

PUBLICATIO UEPG

CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

APPLIED SOCIAL SCIENCES

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA/PONTA GROSSA STATE UNIVERSITY

REITOR/PRESIDENT

Carlos Luciano Sant'Ana Vargas

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO/DEAN OF RESEARCH AND GRADUATE STUDIES

Osnara Maria Mongruel Gomes

DIRETORIA DE DIVISÃO DE PESQUISA/RESEARCH OFFICE DIRECTOR

Maristella Dalla Pria

EDITORA UEPG

UEPG Publishing house

EDITOR/EDITOR

Lucia Cortes da Costa

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PONTA GROSSA STATE UNIVERSITY

PUBLICATIO UEPG

CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

APPLIED SOCIAL SCIENCES

Editora
UEPG

Copyright by Editora UEPG

Editoração eletrônica: Marco Wrobel
Revisão Resumo/Abstract: Thaisa de Andrade Jamoussi
Secretaria: Francieli Lunelli Santos; Jäder Hernando Mejía Cano, Karoline
Coelho de Andrade e Souza

Coordenadora: Prof. Dra. Jussara Bourguignon
Editoras: Francieli Lunelli Santos; Jäder Hernando Mejía Cano, Karoline
Coelho de Andrade e Souza
Tiragem: 500 exemplares

Comitê Editorial / Editorial Committee

Adriano José Pereira – Universidade Federal de Santa Maria
Alberto Pucci Jr - Faculdade Metropolitana de Curitiba
Alzira Mitz Bernardes Guarany – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Ana Paula Machado Velho – Universidade Estadual de Maringá
Augusta Pelinski Raiher – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Betania Maciel – Universidade Federal de Pernambuco
Carlos Alberto de Souza – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Carlos Ubiratan da Costa Schier – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Cesar Eduardo Abud Limas – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Cid Olival Feitosa – Universidade Federal de Alagoas
Claudia Regina Magnabosco-Martins – Universidade Estadual do Centro Oeste
Clara Cruz Santos – Universidade de Coimbra
Cristian Damian Maneiro - Universidad de la República/Uruguay
Denis Porto Renó – Universidad Del Rosario/Colombia
Edina Schimanski – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Enrique Pastor Seller – Facultad de Trabajo Social Universidad de Murcia
Greicy Mara França – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
Guillermo Meléndez Hevia – Universidad Zaragoza

Jamerson Viegas Queiroz – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Jandir Ferrera de Lima – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Jasmine Cardozo Moreira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
João Irineu de Resende Miranda – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Jorge Pedro Sousa – Universidade Fernando Pessoa/Portugal
Luiz Fernando de Souza – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Marcio Henrique Coelho – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Maria Rita Milani – Universidade Federal de Alagoas
Marilysa do Rocio Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Mónica Solange de Martino – Universidad de la República/Uruguay
Paula Melani Rocha – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Pedro Russi – Universidade de Brasília
Raphael Moroz – Universidade Tuiuti do Paraná
Rosiléa Clara Werner – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Solange Aparecida B. de Moraes Barros – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Tomas Sparano Martins - PUC/PR
Walfrido Nunes Menezes – Faculdade Estácio do Recife
Zadoque Alves Fonseca Filho – FAMA - Escola Superior de Marketing

Avaliadores (as) da Edição

Adelaine Carbonar dos Santos – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Andréa Mazurok Schactae – Instituto Federal do Paraná
Bruna Alves Lopes – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Claudia Priori – Universidade Estadual do Paraná/FECILCAM
Cleide Lavoratti – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Elizabeth Johansen – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Fernando Botton – Universidade Federal do Paraná
Francieli Lunelli Santos – Universidade Estadual de Ponta Grossa
José Augusto Leandro – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Juliana Przybysz – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Jussara Ayres Bourguignon – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Luana de Oliveira Billerbeck – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Luis Fernando Cerri – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Maria Cristina Baluta – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Maria Cristina Rauch Baranoski – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Nei Alberto Salles Filho – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Paula Melani Rocha – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Rafael Bozzo Ferraeze – Universidade Estadual de Ponta Grossa

PUBLICATIO UEPG: Ciências Sociais Aplicadas / Universidade Estadual de Ponta Grossa, v.1, n.1,
(1993)- Ponta Grossa: Editora UEPG, 2012.

Trimestral.

Subdividiu-se da Revista Publicatio UEPG: Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas,
Linguística, Letras e Artes, v. 18, n.2, (2010) .

2016, v. 24, n. 2

ISSN 2238-7552 - versão impressa

ISSN 2238-7560 - versão online

1-Ciências sociais aplicadas. I.T.

CDD: 300

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores.

REVISTA INDEXADA EM:

GeoDados <<http://geodados.pg.utfpr.edu.br>>

FUNPEC (Sumários de Revistas Brasileiras) <www.sumarios.org>

CLASE (Base de Datos Bibliográfica de Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades) da Universidade Nacional Autónoma de México
- UNAM <dgb.unam.mx/clase.html>

Base de Dados do Acervo de Bibliotecas do Paraná

LATINDEX (Sistema Regional de Información em Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal)

Permutas - e-mail: ersouza@uepg.br ou fone: (42) 3220-3409

Vendas - Editora e Livrarias UEPG - Fone: (42) 3220-3306 - e-mail: vendas.editora@uepg.br / livraria@uepg.br - <http://www.uepg.br/editora>

SUMÁRIO
SUMMARY

EDITORIAL: GÊNERO, ENVELHECIMENTO E CIDADANIA	117
• Francieli Lunelli Santos	
LA LUCHA POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: LAS DEMANDAS POR EL ABORTO LEGAL SEGURO Y GRATUITO EN EL CONTEXTO DE AMÉRICA LATINA.....	119
A LUTA PELOS DIREITOS DAS MULHERES: AS DEMANDAS PARA O ABORTO SEGURO LEGAL E GRATUITO NO CONTEXTO DA AMÉRICA LATINA	
• María Alicia Gutiérrez	
MEMÓRIA, SENILIDADE E MUSEU: O CASO DO MUSEU HISTÓRICO DE MORRO REDONDO-RS	133
MEMORY, SENILITY AND MUSEUM: THE CASE OF MUSEU HISTÓRICO DE MORRO REDONDO-RS	
• Gabriela Ramos Figurelli, Diego Lemos Ribeiro e Andréa Cunha Messias	
E QUANDO NÃO SE PODE MAIS VIVER SOZINHO NA VELHICE?: UM ESTUDO SOBRE O PROCESSO DE ENVELHECER EM UMA INSTITUIÇÃO DE LONGA PERMANÊNCIA PARA IDOSOS (ILPIs) EM SÃO LUÍS (MA).....	145
WHEN CAN NOT MORE LIVE ALONE IN OLD AGE?: A STUDY ON THE PROCESS OF AGING IN A INSTITUTION OF LONG PERMANENCE FOR ELDERLY STAYING (ILPIS)	
• Carla Maria Lobato Alves e Sandra Maria Nascimento Sousa	
OLHARES SOBRE A VELHICE EM ESCRITOS POÉTICOS CONTEMPORÂNEOS DE CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, CECÍLIA MEIRELES E MÁRIO QUINTANA.....	159
PERSPECTIVES ON AGERELATED IN DRUMMOND'S, MEIRELES AND QUINTANA'S WRITING POETICAL CONTEMPORARY	
• Mara Falcão Palhares Barbosa	
CORPOREIDADE E LIBERTAÇÃO: PENSANDO A LIBERTAÇÃO ERÓTICA A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL	169
CORPOREITY AND LIBERATION: THINKING THE EROTIC LIBERATION FROM ENRIQUE DUSSEL	
• Luis Fernando Carvalho Sousa	
VÍTIMA OU RÉ? O COMPORTAMENTO FEMININO COMO PROVA CRIMINAL EM GUARAPUAVA NA DÉCADA DE 1950	181
VICTIM OR DEFENDANT? THE FEMALE BEHAVIOR AS CRIMINAL EVIDENCE IN GUARAPUAVA IN THE 1950S	
• Georgiane Garabely Heil Vazqueze Maiara Queiroz Queiroz Arce	
MULHER MALANDRA: SER VIVENTE LIBERTO POSSIVELMENTE EXPLORADO E OPRIMIDO PELO MACHO MALANDRO NA ERA VARGAS	193
TRICKSTER WOMAN: NO SLAVE HUMAN BEING WHO IS MAYBE EXPLOITED AND OPPRESSED BY THE MACHO MAN TRICKSTER DURING VARGAS GOVERNMENT	
• Delmar Cruz Bomfim	

DIREITO À IDENTIDADE DAS PESSOAS TRANS: ENTRE A CIDADANIA PRECÁRIA E A GARANTIA DE DIREITO.....	209
RIGHT TRANSGENDER PEOPLE: BETWEEN A PRECARIOUS CITIZENSHIP AND RIGHTS GUARANTEE	
• Gabriela Felten da Maia e Camila de Moura Gin	
DAS PRÁTICAS CULTURAIS À VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES EM MOÇAMBIQUE	225
FROM CULTURAL PRACTICES TO VIOLENCE AGAINST WOMEN IN MOZAMBIQUE	
• Zeferino Barros José	
NORMAS EDITORIAIS PARA TRABALHOS	241

EDITORIAL: GÊNERO, ENVELHECIMENTO E CIDADANIA

É com grande satisfação que lançamos o segundo número do volume 24, da Revista Publicatio. Número este dado a propor reflexões sobre as temáticas que envolvem Gênero, Envelhecimento e Cidadania.

Inicialmente a ideia era produzir dois números, separadamente, que discutissem Gênero e Cidadania e posteriormente, Envelhecimento e Cidadania. Contudo, a proposta pareceu mais produtiva ao aglutinar esses eixos em uma edição apenas, embora os desdobramentos possíveis e o volume de articulações prováveis seja bastante promissor. O envelhecer, certamente, está relacionado a outras esferas da vida que, agregadas geram inquietação, como debilidade da saúde, as ausências, a solidão e até mesmo a perda de papéis significativos durante toda a vida, como maternidade/paternidade, reprodução e emprego. Segundo Debert (1994), relacionando especificamente envelhecimento e gênero, a experiência de envelhecer envolve “nas sociedades ocidentais contemporâneas a esse conjunto de perdas deve se somar o sub emprego, os baixos salários, o isolamento e a dependência que caracterizariam” a condição de velhice.

Pode-se pensar também na comunidade idosa como parte integrante de um contexto familiar, como um elemento com o qual a mãe e o pai dividem as tarefas domésticas e responsabilidade sobre os membros mais jovens, principalmente na fase de aposentação. Principalmente, os avós podendo ser também auxiliares dos pais nas atividades do lar, ou mesmo, em alguns casos, considera-se a possibilidade de que são eles que determinam o ritmo dessas atividades em âmbito doméstico; não sendo apenas elemento qualquer na família, mas integrantes que adquirem papel central. Ou seja, durante a senilidade, novos papéis se apresentam aos idosos.

Segundo Lins de Barros (1987), esses laços de parentesco ligam as duas gerações, mas para as avós também representam sua velhice e a impossibilidade de ter mais filhos, bem como passagem para o último estágio da vida. Por vezes, os idosos passam a ser elemento periférico na vida das famílias, sem influência ou mesmo contato com o grupo. Carvalho observou que ocorre uma “(...) masculinização dos atributos femininos, com a presença de óculos, das gorduras, dos cabelos brancos, a ausência dos decotes, a visibilidade das rugas e a expressão severa” (CARVALHO, p. 188). Geralmente usando roupas escuras, fica em evidência o rosto e mãos, numa postura solene, mas que mesmo assim, mostra o corpo levemente voltado para frente, devido ao declínio de sua postura já curvada.

Assim, o envelhecimento não é experiência homogênea de passagem pela vida. Dessa forma, trazemos as contribuições deste número, tangenciadas por esta compreensão. O texto “Memória, senilidade e museu: o caso do Museu Histórico de Morro Redondo - RS”, escrito por Gabriela Ramos Figurelli, Diego Lemos Ribeiro e Andréa Cunha Messias, discute a iniciativa da referida instituição ao propor experiências orientadas à população de mais idade, refletindo sobre conceitos que cercam a existência de tal população como identidade, senilidade, patrimônio, protagonismo, entre outros.

O artigo seguinte, de autoria de Carla Maria Lobato Alves e Sandra Maria Nascimento Sousa, se propõe a tratar da ausência de condições que leva pessoas com mais de 60 anos de idade a residirem em Instituições de Longa Permanência para Idosos, as ILPIs, em caso específico do estabelecimento Solar do Outono, em São Luís – MA. O texto aborda a fragilidade desse grupo social morar sozinho na velhice. “Olhares sobre a velhice em escritos poéticos contemporâneos de Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles e Mário Quintana”, de Mara Falcão Palhares Barbosa, analisa representações da velhice nas obras dos referidos autores à luz teórica de Jodelet, Beauvoir, Bobbio e Bosi.

Abrindo o debate sobre gênero, nesta edição, em texto que envolve também a experiência corporal, mas numa perspectiva totalmente diversa das propostas anteriormente, nesta edição, Luis Fernando Carvalho Sousa reflete em “Corporeidade e libertação: pensando a libertação erótica a partir de Enrique Dussel”, as maneiras pelas quais o filósofo propõe que a libertação erótica feminina seja uma das maneiras de libertação da realidade corporal.

Entende-se o termo *gênero* como uma categoria analítica que pode ser articulada a outras como família, por exemplo. Neste caso, não se apreende por gênero a relação de ordem binária: homem *versus* mulher ou vice-e-versa, e, sim, relações que extrapolam a perspectiva de dominador/dominado¹.

¹ Sobre isso ver: SOIHET, R. História das mulheres. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 275-296.

Quatro escritos envolvendo a temática violência e gênero finalizam esta edição. A primeira, escrita por Georgiane Garabely Heil Vazquez e Maiara Queiroz Queiroz Arce, apresenta um estudo de caso a respeito de um estupro realizado em Guarapuava – PR em 1950. Conforme suas conclusões, tanto defesa quanto acusação do caso basearam suas análises não somente pelos pressupostos legais, como também nas práticas comportamentais adequadas às normas sociais. O manuscrito seguinte, elaborado por Delmar Cruz Bomfim, “Mulher malandra: ser vivente liberto possivelmente explorado e oprimido pelo macho malandro na Era Vargas” destaca a relação conflituosa entre gêneros, tendo como respaldo teórico os argumentos da esquizoanalítica de Guattari e Rolnik.

“O direito à identidade das pessoas trans: entre a cidadania precária e o direito garantido” é o texto de autoria de Gabriela Felten da Maia e Camila de Moura Gin. A discussão que envolve as questões de transgeneridade é apresentada pelas autoras através da legislação de alguns países que por vezes, estabelecem uma linha tênue entre o reconhecimento legal e o preconceito. As práticas de violência contra mulheres em Moçambique é alvo das reflexões de Zeferino Barros José, numa pesquisa qualitativa bibliográfica de caráter exploratório.

E, finalmente, abrindo esta edição, o texto “La lucha por los derechos de las mujeres: las demandas por el aborto legal seguro y gratuito en el contexto de América Latina”, de autoria de María Alicia Gutiérrez, docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina, traz uma relevante contribuição para o debate envolvendo o tema aborto. Numa perspectiva comparativa, a autora aborda a articulação de mulheres em movimentos sociais em alguns países da América Latina.

Francieli Lunelli Santos

REFERÊNCIAS

- BARROS, M. M. L. de. Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- CARVALHO, V. C. de. **Gênero e artefato**: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material – São Paulo, 1870-1920. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2008.
- DEBERT, G. G. Gênero e envelhecimento. **Estudos Feministas**, v. 2, n. 1, 1994. p.33-51.
- SOIHET, R. História das mulheres. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 275-296.

LA LUCHA POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: LAS DEMANDAS POR EL ABORTO LEGAL SEGURO Y GRATUITO EN EL CONTEXTO DE AMÉRICA LATINA¹

A LUTA PELOS DIREITOS DAS MULHERES: AS DEMANDAS PARA O ABORTO SEGURO LEGAL E GRATUITO NO CONTEXTO DA AMÉRICA LATINA

María Alicia Gutiérrez*

RESUMEN

El aborto es ilegal en el contexto regional, excepto Cuba, México DF y más recientemente Uruguay. La demanda se articula sobre diferentes ejes: derechos humanos, justicia, autonomía y libertad para decidir sobre el propio cuerpo, problema de salud pública, inequidad social y deuda de la democracia. El presente trabajo se centrará en analizar las formas organizativas del movimiento de mujeres en algunos casos paradigmáticos de la región (Uruguay, Argentina, Ecuador y Colombia) que presentan situaciones diferenciales. La hipótesis que guía al mismo es que tanto en los contextos nacionales como internacionales, el cuerpo de las mujeres se sitúa como un espacio de arduas negociaciones en el sistema global y locales y como “carta” de negociación frente a otros derechos y/o demandas políticas y económicas. En ese sentido pretendemos indagar sobre el efecto que dichas estrategias han producido en la ampliación del derecho.

Palabras claves: movimiento de mujeres – aborto –cuerpo – feminismo.

RESUMO

O aborto é ilegal no contexto regional, com exceção de Cuba, Cidade do México e, mais recentemente, Uruguai. O processo depende de diferentes áreas: direitos humanos, justiça, liberdade e autonomia para decidir sobre seus próprios corpos, problema de saúde pública, a desigualdade social e da dívida democracia. Este artigo se concentrará em analisar as formas de organização do movimento das mulheres em alguns casos paradigmáticos na região (Uruguai, Argentina, Equador e Colômbia) que apresentam diferentes situações. A hipótese que orienta o mesmo é que ambos os contextos nacionais e internacionais, o corpo das mulheres se destaca como um espaço de árduas negociações no sistema global e local e “letra” para negociar com outros direitos e / ou reclamações política e econômica. Neste sentido, pretende-se investigar o efeito que estas estratégias têm ocorrido em estender o direito.

Palavras-chave: Movimento de mulheres - aborto - corpo - feminismo.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el 8º Congreso CEISAL, Salamanca, España, julio 2016.

* Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Introducción

Las demandas por el aborto legal en América Latina se inscriben en una larga historia de luchas (que aún continúan) del movimiento de mujeres en su derrotero por el logro de una serie de derechos que han sido negados, entre otros, el aborto legal.

Es tributaria del derecho a decidir sobre el propio cuerpo, reclamo histórico del feminismo que se consolida en EEUU y algunos países de Europa al calor de las luchas de los años 70. En la región se retoma en los procesos de democratización de la década de los 80 alrededor de la reorganización política del movimiento de mujeres y la demanda por los derechos humanos.

El aborto es ilegal en el contexto regional, excepto Cuba, México DF y más recientemente Uruguay. La demanda se articula sobre diferentes ejes: derechos humanos, justicia, autonomía y libertad para decidir sobre el propio cuerpo, problema de salud pública, inequidad social y deuda de la democracia.

El presente trabajo se centrará en analizar las formas organizativas del movimiento de mujeres en algunos casos paradigmáticos de la región (Uruguay, Argentina, Ecuador y Colombia) que presentan situaciones diferenciales. La hipótesis que guía al mismo es que tanto en los contextos nacionales como internacionales, el cuerpo de las mujeres se sitúa como un espacio de arduas negociaciones en el sistema global y locales y como “carta” de negociación frente a otros derechos y/o demandas políticas y económicas.

Una primera cuestión que nos interpela, entonces, es acerca del cuerpo como locus donde se inscriben el estigma y la discriminación.

I El cuerpo y sus significaciones

Diversas teorías han puesto en juego la cuestión del cuerpo, entre ellas las teorizaciones feministas que lo han reflexionado en referencia a la identidad. El feminismo de la segunda ola puso énfasis en dicha cuestión cuando, desde Simone de Beauvoir en adelante, la interrogación sobre lo que es una mujer marcó un derrotero: “mujer no nace, se hace,” desmontaba la lógica que ligaba los cuerpos al orden de la naturaleza, al decir que la cultura construía ese “cuerpo”. No había una negación de la condición biológica, pero no devenía de allí la

condición social de la mujer. El género, binario en sus inicios, va a marcar la impronta de la construcción cultural en términos de la diferencia sexual. O sea si el cuerpo era el locus de las vivencias (cuerpo vivido) no dejaba de estar atravesado por el binarismo sexual. Esa identidad, mujer, va a ser deconstruida en el desarrollo de diversas teorizaciones que mostraban no solo la diferencia de los cuerpos (entre mujeres) sino las múltiples intersecciones sociales y sexuales (las mujeres negras y lesbianas mostraron ese quiebre de la famosa “hermandad” de las mujeres). O sea no existe la mujer, sino “las mujeres”. Muchas de esas mujeres, diversas incluso no se reconocerán como tal sino en un lugar de un *continuum* (el continuum lesbiano) que denotaría una posición política por sobre las determinaciones de la naturaleza.

Los cuestionamientos a la categoría de género también van a centrar su debate en el “cuerpo”. Es la aparición de aquellos cuerpos invisibles que por efecto de la política se tornaran visibles y cuestionaran el binarismo sexual y las determinaciones biológicas naturales. El sistema sexo/género será puesto en cuestionamiento por su remisión al binarismo y la imposibilidad de dar lugar a otros cuerpos invisibilizados. Así formulara Preciado (2008): “La heterosexualidad es, ante todo, un concepto económico que designa una posición específica en el seno de las relaciones de producción y de intercambio basada en la reducción del trabajo sexual, del trabajo de gestación y del trabajo de crianza y cuidados de los cuerpos a trabajo no remunerado”. En la línea de un concepto económico será Federicci (2004) quien va a reformular el proceso de acumulación originaria explicado por Carlos Marx sobre algunos ejes como la división sexual del trabajo y la mecanización del cuerpo proletario, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores.

El cuerpo será el núcleo central del control a través de las disciplinas corporales que redundan en la sujeción del individuo (cuerpos dóciles y manipulables). La reproducción tuvo un lugar central en el modo de articulación de la sujeción de las mujeres creando cuerpos “normalizados”. Así la maternidad se instala como ideal normativo en tanto el imaginario de la mujer como sujeto ligado a la naturaleza. En dicha cosmovisión por la anatomía se le otorga como “lugar propio” el ámbito privado y el cuidado. Se instalan estereotipos femeninos:

la mujer dócil, cuidadora, dulce que encauza su sexualidad en la maternidad y el matrimonio y la mujer fatal, diabólica, que está al margen de esos cauces y cuya sexualidad está, por tanto, fuera de control.

II Las políticas corporales y la lucha por la emancipación

El movimiento feminista de la segunda ola (desde los años 60 del siglo XX) va a plantear las demandas por las políticas corporales como un eje central. Se articuló con base en diversas consideraciones: a) una cuestión de salud pública, la preocupación se centraba en el acceso a la anticoncepción y la mortalidad materna por aborto; b) la autonomía y la libertad para decidir sobre el propio cuerpo, consigna clave de las luchas feministas, sin lo cual no parece posible acceder a la condición de iguales con los varones y los derechos de la ciudadanía.

El cuerpo es el primer territorio tanto de las libertades posibles como de la violencia. Estas luchas en los países del norte, lograron en una importante conjunción social llegar a la legalización del aborto en la década del 70 en diversos países. En el resto del mundo la legislación sigue siendo restrictiva y las luchas de las mujeres de los llamados países pobres van a sumar una dimensión clave que se refiere a la desigualdad social, dado que las que tienen dificultado el acceso a un aborto seguro son las mujeres más vulnerables. Por ello la demanda de la legalización tiene que ver con un fuerte reclamo al Estado sobre la responsabilidad en relación a la salud integral de las mujeres.

Lo controversial del debate sobre el aborto remite a un cuestionamiento radical del modo en que es pensado el orden social y el poder dado que pone en escena la problemática de la discusión moral (y religiosa) y su deslizamiento hacia lo jurídico, interpela al orden patriarcal, remite a la inequidad de género, desnuda las problemáticas de la salud pública, reformula la dimensión de lo público y lo privado, explicita la escisión placer/reproducción, pone entre paréntesis el modelo de familia hegemónico, redefine la libertad de las mujeres para decidir sobre su destino y elecciones y sobre todo revierte la lógica de una sexualidad normativa y “natural”. Estas luchas han obligado a reformular la categoría de ciudadanía no

solo para las mujeres sino también para los varones (Gutiérrez, 2003).

Desarrollemos por partes las anteriores premisas dado que nos permiten evidenciar los diferentes actores en juego: el movimiento de mujeres (feminista), el Estado, los/as legisladores, el sistema de justicia, la Iglesia Católica (y otras iglesias dependiendo de la influencia en cada país a analizar).

La cuestión del embarazo no deseado lleva a la controversia sobre el aborto y a los debates que se ciernen sobre el tema, donde la presencia de cuestiones éticas y morales invade el campo dificultando la articulación con las cuestiones de la salud y la desigualdad social. Francisco Fernández Buey (2000) plantea que los intereses de algunos sectores y grupos de la sociedad (los católicos, por ejemplo, entre otros) colocan el debate en el dilema entre “el derecho del por nacer” y el “derecho de la madre” como derechos equivalentes. En esa formulación queda de manifiesto la violencia social: tanto en el caso de la decisión por un aborto como en el de muchos embarazos no deseados que conducen a un parto, cuando se intenta imponer por vía legal o penal un punto de vista ético (o una concepción del mundo) que no comparte ni pretende compartir el conjunto de la ciudadanía. La tradición católica liga la sexualidad con la reproducción, negando como tal a la no reproductiva (Valcuende del Rio, 2006). Las mujeres, en su imaginario, son representadas, no como sujetos autónomos, capaces de tomar decisiones, sino como simples instrumentos de la voluntad de Dios. Aceptar y respetar el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, incluyendo el aborto, implica una inversión en la lógica de la institución. Ello los ha llevado, en los diferentes países, a una diversidad de operaciones políticas para negar todo posible desarrollo de los derechos sexuales y reproductivos y el aborto.

Agentes estatales (tanto legisladores como gestores de políticas públicas) se colocan, en muchas circunstancias, en la avanzada de las demandas y otras generan acciones que no solo no permiten avanzar sino que fomentan el retroceso de lo conseguido. Ello de acuerdo a las consideraciones generales del partido de pertenencia así como las diferentes estrategias a desarrollar donde, como dijimos al comienzo, el cuerpo de las mujeres juega en las negociaciones sobre otros campos de interés.

El poder judicial, en general de estructura reticente a los derechos de las mujeres, ha jugado una variedad de estrategias dependiendo el país de la región al que se refiera. En el caso argentino ha permitido “ordenar” con una serie de documentos interpretaciones diversas del propio Código Penal. Sin embargo en otras demandas puntuales ha sido profundamente refractaria a emitir permisos en situaciones de aborto no punible.

El movimiento de mujeres ha sido históricamente el actor central en esta disputa de sentidos y de leyes. Las luchas por el aborto se inscriben en una estrategia internacionalista: son múltiples los países, las formas adoptadas de la lucha y las fundamentaciones, con más o menos atención y énfasis en las particularidades de cada lugar. Algo llamativo es detectar la similitud de los argumentos tanto en las diversas geografías como en los distintos tiempos históricos, por ello en el recorrido de estrategias y luchas se puede reconocer una genealogía, una larga lucha que nos precede, nos convoca y nos alberga. Dentro de la historia de las reivindicaciones por el aborto legal se han destacado dos estrategias clave: el lobby parlamentario y/o judicial y las que trabajan de manera autónoma con las mujeres en la facilitación del acceso denegado.

Si bien hay similitudes, se acusan algunas diferencias que se inscriben en los debates teóricos/políticos del feminismo en cada momento histórico. La aparición de la pastilla anticonceptiva y las luchas por su acceso van a generar fuertes debates centrados en las disputas por las contradicciones que la invención de la pastilla suponía: por un lado liberaba a las mujeres, dado que escindía sexualidad/placer/reproducción, pero por otro desplegaba el negocio de los laboratorios y des-responsabilizaba definitivamente a los hombres de su rol.

Las mujeres abortan con o sin permiso, con o sin legalidad que las ampare. Esta situación plantea una paradoja: la restricción y prohibición no opera protegiendo el bien que dice tutelar, dado que las mujeres históricamente han subvertido con su decisión y acción ese dispositivo de poder. De allí se puede inferir que entonces de lo que se trata es del tutelaje del cuerpo de las mujeres y su capacidad volitiva y moral para decidir con autonomía y libertad sobre su cuerpo y sus proyectos de vida. Un embarazo forzado (Chiarotti, 1997) obliga a la mujer a adoptar una identidad que no le es propia en tanto no es elegida.

Así la mujer no es un sujeto sino simplemente un medio y por lo tanto tutelada (Chaneton y Vacarezza, 2011).

Por ello las luchas del movimiento de mujeres se han instalado en el espacio de intersección de tres poderes cruciales: el Estado, la Iglesia y el poder económico, de acuerdo a las consideraciones planteadas anteriormente.

Remite a una lógica donde están por un lado los individuos (con sus decisiones) y los movimientos sociales (que articulan demandas por derechos), por el otro el Estado desde una perspectiva reguladora, tanto represiva como contenedora y el mercado. En esta última instancia se juega, con anuencia o no del Estado, la mercantilización de los cuerpos y el efecto que produce la clandestinidad del aborto. Se ponen en escena intereses que pueden desplegarse de manera negativa frente a la pérdida de un negocio que reditúa muchos beneficios económicos, aún en tiempos de generalización del aborto medicamentoso. Para ellos un estado restrictivo se convierte en un aliado insoslayable. Esta cuestión, junto a otros temas que refieren a la explotación de los cuerpos, ha adquirido relevancia en el contexto de la globalización.

III. El contexto latinoamericano: los argumentos de la demanda

Se instaura en la región el 28 de septiembre como Día por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe, impulsado por el movimiento de mujeres en 1990, en ocasión del V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Argentina. Desde entonces, cientos de organizaciones se involucraron en una de las luchas más complejas dado que supone el libre ejercicio de la reproducción y la sexualidad femeninas en un escenario tremendamente adverso.

Hace largo tiempo que el movimiento de mujeres viene reclamando por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito. En América Latina es ilegal excepto Cuba, Puerto Rico, Uruguay y el Distrito Federal Mexicano. El resto de los países poseen despenalización por causales (en algunos como Chile es totalmente restrictivo (se ha abierto la discusión por causales) que en muchos casos están previstas hace casi un siglo en los códigos penales.

Las estrategias del movimiento de mujeres se han desarrollado mayoritariamente, en varias direcciones: por un lado, evitar los intentos de una mayor penalización y, por el otro, discutir la posibilidad de una ley de legalización del aborto y conjuntamente ampliar los casos de excepción y por último el trabajo con las mujeres para garantizar el acceso a un aborto seguro (avance logrado con el aborto medicamentoso) que permita, a su vez, desarrollar las estrategias de empoderamiento para la demanda legal.

¿Cuáles son los ejes centrales de la demanda del movimiento de mujeres?

a) **Estamos por la vida.** Esta consigna intenta desmontar la argumentación de los grupos denominados pro-vida. Se rescata la vida de las mujeres y sus capacidades para organizar y articular proyectos de acuerdo a su criterio y autonomía.

b) **Problemática de salud pública:** esta cuestión se centra en los indicadores de mortalidad materna donde el aborto clandestino tiene una fuerte incidencia. Para ello es clave la incorporación de los profesionales de la salud y se apela a su responsabilidad frente a las situaciones cotidianas (Barzelato y Faundez, 2005).

c) **Desigualdad social:** se refiere a que las mujeres de condiciones más vulnerables engrosan los guarismos de morbilidad y mortalidad materna por las dificultades materiales del acceso a un aborto seguro. Desmonta por otro lado la hipocresía social dado que quienes tienen recursos económicos y simbólicos pueden acceder a un aborto seguro.

d) **Justicia Social,** se enlaza con el concepto de justicia reproductiva.

e) **Deuda de la democracia,** presupone una deficiencia de las democracias dado que dejan por fuera del libre ejercicio de la ciudadanía a las mujeres y denotan una democracia de “baja intensidad” por la serie de derechos que involucran la libre decisión sobre los propios cuerpos.

Analizaremos los casos argentino, uruguayo, colombiano y ecuatoriano en los últimos diez años, etapa de un proceso de recomposición social en la región con modelos políticos donde se manifestó un avance significativo en las políticas de derechos inclusivos. Por otro lado si bien las argumentaciones son similares, detectaremos las diferencias de las estrategias dadas las condiciones particulares de cada contexto.

El caso argentino muestra diversas estrategias: demandas del movimiento de mujeres en el plano legislativo, político (establecimiento de políticas públicas y hacia el interior de los partidos políticos) social (acciones en grupos de mujeres de los diversos movimientos sociales) y jurídicas.

El caso uruguayo muestra una estrategia del movimiento de mujeres en relación a la demanda de una ley de salud sexual y reproductiva en primera instancia para después avanzar hacia una legislación sobre aborto, que lo instala como el primer país del Cono Sur que otorga aborto legal. Entre tanto en la Ciudad de Montevideo se establecieron unas directivas de consejería pre y post aborto en una estrategia conjunta entre un equipo de médicos y el movimiento de mujeres que abonaron, junto con otras estrategias, al logro de la ley.

El caso ecuatoriano se caracteriza por una regulación restrictiva que llevo a un debate constitucional con enfrentamientos muy intensos entre el movimiento de mujeres, el gobierno y los grupos pro-vida. En ese contexto el movimiento de mujeres articuló estrategias diversas que no lograron su objetivo final pero permitieron generar nuevas formas de abordaje de la problemática.

El caso colombiano se articuló alrededor de una demanda liderada por un conjunto de abogadas con la Dra. Mónica Roa como figura emblemática en la estrategia denominada LAICIA que significó una demanda a la Corte Constitucional que permitió el avance del acceso por causales.

Argentina

El movimiento de mujeres en Argentina ha organizado su demanda por el derecho al aborto legal en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito desde el año 2005. La misma sintetiza años de luchas y estrategias diversas no solo por la legalización del aborto sino también por el conjunto de los derechos sexuales y reproductivos. En el caso argentino el aborto está penalizado desde el año 1921. El aborto es ilegal en la Argentina y está tipificado como un “delito contra la vida” en el Código Penal. Las penas son de un mínimo de uno a cuatro años de reclusión o prisión a quien lo cause con consentimiento de la mujer, y un máximo, que podría elevarse hasta quince años, si el hecho tuviera

lugar sin ese consentimiento y fuere seguido de la muerte de la mujer. Por su parte, la mujer que causase su propio aborto o consintiese que otro se lo cause puede sufrir una pena de prisión de uno a cuatro años. El Código Penal establece dos circunstancias en las cuales “el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta no es punible”. La primera, “si se ha hecho para evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios”; la segunda, “si el embarazo proviene de una violación o atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente”, requiriéndose el consentimiento de su representante legal (Código Penal, Libro Segundo, Título I, Capítulo I). Los casos de aborto no punible han sido interpretados de manera contradictoria por diferentes tribunales. En la práctica, estos supuestos despenalizadores no se aplican debido a que en muchos casos los médicos se niegan a realizar los abortos en los casos permitidos por la ley sin contar con una autorización judicial. Desde el punto de vista legal, este trámite es innecesario y demora la realización del aborto, sometiendo a la mujer a un mayor sufrimiento. Esta última causal ha sido motivo de enormes controversias en los albores del siglo XXI, con interpretaciones diversas. Ante esta conflictividad la Corte Suprema de Justicia de la Nación, emitió un fallo en el año 2012 donde reafirma el carácter legal del derecho al aborto para toda mujer violada a sola declaración jurada sin que medie la necesidad de denuncia policial. Por otro lado insta a la nación y a las provincias (por el régimen de autonomías) a emitir protocolos para su efectivo cumplimiento. Esta recomendación, para los casos denominados como “Abortos No Punibles”, ha tenido un cumplimiento parcial y con dificultades de aceptación en algunas provincias. Respecto de la magnitud del aborto inducido, no hay datos confiables para la Argentina. Algunos especialistas han estimado que se producirían entre 335.000 a 400.000 abortos por año en la Argentina (Checa y Rosenberg, 1996). En cuanto a la morbilidad por aborto, la única aproximación para su estimación puede realizarse a partir de la información sobre egresos por complicaciones de aborto en establecimientos públicos. El notable aumento de los egresos por aborto en los últimos años da cuenta de la alta incidencia del aborto inseguro y permite hipotetizar que, entre otras cosas, la crisis económica

ha llevado a mayor número de mujeres a interrumpir el embarazo en condiciones riesgosas, tratándose en algunos casos, de mujeres de sectores de clase media que antes accedían a abortos seguros.

Sin lugar a dudas, la cuestión del derecho al aborto implica muchas consideraciones para que resulte tan dificultosa su implementación y legalización.

La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal seguro y gratuito fue organizada desde el movimiento de mujeres y con alcance nacional. Poco a poco y al calor de los Encuentros Nacionales de Mujeres muchísimas organizaciones de todo el país se fueron sumando así como una diversidad importante de actores sociales, corriéndola del lugar exclusivo del movimiento de mujeres. La consigna que identifica a la Campaña es “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”. De este modo pone el eje en una importante ampliación de derechos igualitarios marcando la importancia de la inescindibilidad de los mismos. Esto significa que los derechos sexuales y reproductivos así como el derecho al aborto no pueden ser ejercidos sino existen los derechos económicos y sociales en plena implementación. La Campaña se constituye en sus inicios con una demanda central: luchar para lograr la legalización del aborto, o sea una ley que permita el acceso libre y universal a todos los subsistemas del sistema de salud a sola demanda: planteando algunas líneas claras: autonomía de las mujeres, desigualdad social, justicia y deuda de la democracia (Anzorena y Zurbrigen, 2013).

La Campaña ha desplegado múltiples acciones pero quizás una de las más significativas, por su persistencia y resistencia ha sido la presentación de proyectos de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) en la Cámara de Diputados de la Nación. En el 2014 se presentó por quinta vez acompañado por la firma de más de 60 legisladores de los distintos partidos políticos, representación que se supone asume el compromiso de dar el debate en las comisiones ad hoc para que pueda pasar al recinto. El alcance legal de la presentación caduca en dos años si no es tratado, situación que ya se ha dado en innumerables oportunidades. Este año, 2016 se vuelve a presentar luego de un proceso de modificación del proyecto original llevado a cabo por Foros de Discusión de las distintas organizaciones sociales nacionales

que componen la Campaña. Luego de recabada esa información una comisión redactó la nueva propuesta y se llevó a cabo una plenaria nacional donde se volvió a discutir el texto final. Esto muestra una estrategia democrática y participativa desde la campaña en relación con sus estrategias y acciones.

Por otro lado en 11 años de campaña se han consolidado diferentes grupos de acción: Red Nacional de Socorristas (mujeres que acompañan a mujeres que abortan), Red Nacional de profesionales de la salud (organización que agrupa a trabajadores de la salud de todo el país para operar de manera conjunta en la ampliación del acceso al ILE); Red Nacional de Comunicadoras; Red Nacional de Abogadas para el litigio estratégico, Red Nacional de Educadoras, etc. Es decir formas diversas de acción desde el paraguas de la Campaña que acompañan y refuerzan las acciones de cabildeo en el Parlamento Nacional (y los provinciales) para el logro de la ley. Se registra una significativa despenalización social que ha permitido visibilizar la temática tanto desde los agentes políticos como los medios de comunicación. El pañuelo verde, en una resignificación del blanco de las Madres de Plaza de Mayo, invade cualquier acción social y política en todos los ámbitos. El amplio desarrollo de los feminismos populares ha permitido amplificar la demanda a los sectores populares que se reflejan anualmente en los Encuentros Nacionales de Mujeres.

La Campaña articula su demanda como un derecho de autonomía de las mujeres a decidir libremente sobre su cuerpo, y por ende las estrategias reproductivas y no reproductivas de su proyecto vital, como una cuestión de justicia social y deuda de la democracia. Las fundamentaciones a las que refiere se sustentan en el marco de los derechos humanos.

El lema de la campaña educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir pone el debate en un sinnúmero de cuestiones. En principio, la importancia que el conjunto de la población, desde edades tempranas, acceda al conocimiento de la sexualidad, al cuidado, al disfrute y al derecho a la información. Anticonceptivos para no abortar supone la libertad y la autonomía de las mujeres sobre su cuerpo frente al deseo y la decisión de no procrear. Para ello, el Estado debe garantizar el acceso y la disposición de todos los métodos anticonceptivos reconocidos oficialmente. Finalmente, aborto legal para no morir significa el acceso a un

aborto legal, seguro y gratuito para no correr riesgos de enfermarse o morir. Tiene importancia rescatar esta consigna que, si bien refiere a una situación trágica, denota una realidad contundente y las cuestiones de salud pública provocan impacto y “credibilidad” en el conjunto de la sociedad. Sin embargo, la decisión de abortar no está ligada solo a la idea de “muerte” sino también a una vida plena cuando las mujeres se apropian de sus decisiones y sus cuerpos.

Uruguay

El caso uruguayo fue seleccionado por la particularidad de tratarse de un país que muy tempranamente inicia su proceso de secularización. Data de los primeros años del Siglo XX con la separación iglesia-estado y con un fuerte proceso de laicización. Esto lo diferencia del resto de los países de la región.

La penalización del aborto en Uruguay data del año 1938, a través de la ley n° 9.763 que establece que “el aborto es un delito siempre, salvo en el caso de riesgo de vida de la mujer, y que su pena puede ser atenuada o eximida por el juez ante determinadas causales (violación, honor de la familia, angustia económica y riesgo de vida de la mujer) siempre y cuando haya sido realizado por un médico hasta los tres meses de gestación” (Abracinskas y López Gómez, 2006). La existencia de la ley no ha implicado la real implementación de la misma, tanto en los aspectos positivos como negativos. Así como en la realidad no se atienden los casos de excepción tampoco se han realizado denuncias frente a la indiscutible realidad del aborto clandestino ni ante las complicaciones post aborto que llevan a las mujeres a la asistencia en los hospitales públicos.

Al inicio de la transición democrática alrededor del año 1985, como en los otros países de la región, el tema del aborto comienza a tener una tenue visibilidad pública. En 1989 el Colectivo Feminista Cotidiano Mujer edita un libro “Yo aborto, tú abortas, todos callamos...” que es el puntapié inicial de una serie de estrategias (Sanseviero, 2003). Desde este hito inicial el tema ha estado rondando las acciones del movimiento de mujeres. Entre 1985 y 2004 se han presentado cuatro proyectos de ley para modificar la vigente y como intento de adecuar la realidad a la normativa existente. Todos los intentos han sido

fallidos pero ello permitió que el tema se instalara no solo en la agenda pública sino también en el conjunto de los debates de la ciudadanía.

El debate más inclusivo se realizó en el transcurso del año 2005. Pero como dijéramos anteriormente reconoce un recorrido. En el año 2001 se registra un incremento de muertes maternas en el país, tema que no había sido de la preocupación hasta ese momento. Claramente las razones están vinculadas con la práctica del aborto clandestino en condiciones de inseguridad. El movimiento de mujeres conjuntamente con los profesionales de la salud reacciona inmediatamente creando el grupo Iniciativas Sanitarias para la atención pre y post aborto para la disminución del riesgo.

Por otro lado, al igual que el resto de la región el país sufre el impacto del cambio de paradigma, en parte debido a las estrategias político-económicas de la región, pero también como impacto de las conferencias internacionales. Tiene entonces una alta significación la noción de derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos básicos. Bajo estos principios en el año 2002 se elabora un proyecto en el Parlamento Nacional para la atención de la salud reproductiva. La presentación del proyecto produjo un debate público de alta intensidad donde participaron desde los grupos feministas, los profesionales de la salud, los jóvenes, organizaciones sindicales y religiosas, entre otras. El proyecto se sostiene con base en un consenso articulado entre todos los actores intervinientes y la presencia de los medios masivos de comunicación.

La ley es debatida en la Cámara de Diputados en diciembre del 2002 y aprobada por mayoría simple de votos. Dos años después el Senado se expide en contra del proyecto con lo cual no prospera la ley. En relación al aborto, el proyecto planteaba entre otras cosas el derecho de cualquier mujer a interrumpir voluntariamente el embarazo dentro de las 12 semanas de gestación.

Frente al escenario de la denegación de la Cámara de Senadores se abrieron nuevos interrogantes sobre la eficacia o no de las estrategias establecidas y los lineamientos de cómo seguir en la lucha. El tema se instaló en la campaña electoral en el año 2004 que finalmente llevó a la presidencia de la nación al candidato Tabaré Vazquez por el Frente Amplio, una coalición progresista. Se presenta un nuevo proyecto en

el año 2007 que es aprobado en el 2008. El presidente, tal cual lo había dicho en alguna oportunidad, veta los artículos referidos al aborto. Este es un caso de cómo en un país que no está fuertemente impregnado por la relación iglesia-estado igualmente los guardianes de la moral conservadora impiden legislaciones avanzadas que restituyen los derechos violados de las mujeres. (www.artemisa.org)(Da Rocha, Gutiérrez, Rostagnol, 2009).

Sin embargo y en un entorno complejo se presenta un nuevo proyecto de ley -en el cual los derechos de las mujeres están más restringidos que en los anteriores-, y logra ser promulgado en el año 2013.

Como claramente lo refiere Susana Rostagnol (2013:1332) “inmediatamente los grupos opositores -liderados por políticos y “pro-vida”- ponen a correr el mecanismo para derogar la ley mediante un plebiscito; el proceso queda interrumpido porque no logran el apoyo necesario para llevarlo adelante”.

Siguiendo a Rostagnol (2013: 1337) “durante el desarrollo del debate parlamentario, el movimiento de mujeres privilegió el argumento que colocaba el aborto como tema de “salud pública” y de “justicia social”. Esa estrategia le permitió avanzar en alianzas con otros sectores sociales. El corrimiento semántico que va de colocar el aborto como derecho de las mujeres a problema de salud pública, tiene sin duda un efecto político. Los discursos médicos estuvieron presentes sobre todo en los primeros años de este siglo, apegados a los argumentos del aborto como problema de salud pública, siendo central la información sobre las muertes de mujeres por complicaciones post-aborto. Si bien este fue el discurso dominante entre los médicos, hubo contradicciones, y algunos –contrarios a la legalización- postularon la “defensa de la vida”.

Los legisladores contrarios a la legislación no reconocían la posición de la mujer frente a las circunstancias personales, sociales, económicas y de género que la llevan a tomar tal determinación. El desconocimiento de esas realidades permite plantear la cuestión en términos abstractos y de derechos equivalentes con su deslizamiento (argumento de la religión católica por otro lado) hacia la idea de crimen.

A pesar de las condiciones de laicidad del Estado uruguayo la Iglesia Católica activó intensamente contra la ley y muy especialmente en las acciones posteriores de apoyo y convocatoria a votar en el referéndum para la derogación.

Ecuador

Las regulaciones se encuentran en el Art.150 del Código Penal (COIP) vigente desde agosto de 2014. Se plantea penalización para “la mujer que cause su aborto o permita que otro se lo cause y será sancionada con cárcel de seis meses a dos años”. La sanción para un médico es de hasta 7 años. No se sanciona el aborto, según el COIP de Ecuador, si se practica para salvar la vida o preservar la salud de una mujer o si el embarazo es consecuencia de una violación, siempre que la víctima sea una persona con discapacidad mental. (<http://www.elcomercio.com/tendencias/leyes-aborto-endurecen-americalatina.html>). Por otro lado desde la Constitución se instituye “el origen de la vida desde la concepción”.

El debate por la modificación del código penal en Ecuador se inició en el año 2014, con un planteo de múltiples modificaciones. La cuestión del aborto se instaló en un punto de rispideces muy potentes entre el Estado, legisladores/as y el movimiento de mujeres.

La demanda del movimiento de mujeres pivotó en señalar la importancia de despenalizar la interrupción voluntaria del embarazo. Ello produjo enormes rechazos en un país con un fuerte sesgo conservador con un peso importante de la Iglesia Católica que plantea la lucha por la vida en los términos que desarrollamos anteriormente.

El escenario más complejo se planteó cuando el presidente Rafael Correa fuertemente alineado con los principios de la Iglesia amenazó con renunciar si prosperaba la legislación permisiva sobre el aborto.

Ante la situación amenazante, el movimiento feminista redobló sus estrategias: en un caso frente al cambio de guardia presidencial y en otro en la propia Asamblea Nacional donde, al finalizar el discurso presidencial, se quitaron las camisetas y los corpiños en demanda de la libre decisión sobre el propio cuerpo que involucraba el derecho al aborto.

La clase política por otro lado, está alineada en términos generales en contra del derecho de las mujeres a su autónoma decisión e incluso una diputada de la línea oficial Paola Pabón que apoyaba, bajó sus banderas para no producir quiebres en el bloque legislativo. Una vez más como tantas y en tantos países, la “obediencia debida” cumplió su cometido.

Los argumentos de la demanda, como en casi toda la región se centran en la problemática de salud

pública y la cuestión de la mortalidad materna por abortos clandestinos y en condiciones de inseguridad.

La propuesta del movimiento feminista no tuvo eco pero sin embargo algo parece haber despertado en la sociedad en su conjunto. De un aparente desentendimiento e invisibilización, los debates comienzan a producir grietas en los sectores juveniles que no aceptan los criterios partidarios y de vasallaje a la iglesia de los/as representantes.

Colombia

Colombia es un país que tiene una de las leyes más restrictivas del mundo. Los intentos por despenalizar el aborto han recorrido un largo camino que se inicia alrededor del año 1975. Ninguna de las propuestas en el campo legislativo ha logrado prosperar por el fuerte impacto del fundamentalismo católico, las acciones que desarrollan y el espacio significativo que le otorgan a las mismas los medios de comunicación masiva. Este recorrido se inscribe en una institucionalidad que recién en el año 1991 logra dictar una constitución donde se explicita la separación de la Iglesia y el Estado, o sea la conformación legal de un estado laico. Sobre este tema se expidieron formulando acciones judiciales tanto la Jerarquía Católica como los grupos activistas pertenecientes a la misma.

El aborto es reconocido oficialmente como la tercera causa de muerte materna. En relación a la mortalidad materna por causa de aborto en condiciones de ilegalidad no se diferencia sustantivamente del resto de la región. En Colombia se practican más de 300.000 abortos al año, la mayoría clandestinos, sin condiciones médicas ni higiénicas, por lo que muchas mujeres que se someten a ese procedimiento mueren.

Por otro lado, es un país que tiene una larga tradición del movimiento de mujeres quienes fueron pioneras en la región en la organización de clínicas que ofrecían servicios integrales de “salud sexual y reproductiva para las mujeres incluidos los servicios de alta calidad en casos de aborto incompleto” (Posadas, 2004). Un caso paradigmático fue la clínica “Salud Mujer” de la ciudad de Medellín donde debido a fuertes amenazas contra la vida de las organizadoras fue clausurada. Hay fundadas sospechas que el Obispo de la Ciudad tuvo una gran injerencia en esta acción. Además se organiza tempranamente la organización

Profamilia que otorga anticoncepción y realiza abortos.

A pesar de esta larga tradición no había posibilidades de lograr avances en el campo legislativo para lograr la despenalización en algunas circunstancias como violación, riesgo de vida de la madre, etc.

El movimiento de mujeres, con contradicciones internas, ha desarrollado acciones en diversos campos como: trabajo educativo con mujeres de sectores populares, capacitación a funcionarios/as públicos, asesoría y apoyo a los integrantes de la Asamblea Nacional Constituyente, trabajo conjunto con el mundo académico, intervenciones en los diversos medios de comunicación y como mencioné anteriormente, provisión de servicios alternativos de salud sexual y reproductiva, incluida la atención del aborto incompleto (Posadas, 2004:33). Es importante dejar referencia del trabajo del movimiento de mujeres tanto con las diversidades étnicas como sexuales, así como en las discusiones sobre la paz en un país donde, atravesado por años de guerra y violencia, la violación de los derechos sexuales y reproductivos adquiere una dimensión superlativa.

Alrededor del año 2000 se estableció una nueva estrategia para llevar a cabo una demanda a la Corte. El proyecto denominado LAICIA (Litigio de Alto Impacto en Colombia: la inconstitucionalidad del aborto) suponía, a partir de un estudio minucioso de las condiciones legales nacionales e internacionales en la problemática del aborto que se contaba con excelentes condiciones para lograr la liberalización del aborto en casos extremos. Esta estrategia se sustentaba en tres razones fundamentales: la eficiencia procesal del procedimiento control constitucional abstracto, el cambio hermenéutico de la Corte, el valor jurídico de las decisiones constitucionales y los argumentos existentes en el derecho internacional y la recepción de éstos en la jurisprudencia constitucional.

El 14 de abril de 2005 la Dra. Mónica Roa presentó una demanda de inexecutable del art. 122 de la Ley 599 del año 2000 que planteaba: “Ley 599 del 2000, “por la cual se expide el Código Penal”. El Congreso de la República de Colombia decreta: Libro Segundo, Título I: Delitos contra la vida y la integridad personal; Capítulo Cuarto, art. 122: “La mujer que causare un aborto o permitiere que otro se lo cause incurrirá en prisión de uno (1) a tres (3)

años. A la misma sanción estará sujeto quien, con el consentimiento de la mujer, realice conducta prevista en el inciso anterior ante la Corte Constitucional, pidiéndole que declarara que la total penalización del aborto viola la Constitución por implicar graves vulneraciones a los derechos de las mujeres (Roa M. 2006).

Catalogar el aborto como un delito no ha demostrado persuadir a las mujeres que quieren o necesitan interrumpir un embarazo. Las condiciones de ilegalidad solo llevan a desarrollar procedimientos inseguros que ponen en peligro su vida. Por tal razón, el Ministerio de Protección Social hizo esta afirmación en uno de los conceptos que envió a la Corte Constitucional: la penalización del aborto no salva fetos, pero sí mata mujeres.

La primera y más importante de todas las consecuencias de la autonomía y las libertades individuales consiste en que los asuntos que atañen sólo a la persona deben decidirlos únicamente ellas, pues de lo contrario se le arrebataría su condición ética, se la reduciría a su condición de objeto, se la cosificaría, se la convertiría en medio para los fines que por fuera de ella otros eligen (el Estado, la Iglesia, grupos de la sociedad civil organizada, la familia, etc.).

La Constitución de 1991 reconoce la autonomía de la persona. La decisión de una mujer de interrumpir un embarazo no deseado tiene que ver con su integridad y con la libertad de decidir sobre su propio cuerpo. La total penalización del aborto viola los derechos fundamentales a la dignidad, a la autonomía reproductiva y al libre desarrollo de la personalidad, a la igualdad y a estar libre de discriminación, a la vida, a la salud y a la integridad, a estar libre de tratos crueles, inhumanos y degradantes, así como a la libertad de cultos y de conciencia.

La estrategia del grupo se centró en varias aristas: lo jurídico específicamente apoyado con campañas en los medios masivos de comunicación y sobre todo en la articulación de redes, nuevas modalidades de los movimientos sociales, donde participaron en diferentes espacios todos los actores y grupos sociales que se sintieran identificados con la demanda.

Finalmente la Corte Constitucional se expidió el 10 de mayo del 2006 sobre la despenalización del aborto en tres casos especiales. No se incurrirá en

delito cuando la continuación del embarazo constituye peligro para la vida o salud a la mujer y este dictamen esté certificado por un médico; cuando exista grave malformación en el feto que haga inviable la vida de la madre y cuando el embarazo sea resultado de una violación denunciada, acceso carnal violento, acto sexual, inseminación artificial o transferencia de óvulo fecundado sin consentimiento. De esta manera las penas a prisión que contempla el Código Penal que oscilan entre uno y tres años para la mujer que se practique el aborto, y de cuatro a 10 años para quien cause el aborto sin consentimiento quedan eliminadas en los casos mencionados.

De igual manera, la Corte declaró inexecutable la expresión o de mujer de 14 años, consagrada en el artículo 123 de Código Penal que destaca el aborto sin consentimiento que se puede causar en una menor de 14 años. Similar decisión adoptó frente al artículo 124 del Código Penal que establece reducción en las penas cuando el aborto se practica como consecuencia de actos sexuales sin consentimiento.

Por su parte, luego de conocer el fallo, el presidente de la República Álvaro Uribe, dijo que “el Gobierno es respetuoso de las decisiones de la Corte”. “Nos parece lamentable este fallo. Nosotros siempre hemos considerado que ninguna de estas tres razones justifica la eliminación de un niño. Seguiremos defendiendo la vida del niño, la vida de la madre, y la inmoralidad del aborto,” expreso el presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Luis Augusto Castro.

La estrategia colombiana puso el eje en la acción jurídica y el resultado positivo permite pensar en que efectivamente sea aplicada la histórica decisión de la Corte. A once años de la determinación efectivamente ha permitido avanzar en el acceso por causales pero sigue aún pendiente la legalización.

IV. Algunas consideraciones generales

Las luchas por el derecho al aborto legal han recorrido caminos diferentes, en los países centrales y en la región latinoamericana. Sin embargo el movimiento de mujeres ha sido un actor ineludible, y en algunos casos, único en el reclamo incesante de esta demanda que se articula sobre la base de pensar la lógica del poder aplicada sobre el cuerpo de las mujeres como un terreno de lucha.

La negación de este derecho constituye un acto de violencia sobre el cuerpo de las mujeres. La imposibilidad de decidir sobre las pautas reproductivas sugiere un cercenamiento a los proyectos de vida, al ejercicio pleno de la libertad. Numerosas investigaciones sugieren el plus de violencia que es aplicado sobre las mujeres en innumerables situaciones. La imposibilidad de acceder en condiciones seguras a un aborto se inscribe en esa lógica, por el riesgo de vida y el daño subjetivo que implica la situación de clandestinidad.

No hay ejercicio de los derechos humanos sin la posibilidad de decidir libremente sobre el cuerpo del mismo modo que no hay libertad sobre el cuerpo si no son consolidados los derechos sociales, económicos, políticos y culturales que lo hacen posible. Por otro lado, se trata de una situación injusta lo que implica violentar la buena vida, como acuñaran los clásicos de la filosofía, de cada una de las mujeres que se ven sometidas a estrategias complejas y acciones arbitrarias para poder llevar a cabo sus decisiones.

La demanda por los derechos sexuales y reproductivos sugieren, como bien refieren Sonia Correa y Rosalind Petchesky (1994), condiciones habilitantes para ser ejercidos. En los países de la región esto implica una lucha política descentrada del sujeto mujer para situarlo en el concepto de ciudadano/a que involucra luchas por demandas económicas y sociales que no son posibles para el conjunto de la ciudadanía “igual” en condiciones de crisis extrema. Esto sugiere, como lo refiere Rebecca Cook (citado en Rodríguez M, 1997) el criterio de inescindibilidad de los derechos: no existen de primer y segundo orden, sino que todos ellos deben ser conseguidos, como derechos humanos, en un mismo proceso de ciudadanía.

Muchas veces se ha explicitado que entre derechos iguales o equivalentes decide la violencia. Esto es muy claro en la situación del aborto cuando se contraponen el derecho del por nacer al derecho de la madre: la imposibilidad de formular consensos queda de manifiesto cuando se interpela en igual nivel (interpelación moral) a sujetos de derechos claramente diferenciales.

Las luchas por la legalización del aborto asumieron el carácter de defensa de la vida de las mujeres, para las que – dadas las condiciones en que se lo practicaban – podía significar la muerte,

la enfermedad crónica y la sanción legal. Los movimientos por la legalización del aborto estuvieron asociados permanentemente a la legalización de la anticoncepción, ya que el aborto era uno de los métodos más utilizados para regular la fecundidad. “Anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir” sintetiza la asociación indisoluble de la demanda y la lucha que sitúa a las mujeres en un punto de profunda conflictividad a la hora de decidir sobre su propio cuerpo.

Rosalind Petchesky (1997) plantea que las feministas transformaron el discurso del aborto en un “concepto mucho más amplio que denota el derecho humano de las mujeres a la autodeterminación sobre su propia fertilidad, maternidad y los usos de sus cuerpos: métodos seguros y servicios de buena calidad”. El ejercicio de un derecho no es exclusivamente una decisión individual aislada, sino que existen ciertos factores que condicionan dicho ejercicio, tales como la situación socioeconómica, las legitimaciones sociales, culturales e institucionales acerca de la reproducción (Durand y Gutiérrez, 1998).

En la región latinoamericana, como fue desarrollado anteriormente, las luchas por el aborto legal han tenido momentos de auges y otros de profundo retroceso. En general acompañan los vaivenes de la política y la posibilidad de incrementar el ejercicio de la ciudadanía.

El eje del debate se centró entre quienes consideran que no se puede intervenir artificialmente para poner fin a una vida embrionaria y quienes consideran que en determinadas circunstancias la intervención está plenamente justificada. Por otro lado, la interpretación del feto como un sujeto moral desde el mismo momento de la concepción o la idea de que un sujeto es una “construcción” que incluye lo biológico, lo social, lo moral y la decisión acerca de cómo, cuándo y en qué condiciones (subjetivas y materiales) tener un hijo. La denominación “hijo/a” implica un acto de decisión voluntaria y de adopción por parte de una mujer que decide transformarse en madre. La interpretación del movimiento de mujeres localiza el debate en el “cuerpo de la mujer”, tradicional espacio de ejercicio del poder patriarcal, privilegiando su condición de personas (sobre la carencia de la misma en el feto) y reinstalando la autonomía de aquéllas al plantear el derecho fundamental a decidir sobre su propio cuerpo.

En eso consiste la diferencia en la interpretación del “Derecho a la vida”, todos están a favor de la vida, la cuestión reside en debatir acerca de que “vida” se está hablando. Estas diferencias, de neto corte fundamentalista en el caso de la Iglesia Católica, han llevado a debates virulentos y en muchos contextos culturales a enfrentamientos violentos.

Este punto instala un debate crucial con la Iglesia Católica, que es la pregunta de cómo es posible pasar, aceptando el argumento católico, del reconocimiento de la vitalidad del feto, en tanto que embrión de persona, a la tesis que el feto es, efectivamente una persona lo que supone una afirmación moral que no se condice con el reconocimiento de la vida del por nacer (Fernández Buey, 2000). De aquí se deriva uno de los argumentos fuertes del movimiento de mujeres no se puede imponer “jurídicamente a todos su propia ley moral” (Fernández Buey, 2000).

El aborto es el derecho a decidir sobre el propio cuerpo en total libertad implicando mucho más que el hecho de interrumpir un proceso de gestación: significa recuperar el cuerpo de las mujeres para su autonomía y hacer justicia en un modelo democrático que supone la inclusión.

Los derechos son expresión de las prácticas sociales y a su vez las prácticas van delineando identidades que se transforman en quienes demandan titularidad de derechos al Estado. Es un conjunto discursivo que marca los límites de lo bueno y lo malo, lo que hace a una sociedad “justa” o no, lo que respeta o viola la dignidad y la integridad de las personas. Es en última instancia el discurso que “regula” las relaciones sociedad civil y Estado (Figueroa, 2000).

Los casos elegidos intentan ser paradigmáticos de diferentes estrategias. Sin embargo observamos que contienen algunos elementos en común: se inician en los períodos de democratización, están al vaivén de las intervenciones de la iglesia católica y los grupos conservadores, son liderados por el movimiento de mujeres y en algunos casos articulan alianzas con otros movimientos o grupos sociales, establecen estrategias variadas en función de las condiciones de posibilidad del momento histórico de cada país en relación al Poder Ejecutivo, al legislativo y al Judicial.

¿Qué significaciones tiene el aborto en el contexto político/social para que se exprese tan compacta resistencia?

El aborto re significa el empoderamiento de las mujeres y pone en crisis la idea heteropatriarcal de la maternidad como destino para ellas. Es un acontecimiento, que sucede en el cuerpo y que pone en tensión múltiples y complejas decisiones. Si bien el embarazo no buscado significa una situación crítica que compromete la subjetividad, suponer que la interrupción del mismo afecta de manera irreversible la vida de las mujeres es una simplificación: a veces resulta traumática y otras (la mayoría) un alivio frente a una situación inesperada.

Las luchas por el aborto legal se inscriben dentro de ese orden subversivo que revierte la lógica patriarcal. Poder y sexualidad atraviesan las prácticas y las reflexiones sobre el género y aun son percibidos como los “bárbaros” del poeta Konstantin Kavafis que, si bien están riesgadamente al acecho, pueden servir para articular sentidos al pensamiento progresista. Acerca de estos riesgos la teoría de los géneros y las luchas de los movimientos de mujeres y feministas proveen algunos elementos de vigilancia permanente.

Bibliografía

- ABRACINSKAS, Lilian. Alejandra López Gómez (2006). “Análisis feminista del debate social sobre el aborto en Uruguay. Un tema de agenda democrática” en Checa S. (comp.) *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad* (Buenos Aires, Paidós).
- ANZORENA C. y ZURBRIGGEN R. (2013). “Trazos de una experiencia de articulación federal y plural por la autonomía de las mujeres: la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en Argentina”. En Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*, (Buenos Aires, Editorial Herramienta).
- BALTAZAR da Rocha, María Isabel. ROSTAGNOL, Susana. GUTIÉRREZ, María Alicia (2009). “Aborto y Parlamento: un estudio sobre Brasil, Uruguay y Argentina”. En *Revista Brasileira de Estudos de População*, Vol.26, Nº 2, pp.219-236, Sao Paulo, Julio/ Diciembre.
- BARZELATTO, Jose. FAÚNDES, Anibal (2005). *El drama del aborto. En busca de un consenso* (Bogotá, Tercer Mundo Editores).
- CORREAS. PETCHESKY, Rosalind (1994). “Reproductive and Sexual Rights: a feminist perspective”. En: Sen, G., Germain A. Y Chen, L.C., eds., *Population Policies Reconsidered Health, Empowerment and Rights* (Boston Harvard University Press).
- CHANETON, July. VACAREZZA, Nayla (2011). *La intemperie y lo intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones* (Buenos Aires, Marea Editorial).
- CHECA, Susana. ROSENBERG, Martha (1996). *Aborto hospitalizado. Una cuestión de derechos reproductivos* (Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto).
- CHIAROTTI, Susana. (1997). “El embarazo forzado y el aborto terapéutico en el marco de los derechos humanos.” En: *Aborto No Punible* (Buenos Aires, Foro por los Derechos Reproductivos).
- DURAND, Teresa. GUTIÉRREZ, María Alicia (1998). “Tras las huellas de un provenir incierto: del aborto a los derechos sexuales y reproductivos”. En: *Avances en la investigación social en salud reproductiva y sexualidad* (Buenos Aires, AEPA, CEDES, CENEP).
- FEDIRICI, Silvia. (2011) *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (Buenos Aires, Editorial Tinta Limón).
- FERNÁNDEZ, Buey. (2000). *Ética y Filosofía política* (Barcelona, Edicions Bellaterra).
- FIGUEROA, Guíllerm. (2001). *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. (México, Programa Universitario de Investigación en Salud, PUEG).
- GUTIÉRREZ, María Alicia. ROSTAGNOL, Susana (2013). “¿Cuerpo ausente u omnipresente? Demandas y debates en torno al aborto en Argentina y Uruguay”. En: Muñiz García, Elsa y List Reyes, Mauricio (Coord.), *Memorias del VI Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades “El Cuerpo Descifrado”, La ciencia y la tecnología en las prácticas corporales*, pp.1328-1342, (México DF, Universidad Autónoma Metropolitana).
- GUTIÉRREZ, María Alicia (2003). “Silencios y susurros: la cuestión de la anticoncepción y el aborto”. En: *Revista Jurídica Universidad Interamericana de Puerto Rico. Facultad de Derecho* (San Juan de Puerto Rico, Vol. XXXVIII, Número 1, Septiembre/Diciembre).
- PETCHESKY, Rosalind. (1997). “Power and Pleasure Go Together-Brazen Proposals for a New Millenium” (Londres, Reproductive Health Matters,10).
- POSADAS, Carmen (2004). “Derechos sexuales y reproductivos en Colombia: abrirse paso entre las fuerzas fundamentalistas, las violencias y la guerra”. En: *Diálogos Sur- Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú* (Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano).

PRECIADO, Paul. (2008). *Testo Yonqui* (Madrid, Ed Espasa Calpe).

ROA, Mónica (2006). “**El proyecto LAICIA (Litigio de Alto Impacto en Colombia: la Inconstitucionalidad del aborto)**”. En: Checa S. (comp.) *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad* (Buenos Aires, Paidós).

RODRIGUEZ, Marcela. (1997). “**La situación legal de los derechos sexuales y reproductivos en Argentina**”. En: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Propuestas para la promoción de los derechos sexuales y reproductivos*. (Buenos Aires, Foro por los Derechos Reproductivos).

SANSEVIERO, Rafael (2003). *Condena, tolerancia y negación. El aborto en Uruguay*. (Montevideo, Centro Internacional e información para la paz).

VALCUENDE del Río, José María. (2006) “**De la heterosexualidad a la ciudadanía**”. AIBR Revista de Antropología Iberoamericana, *Ed. Electrónica* Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero Pp. 125-142 (Madrid, Antropólogos Iberoamericanos en Red).

DATA DE SUBMISSÃO: 13/09/2016

DATA DE ACEITE: 09/10/2016

MEMÓRIA, SENILIDADE E MUSEU: O CASO DO MUSEU HISTÓRICO DE MORRO REDONDO-RS

MEMORY, SENILITY AND MUSEUM: THE CASE OF MUSEU HISTÓRICO DE MORRO REDONDO-RS

Gabriela Ramos Figurelli*

Diego Lemos Ribeiro**

Andréa Cunha Messias***

RESUMO

O processo de envelhecimento é inevitável e universal. O que parece incomum, no entanto, especialmente em sociedades ocidentais, é a percepção do papel que pode assumir a memória dos idosos como referência basilar para vida em sociedade. Por serem escassos os relatos de ações museológicas que envolvam pessoas idosas, e ao atentar para o papel da museologia na discussão da senilidade, o presente ensaio busca expor as primeiras experiências orientadas aos senis, desenvolvidas pelo Museu Histórico de Morro Redondo, no Rio Grande do Sul (BR). Conjuntamente à descrição das ações, o ensaio propõe-se a refletir sobre memória, velhice, identidade, museu, senilidade, patrimônio, protagonismo e vida, provocando questionamentos sobre as perspectivas teórico-metodológicas da museologia.

Palavras-chave: Museu. Idoso. Senilidade. Memória. Comunidade.

ABSTRACT

The aging process is inevitable and universal. What seems unusual, however, especially in Western societies, is the perception of the role that the memory of the elderly can assume as a basic reference for social life. Because they are scarce reports of museological actions involving older people and reflect on the role of museology in the senility discussion, this paper exposes the first experiences aimed to senile, developed by Museu Histórico de Morro Redondo. In conjunction with the description of the actions, the article proposes to reflect on memory, old age, identity, museum, senility, heritage, protagonism and life, leading to questions about the theoretical and methodological perspectives of museology.

Keywords: Museum. Elderly. Senility. Memory. Community.

* Bibliotecária, doutora em Museologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Lisboa), pesquisadora e professora visitante desta Universidade.

** Museólogo, doutor em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (USP), Professor Adjunto do Curso de Museologia da Universidade Federal de Pelotas e coordenador do Projeto de Extensão “Museu Morro-Redondense: espaço de memórias e identidades”.

*** Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Santa Cruz (BA), graduanda do Bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Pelotas (RS) e voluntária no Projeto de Extensão “Museu Morro-Redondense: espaço de memórias e identidades”.

Nós somos o que lembramos e o que contamos sobre nós. E para contar sobre nós, precisamos fazê-lo coletivamente, compartilhando vivências e experiências, tornando nossa memória relacional com o espaço, com outras pessoas, com outros tempos. No entanto, contrariamente a este entendimento, em nossa sociedade ocidental, à medida que atingimos a velhice, deixamos de ser escutados, numa demonstração de desvalorização das experiências de vida. Assumindo que o museu tem compromisso com a memória, seria este então o cenário oportuno para proporcionar falas e escutas que fortalecem o patrimônio de cada um de nós, o que significaria dizer que, quando damos ouvidos e autonomia aos idosos, celebramos a vida.

A partir dessas considerações, o presente ensaio propõe-se a refletir sobre o papel da museologia na senilidade, justamente por entender que pensar em museu é pensar em gente e que as ações museais tem um único endereço: a preservação de pessoas. Tendo como objetivo discutir o impacto da relação idoso, memória e museu, assumindo o potencial existente no espaço museológico para seu uso terapêutico junto às pessoas idosas e, pelo seu caráter exploratório, o ensaio abre campo para a reflexão interdisciplinar. Reúne considerações e questionamentos que versam sobre memória, velhice, identidade, museu, senilidade, patrimônio, protagonismo e vida. Questionamentos estes que deram origem às ações museológicas que buscam potencializar a rememoração de experiências individuais e afetivas de um grupo de idosos, evidenciando os possíveis benefícios trazidos para a saúde mental destes. Ações museológicas que alimentam o pensamento e estimulam novos questionamentos e novas práticas, reflexos de uma museologia mais humanitária, comprometida e focada no ser humano.

Memória, senilidade e vida

O campo da museologia tem hoje um irrigado e fértil terreno para discutir o papel dos museus na contemporaneidade. As abordagens, concepções, filiações teóricas e laços interdisciplinares são tantos, que parece uma via-crúcis confeccionar uma cartografia fiel da área em toda sua complexidade, extensões e invasões aduaneiras. Seria, valendo-se do eufemismo, no mínimo audacioso circunscrever o campo em um breve ensaio; mas arriscamos voltar às bases para

cotejar o óbvio, de sorte a colocá-lo em contexto com as questões que tangenciam a memória e a senilidade.

Parece-nos elementar e irrefutável que o museu (o “logos” e não a “grafia”) tem compromisso com a memória social. Inconteste também é o interesse em salvaguardar referências patrimoniais, em suas mais distintas manifestações – material, imaterial, móvel ou imóvel. A área ocupa-se, igualmente, e tecendo as duas considerações acima, em compreender a relação entre as pessoas (atores sociais), o objeto (referências patrimoniais/gatilhos de memórias) em um cenário (contexto de ação). Embora ocioso para muitos profissionais de museus, parece-nos relevante demarcar esse campo de pensamento e ação.

Mas, menos elementar é a seguinte questão: a quem serve essas ações preservacionistas? Às pessoas. Em termo, pensar museu é pensar em gente. Não trata-se de um discurso iconoclasta, como uma ode às coleções confiadas aos museus. Trata-se, sim, de contestar a ideia, que ainda paira sob a cabeça de muitos profissionais de museus, de que o sentido de preservar repousa nos objetos (em sua dimensão física). A práxis e o pensamento museológico não são um fim em si mesmo. Necessário é, nesse sentido, fincar uma estaca fundamental: as ações museais tem um único endereço, que é a preservação de pessoas.

Quando colocamos em perspectiva o termo “pessoas”, “gente”, interessa-nos, no escopo deste artigo, compreender a relação entre pessoas idosas e a memória, para em seguida colocar esses conceitos na mesma trama do campo museológico.

Do ponto de vista fisiológico, a memória pode ser compreendida como uma faculdade biológica construída neurologicamente, tendo como matriz a experiência. São as experiências que, de algum modo, são armazenadas no sistema nervoso complexo do ser humano. (IZQUIERDO, 1989). A memória e o aprendizado, em última análise, guardariam função vital no indivíduo, na medida em que é por esta conjugação que “aprendemos a caminhar, pensar, amar, imaginar, criar, fazer atos-motores ou ideativos simples e complexos, etc.; e nossa vida depende de que nos lembremos de tudo isso. (IZQUIERDO, 1989).

Ainda para o autor, o acervo de memórias registradas no cognitivo faz com que sejamos um ser para qual não existe outro idêntico. Abre-se campo, portanto, para pensarmos que a formação do indivíduo, para si e socialmente, dá-se por intermédio da

memória. Dito de outra forma, “o passado, nossas memórias, nossos esquecimentos voluntários, não só nos dizem quem somos, como também nos permitem projetar o futuro; isto é, nos dizem quem podemos ser”. (IZQUIERDO, 2011, p.11).

Por esse viés, a memória pode ser considerada como os fios com os quais os indivíduos e as identidades são tecidos juntos, ao mesmo tempo que os projeta e os molda em teias sociais mais complexas. Amamos, criamos, pensamos, em suma, vivemos, porque lembramos e narramos quem somos, ou quem gostaríamos de ser. Obliterar ou simplesmente negligenciar a saúde mnemônica implica em risco de vida – a perda da alma – mesmo que o corpo continue pulsando. Os museus, como lugares de celebração da memória, seriam, por esse turno, lugares de homenagem à vida, e não receptáculo da morte.

O conceito de memória pode ser deslocado, na mesma medida, para o contexto da memória coletiva. Desta mirada, Halbwachs (1990) compreende a memória como fenômeno social, mesmo porque o sujeito nunca está sozinho. Essa afirmativa nos faz pensar que a construção do indivíduo só pode ser compreendida em contexto, de um prisma relacional, indissociável, portanto, das expressões culturais. Permite-nos pensar, também, que a construção, reconstrução e evocação das memórias e a própria arquitetura das narrativas, ganham sentido quando realizadas em comunhão com outras pessoas, em sinergia com suas extensões materiais e simbólicas (cultura material), inseridas em um cenário propício para este fim. O exercício da memória, assim, ganha potência ao ser trabalhada de forma solidária.

Quando entram na senilidade, as pessoas tendem ao afastamento, à exclusão dos processos sociais, gerando forte reflexo na (re)formatação das identidades. Esse processo de destacamento das teias sociais pode ser resultado de múltiplos fatores: o caráter descartável que assume o idoso quando pensamos a liquidez da modernidade (BAUMAN, 2001), fatores ligados à saúde física e mental (em especial os fatores degenerativos da cognição), questões associadas à baixa renda e escolaridade, dentre outros aspectos que estão amalgamados nesse quadro. As rotas de reversibilidade desse cenário é essencialmente interdisciplinar, anelando múltiplas áreas da saúde, além de áreas já clássicas que tratam da senilidade, como a assistência social.

A questão da identidade do idoso quando observada pela ótica da memória ganha renovada acepção. Do prisma sócio-antropológico aceitamos que a memória transpassa a questão objetiva (do hardware) e a própria ludicidade, embora encontre apoio ambos. Concordamos com Bosi (1994) quando afirma que “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho” (BOSI, 1994, p.55). Segue a autora: “A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (BOSI, 1994, p.55). O trabalho de memória na velhice desempenha, portanto, distinta função social. E sendo os museus lugares que por excelência animam os “materiais” que são postos à nossa disposição no presente, essas reminiscências musealizadas “[...] são passados importantes que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida, à medida que o tempo passa, e para que exista maior consonância entre identidades passadas e presentes”. (THOMSON, 1997, p. 57).

E qual papel pode ter a museologia na discussão da senilidade? Depende. Se permanecermos focado nos objetos, pouco. Se assumirmos a dita função social e humanitária da área, como agenciadores de memórias e patrimônios, muito. A ação museológica deve ser canalizada e orientada às pessoas, e na perspectiva deste ensaio, aos idosos, para que dessa forma possam explorar novas identidades e buscar se relacionar de forma mais frutífera com os jovens e outros idosos. Esse trabalho de memória, tendo como cenário o museu, tem a potência de tirá-los do isolamento mesmo quando cercado de pessoas; do silêncio mesmo quando estão em um lugar de múltiplas vozes; e, por este turno, tirá-los da morte mesmo que cercados de vida.

A rigor, a função da memória no campo museológico assume função vital, no sentido estrito da palavra. Em outros termos, memória é vida. Por associação, se os museus encontram sentido na preservação da memória, o que se preserva na relação entre objeto (bens culturais) e o ser humano (sujeito social) é a própria vida. Não se trata de jogo de palavras ou verborragia: queremos dizer, nesses termos, que o museu tem responsabilidade de salvaguardar a vida humana.

Fazendo um necessário exercício de aproximação e afastamento, destacamos algumas questões que

se fazem necessárias: 1. o campo da museologia ganha sentido humanista e terapêutico quando oferecemos a oportunidade de escuta e estímulo ao trabalho de memória; 2. a museologia deve reorientar seus esforços no sentido de transpor os objetos para alcançar as pessoas “de carne e osso”, observando o sentido político e social da memória; 3. o fato museal é um fenômeno essencialmente mnemônico e cultural, que se manifesta na relação entre os sujeitos e os bens (cultura material), e é tecido na malha da comunicação social.

Memória, museu e terapia

Perceber os idosos como fontes de informação e conhecimento fundamentais para a sociedade, tendo as suas memórias como referenciais basilares da vida em comunidade, e suas histórias de vida como patrimônio imaterial local, é reconhecer a relevância de envolvê-los no processo museológico, valorizando a experiência, os saberes, a vida, respeitando o processo - natural, gradativo e contínuo - de envelhecimento a que todo ser humano está exposto. Promover o trabalho com memórias que revelem a identidade dos idosos e contribuam para a compreensão do patrimônio cultural é colaborar para a valorização do humano na questão patrimonial.

No entanto, são escassos os relatos de ações museológicas que envolvam pessoas idosas, especialmente aquelas que apresentam características de senilidade. E em menor número, quase raros, são os estudos que se propõem a discutir o impacto da relação idoso, senilidade, memória e museu, tendo o espaço museológico enquanto uso terapêutico para este grupo específico.

A literatura médica caracteriza a senilidade como um processo natural de envelhecimento manifestado em pessoas idosas que apresentam alterações no sistema neurológico, cardiovascular, respiratório, urinário, imunológico, motor, sendo acompanhado de uma desorganização mental que provoca limitações em decorrência da perda de memória - sendo a Doença de Alzheimer apenas uma das causas. Como tratamento coadjuvante da senilidade, a literatura médica concorda que a utilização de atividades simples para estimular a memória - o diálogo frequente, a visualização de fotografias e de imagens de vídeo nas quais o paciente é estimulado a trabalhar as informações no

cérebro - podem ser bastante significativas para esmaecer (ou controlar) esses sintomas.

Pesquisas que investigam memória em idosos evidenciam o grande potencial que a rememoração de lembranças, a ativação de memórias, podem ter para a saúde mental dos idosos (BEZERRA; LEBEDERFF, 2013). No mesmo sentido, diversos profissionais que estudam o fenômeno de formação da memória individual demonstram que perdas de memória causam perda do sentimento de identidade pessoal, já que é difícil distinguir memória e identidade. Outro aspecto comentado pelos estudiosos do assunto, diz respeito à atuação da memória como mecanismo de reforço ou de enfraquecimento do sentimento de identidade - conforme explana o antropólogo Joël Candau (2009),

“Em caso de perda de memória, é um pouco de nós mesmos que acreditamos perder. Quando nossa memória se torna irremediavelmente falha, sob suas formas individuais tal como problemas mnésicos severos associados às doenças neurodegenerativas (mal de Alzheimer, Huntington, Parkinson), ou sob formas coletivas que se crê legítimas, a amnésia é então acompanhada de um sentimento de perda de identidade (pessoal ou coletiva). Há, poderíamos dizer, uma perda da essência ou mais exatamente, a representação (pessoal ou coletiva) de uma perda da essência”. (CANDAU, 2009, p. 46)

Ao pensar a respeito dos resultados negativos que a perda da memória costuma provocar aos senis e buscar referências sobre os benefícios trazidos pela visitação a museus para pacientes portadores da Doença de Alzheimer, obteve-se a informação de que a visitação aos museus pode retardar o desenvolvimento da doença, conforme afirma o diretor do Centro de Medicina do Envelhecimento da Universidade Católica de Roma, Roberto Bernabei (2011):

“Levar os pacientes a locais onde se mostra a beleza é também uma maneira de comunicar ao doente que ele não está segregado e que embora sua mente vacile, pode continuar sua vida” (BERNABEI, 2011).

Também direcionado aos portadores da Doença de Alzheimer e seus cuidadores, o Museo Etnológico na cidade de Ribadavia, na Espanha, oficializou em 2006 o projeto ‘Lembrar no Museu’. Um conjunto de ações que parte das motivações e interesses dos participantes, buscando traçar relações entre suas memórias e as coleções do Museu, num processo

gradual de respeito ao tempo de cada um, tendo o cuidado para que as recordações não sejam traumáticas. Trabalhando diversos elementos e temas, muitos deles trazidos pelos próprios participantes, numa valorização à diversidade dos sentidos e patrimônios, o Museu acredita que:

“El poder de evocación de determinados objetos ligados a oficios en vías de extinción, podía tener un importante valor terapéutico. Estos elementos debían provocar los sentidos y desde esa provocación se deberían recordar experiencias de vida. Todo ello unido también al intento de buscar nuevos campos de socialización y un respiro familiar para los enfermos y sus cuidadores.” (ARMADA, 2006, p. 110)

Outro importante contributo para esta reflexão chega através da Psicologia. Diversos são os estudos que analisam o impacto da terapia de reminiscência quando utilizada junto a grupos de idosos que apresentam sinais de senilidade. A reminiscência, enquanto estratégia estruturada de intervenção na velhice, consiste num processo psicológico de recuperação de experiências pessoais, vividas no passado que são utilizadas para fins terapêuticos (LOPES; AFONSO; RIBEIRO, 2014). Um processo mental que se constitui na evocação de acontecimentos localizados no passado e implica na recuperação de memórias autobiográficas significativas dos envolvidos.

Em revisão de literatura organizada por Lopes, Afonso e Ribeiro (2014) os investigadores localizaram 28 estudos que analisaram o impacto das intervenções de reminiscência junto aos idosos. Dentre os dados mais expressivos dos estudos, destaca-se que o impacto da reminiscência ao nível do comportamento, analisado em 16 estudos, indicou melhorias comportamentais em 11 investigações, tais como a diminuição do distúrbio social, a apatia, o aumento da participação ativa, da participação social, da ingestão de alimento e da concentração e atenção. Relativo ao humor, o impacto da terapia de reminiscência foi verificado em 6 estudos, sendo que 3 investigações constataram melhoria significativa desta variável após o uso de reminiscência. A dimensão comunicacional foi analisada em 5 estudos, sendo que 4 destes apontaram avanços na comunicação, nomeadamente ao nível da comunicação não-verbal e da interação pessoal, além de melhorias significativas ao nível da

linguagem, mais especificamente na fluência verbal (LOPES; AFONSO; RIBEIRO, 2014).

São diversos os estudiosos a enfatizar que a terapia de reminiscência ajuda a promover a auto-estima, aumentar o bem-estar e a satisfação de vida, além de prevenir o surgimento de sintomas relacionados à depressão (WANG, HSU, CHENG, 2005; ARKOFF, MEREDITH, DUBANOSKI, 2004; CAPPELIEZ, O'ROURKE, CHAUDHURY, 2005; LIN et al, 2003; JONES, BECK-LITTLE, 2002 apud GONÇALVES, ALBUQUERQUE, MARTÍN, 2008). Informações que caracterizam a terapia de reminiscência como uma ferramenta útil para trabalhar com idosos, uma vez que promove competências para lidar com o cotidiano, proporcionando fundamentos para intervenções comunitárias, favorecendo o bem-estar e a qualidade de vida dos idosos (GONÇALVES, ALBUQUERQUE, MARTÍN, 2008).

As informações apresentadas sugerem um impacto positivo da terapia de reminiscência quando utilizada junto aos idosos, guardados os devidos cuidados em sua utilização. Contudo, Lopes, Afonso e Ribeiro (2014) destacam a falta de investigações metodologicamente consistentes, com estudos experimentais, amostras alargadas, critérios de inclusão definidos e desenhos longitudinais que permitam conclusões consistentes sobre os efeitos desta intervenção (LOPES; AFONSO; RIBEIRO, 2014). Um fato que não invalida a reflexão que se propõe sobre a fecunda relação entre idosos, memórias e museus. Reflexão que sugere o desenvolvimento de ações que estimulem a recordação, na valorização das experiências vividas, das emoções sentidas, dos saberes construídos, das histórias afetivas, das relações significativas e que reforçam a ideia do sujeito como agente da memória, produtor de cultura e conhecimento. Ações que também promovem a interação de um grupo, em que seja estimulada a participação, a partilha, a socialização, a sensação de acolhimento e pertencimento e que ressalta o entendimento do indivíduo como ator social que influencia o seu meio. O relato que se segue pretende ilustrar estas reflexões e promover outras tantas que vão ao encontro de atuações museológicas que buscam, sobretudo, oferecer momento de escuta e estímulo ao trabalho de memória visando salvaguardar a vida.

Memória, idosos e protagonismo

No intuito de desenvolver ações que potencializem a rememoração de experiências individuais e afetivas através da partilha e socialização das memórias, o café é posto na mesa. E por iniciativa dos próprios protagonistas. A ação intitulada ‘Café com Memórias’ é uma das diversas atividades promovidas pelo Museu Histórico de Morro Redondo (MHMR) que deseja aproximar o museu da comunidade e impulsionar o protagonismo dos atores-sociais locais. Esta atividade, especificamente, pretende contribuir para o bem estar dos moradores idosos, através de momentos que os reúnam para compartilhar suas experiências de vida relacionadas com a história do município de Morro Redondo, e assim valorizar suas trajetórias de vida enquanto patrimônio desta comunidade.

Promovido pela parceria entre o Museu Histórico de Morro Redondo (MHMR), com o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), o Conselho Municipal de Idosos, a Associação de Aposentados, a Associação Amigos da Cultura e o Projeto de Extensão ‘Museu Morro-Redondense: espaço de memórias e identidades’ vinculado ao Curso de Museologia da Universidade Federal de Pelotas; a ação ganha força e forma a partir da adesão do grupo de idosos. Esta adesão, manifestada no engajamento, nas sugestões e contribuições que dão o tom na organização dos encontros, revela a apropriação da iniciativa por parte dos participantes e sinaliza o protagonismo pretendido com esta ação.

Situado no sul do Rio Grande do Sul, o município de Morro Redondo tem sua população constituída por aproximadamente 6.227 pessoas, distribuída em uma área de 244,64km² e apresenta densidade demográfica equivalente a 25,45 hab/km² (IBGE, 2015). Formada por diversos grupos, a população atual reúne descendentes dos índios guaranis, quilombolas, açorianos, pomeranos e italianos que se dedicam majoritariamente à agricultura familiar e indústria de beneficiamento de alimentos.

Os dados do último censo, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), revelam que em 2010 a população idosa em Morro Redondo era composta por 596 pessoas do sexo masculino e 709 do sexo feminino, perfazendo, naquele ano, um total 1305 idosos residentes no município, correspondendo a 20,96% da população local. Esse

índice ressalta a necessidade, a pertinência e a oportunidade do Museu Histórico de Morro Redondo planejar e desenvolver ações voltadas a esse público.

Assim, considerando a importância da comunidade idosa no contexto local, surge o questionamento que movimenta todo esse processo: como o Museu pode assegurar acessibilidade a estes sujeitos? Levando em consideração que o foco das ações do presente artigo não está centrado na acessibilidade física - tendo em vista que a mesma já está prevista no projeto de reformulação do espaço físico da Instituição -, mas sim na acessibilidade cognitiva e atitudinal deste público, buscam-se estratégias capazes de fortalecer a memória e potencializar nos sujeitos da ação a sensação de acolhimento e, conseqüentemente, contribuir para a elevação da autoestima tão prejudicada nos quadros de perdas de memória e frequentemente observada na população senil.

Esta oportunidade de atuação junto à população idosa da cidade encontra ressonância na própria iniciativa de criação do Museu, bem como na constituição do seu acervo museológico. Os moradores desejavam criar um museu comunitário no município de Morro Redondo que pudesse exibir e salvaguardar objetos de uso cotidiano presentes no lar, no trabalho e no lazer dos indivíduos e que fossem portadores de significados para a memória histórica local (MANKE, 2004). Com base nestas motivações, o Museu Histórico de Morro Redondo foi criado por iniciativa de três senhores, conforme afirma Lautenschlager ([et al.], 2012):

“Os primeiros passos do Museu, (...) tem como protagonistas, sobretudo, três moradores da cidade: Osmar Franchini, Ervino Büttow e Antônio Reinhardt. De forma pioneira, sensibilizados com as questões patrimoniais, estes senhores iniciaram um processo de sensibilização da população local no sentido de ressaltar a necessidade de representar a história de Morro Redondo, por intermédio de um Museu, tendo como referência objetos de uso cotidiano presentes no lar, no trabalho e no lazer. Por meio de uma solicitação na rádio local, o Sr. Osmar, na época radialista, convidou a todos os moradores do município a doarem objetos para compor o acervo do Museu. Um desses moradores foi Ervino Büttow, o qual possuía um pequeno museu em sua residência, resultando na doação de muitos objetos. A relação entre os Srs. Ervino e Osmar motivou a inserção de um terceiro integrante, Antônio Reinhardt, que culminou na composição da Associação de

Amigos da Cultura, criada no dia 30 de novembro de 2007 (LAUTNSHLAGER [et al.], 2012, p. 1).

O desejo de memória dos moradores fez com que, no ano de 2009, a Associação Amigos da Cultura buscasse o Curso de Museologia da Universidade Federal de Pelotas para firmar uma parceria no sentido de obter apoio técnico e científico, fortalecendo o olhar museológico já presente na comunidade Morro-Redondense. A partir deste convênio, o Museu passou a adotar critérios ligados à práxis museológica, respeitando e incentivando a participação da população, priorizando o diálogo com os parceiros e visitantes do Museu, buscando comunicar o valor simbólico que os objetos do acervo possuem para a comunidade.

A inauguração da exposição temporária intitulada os ‘Bailes ocorridos no Município em épocas pretéritas’ e a ‘Roda de Conversas no Museu’ foram outras duas iniciativas que tiveram os idosos como protagonistas. Essas ações, que contaram com a participação ativa dos idosos desde a concepção e planejamento até a execução final das ações, reuniram participantes de diferentes bandas locais, culminando numa apresentação musical dentro do espaço museológico. A mediação foi realizada pelos próprios idosos e causou emoção aos que participavam. Entre saberes, músicas, danças e a degustação do tradicional café colonial servido habitualmente nos antigos bailes em Morro Redondo, a partilha reuniu idosos e crianças, numa iniciativa de valorização aos costumes e vivências locais.

Legenda: Interação entre diferentes gerações, através da música



Fonte: Andréa Cunha Messias.

A interação dos idosos e senis com o público espontâneo durante esse evento demonstrou que o Museu funciona como um espaço de diálogo, de trocas e, sobretudo, de rememoração e sentimentos. A emoção refletida no semblante de um senhor senil ao tomar a esposa pela mão e bailar com ela pelo Museu, ao som da banda, assim como o momento em que este reconheceu sua imagem em uma exibição referente à ‘Caminhada da Percepção’, correndo para chamar os amigos para vê-lo, demonstra a potencialidade que os museus possuem de encantar e emocionar.

A intensa doação e o empréstimo de objetos para a montagem da exposição; o compartilhamento das memórias individuais relacionadas aos bailes e à paisagem cultural do entorno do Museu – percebida pela comunidade como patrimônio local – o olhar patrimonial que aguçou o desejo de memória dos participantes em relação à história do seu município, foram alguns dos resultados imediatos, observados no decorrer das iniciativas relatadas.

Em decorrência da constatação do elevado índice populacional de idosos no município, atrelado ao fato de um dos fundadores (e assíduo frequentador do Museu), o Sr.A.R., apresentar problemas relacionados à perda de memória ocasionada pela senilidade, as iniciativas promovidas pelo Museu Histórico de Morro Redondo assumiram a preocupação com o fortalecimento e a salvaguarda das memórias dos moradores idosos.

É oportuno relatar episódios que envolvem este senhor e que, além de justificar a realização destas iniciativas, motivam e ilustram as reflexões e compreensões reunidas neste ensaio. Em determinada ocasião, o referido senhor, ao olhar objetos do acervo museológico cuja biografia lhe era tão familiar e acessível mas que no momento atual não era mais, apontava para a própria cabeça e afirmava: “Sei que está tudo aqui dentro, em algum lugar, mas não consigo acessar” (informação verbal)¹. Para narrar a biografia dos objetos que ainda estão acessíveis em sua memória, o senhor mencionado costuma segurar os objetos expostos e encenar o seu uso, descrevendo histórias familiares, práticas comuns em outros tempo, momentos da sua infância e adolescência vivenciadas no município. A necessidade do manuseio do objeto induz à reflexão sobre a importância de permitir o toque no acervo

¹ Entrevista concedida por A.R. à Andrea Messias, em 9 de abril de 2015.

museológico em determinadas circunstâncias, como ponto de partida para a evocação e o compartilhamento de memórias que, por conseqüência, leva a questionar as práticas preservacionistas adotadas pelos museus.

A importância do acervo contido no Museu Histórico de Morro Redondo como evocador de memórias foi observada também na reação de moradores idosos durante as atividades de pesquisa que embasaram a exposição sobre os bailes ocorridos no município. Por conter objetos relativos às bandas de músicas que tocavam nos bailes ocorridos em diversas Sociedades e salões locais, a equipe do projeto de extensão iniciou uma série de entrevistas com os moradores mais idosos em suas residências. Através da coleta de depoimentos do uso das fotografias destes objetos, foi possível registrar as memórias evocadas e estimular a comunidade a montar uma exposição sobre o tema. Ao final das entrevistas, foi recorrente a manifestação feita pelo Sr. Müller, um morador aposentado:

“É muito importante vocês virem até a nossa casa buscar estas histórias. Vocês ajudaram a gente lembrar de coisas que, aparentemente, já estavam esquecidas.” (informação verbal)²

A sucessão dessas ações, promoveu a realização de atividades que contribuíssem diretamente para a rememoração de narrativas de vida e pudessem auxiliar na fixação da memória, através da vivência de momentos prazerosos oferecidos aos idosos e aos senis que moram no município. Deste modo, o primeiro “Café com Memórias” aconteceu em dezembro de 2015, quando os idosos participantes desfrutaram de uma tarde de partilha de histórias e experiências que teve como tema ‘a dificuldade de obtenção de água durante os primeiros anos de formação do município’. A escolha do tema, feita pelo grupo, serviu de pano de fundo para evocar práticas e costumes locais, como encontrar lençóis freáticos utilizando-se uma forquilha de vime e utilizar-se do ‘banho tcheco’ em que apenas as ‘partes essenciais’ eram lavadas.

Legenda: Mediação feita pelos próprios moradores



Fonte: Andréa Cunha Messias.

Dando prosseguimento aos exercícios de fortalecimento das memórias, o segundo ‘Café com Memórias’ ocorreu no dia 11 de março de 2016. Neste segundo encontro, optou-se por levar objetos do próprio acervo museológico relacionados à temática água, escolhida previamente pelos idosos. Esta opção conecta-se ao alerta de estudiosos e praticantes da terapia da reminiscência que apontam para a necessidade de haver cautela na seleção da temática abordada em grupo, uma vez que memórias evocadas remetem a contextos que tanto podem ser felizes como traumáticos.

As ações foram mediadas a partir de quatro objetos: um regador, uma roldana, um balde e um plantador de grãos. Durante as narrativas, houve grande atenção à linguagem corporal dos envolvidos e aos sinais expressos pelo grupo, bem como o acompanhamento e o desenvolvimento das conversas para intervir, caso estas se encaminhassem para contextos traumáticos. De forma espontânea e totalmente descontraída os participantes rememoraram diversos fatos que remetem a outros tempos e outras práticas. “Além de regar mudas de cebola o regador era utilizados para molhar as roupas e clareá-las. As roupas eram estendidas na grama, lado a lado, e eram regadas” (informação verbal)³. “Para clarear as roupas usava-se anil – um pó azul que deixava tudo bem branquinho. Colocava o anil na água e a água ficava azulada e com perfume gostoso. Estou até lembrando

² Entrevista concedida por B. Müller à Susan Garcia, Anderson Passos e Andrea Messias, em 15 de abril de 2015.

³ Entrevista concedida por Antonio Reinhardt à Andrea Messias, em 11 de março de 2016.

do cheiro. Nós não lavávamos roupa todos os dias” (informação verbal)⁴. “Não existia sabão em pó. Nós fazíamos o sabão em barra utilizando gordura e soda cáustica. A gordura fervia com a soda cáustica para fazermos o sabão” (informação verbal)⁵. “Fui convidado pelo Dr. Mário Tunes, um médico daqui, para construir o tanque para as pessoas pegarem água, pois tinha uma vertente maravilhosa lá. Fizemos o tanque, colocamos azulejos e torneira. A intenção era que as pessoas retirassem água de lá e levassem para as suas casas. Mas dois meses depois de construído, tinha gente tomando banho nele. Ele não fora construído para isso. Era para carregar água para as casas, pois nós não tínhamos água boa em casa. Hoje, o tanque está no meio do mato” (informação verbal)⁶.

As ações em Morro Redondo prosseguem. Acompanhadas pelas aproximações, discussões e questionamentos que se multiplicam e alimentam o fazer museológico a partir da memória dos idosos. Tendo como foco o diálogo intergeracional e o despertar do olhar patrimonial, a ‘Caminhada da Percepção’, foi realizada pela primeira vez em maio de 2015. Ao aproximar, em uma mesma ação, um grupo de alunos e um grupo de idosos a atividade obteve resultados positivos e foi repetida utilizando diferentes paisagens da Cidade.

Memória, musealização da ausência, idosos

A partir da ‘Caminhada da Percepção’, as crianças foram conduzidas pelas memórias dos idosos a um cenário imaginado, a uma realidade que era, até o momento, imperceptível ao olhar dos jovens. Pela lente dos idosos, e consubstanciados pela encenação das narrativas criadas pelos idosos, diversos estratos semânticos começaram a se tornar manifestos. Os valores, histórias e memórias que estavam em latência no espaço começaram a ser animados, no sentido que ganha vida.

“É a linguagem que engendra o invisível. Fá-lo porque permite aos indivíduos comunicarem reciprocamente os seus fantasmas, e transformar assim

num facto social a íntima convicção de ter tido um contacto com algo que jamais se encontra no campo do visível. Além disso, o simples jogo com as palavras acaba às vezes por formar enunciados que, embora compreensíveis, designam todavia algo que nunca ninguém viu. Sobretudo, a linguagem permite falar dos mortos como se estivessem vivos, dos acontecimentos passados como se fossem presentes, do longínquo como se fosse próximo, e do escondido como se fosse manifesto. Não só permite, mas obriga, ou melhor, leva inevitavelmente a fazê-lo de uma maneira absolutamente natural e espontânea. A necessidade de assegurar a comunicação linguística entre as gerações seguintes acaba por transmitir aos jovens o saber dos velhos, isto é, todo um conjunto de enunciados que falam daquilo que os jovens nunca viram e que talvez jamais verão.” (POMIAN, 1984, p.68)

A partir desta ação a própria rua em que se localiza o Museu passou a ser tratada como um ‘objeto’ em processo de musealização. Por esta lógica, uma rua-documento. Ao caminharem juntos, em um percurso que é feito diariamente por muitos alunos até a Escola, foi possível partilhar relatos, conhecer histórias, compreender significados e perceber que aquela praça, as residências, os estabelecimentos comerciais, os antigos salões de bailes, o cemitério, a Igreja e o próprio Museu carregam muitas memórias de outras gerações. Em outros termos, os jovens conseguiram calibrar a lente patrimonial, de sorte a enxergar as camadas simbólicas que subjazem nesses locais, que, sem a presença dos idosos, não seria possível apreender.

A segunda ‘Caminhada da Percepção’ aconteceu em maio de 2016, por ocasião da 14ª Semana dos Museus, na qual duas turmas de alunos provenientes da rede pública de ensino no Município tiveram a oportunidade de conhecer a Praça da Emancipação, localizada no Centro da Cidade. Utilizando o mesmo *modus operandi*, os jovens observaram a paisagem pela lente criada pelos idosos.

Após os relatos a respeito da construção da Praça Emancipação, de como era a paisagem natural no entorno, da modificação das edificações e dos lugares que só estão salvaguardados nas memórias dos idosos, as crianças puderam perceber as transformações sofridas no espaço ao longo do tempo. A inquietação das crianças em relação às mudanças na paisagem despertou a necessidade de o Museu trabalhar com

⁴ Entrevista concedida por Verônica Krause à Andrea Messias, em 11 de março de 2016.

⁵ Entrevista concedida por Gisela Ehlert à Andrea Messias, em 11 de março de 2016.

⁶ Entrevista concedida por Evaldo Thiel à Andrea Messias, em 11 de março de 2016.

a musealização da ausência, a partir da memória dos idosos.

Interessa esclarecer que este conceito, sistematizado para fins deste ensaio, assume uma semântica que se difere dos processos de musealização convencionais, geralmente associados a objetos e coisas que existem em materialidade. A título de exemplo, ao musealizar um rádio antigo, transformamos este artefato em referencial de uma realidade ausente – que pode apontar para uma família que se reunia outrora ao redor do rádio; para uma notável inovação tecnológica; para a forma como a comunicação era feita no passado, e assim por diante. A rigor, apesar de indicar um universo distante do olhar, o rádio existe em sua realidade física. Seria o invisível (subjetividade/imaginação) que se manifesta pelo referencial visível (objetividade/materialidade), seguindo a lógica de Pomian (1984). Mas como fazê-lo quando as materialidades, tal como eram, estão ausentes na paisagem, e presentes apenas no mapa cognitivo dos idosos? Neste caso, musealiza-se o invisível, o ausente, um espectro que ganha forma, contorno e peso por intermédio da performance museal. Os vazios presentes na paisagem são preenchidos com as reminiscências memoriais, mescladas aos restos de materialidades que insistem em permanecer no espaço. Esta justaposição de memórias residuais e sobras materiais, que de alguma sorte resistem ao tempo, oferece um lampejo de vida patrimonial àquilo que outrora assemelhava-se à morte. No mesmo compasso, como uma dobra no espaço-tempo, conecta o longe ao perto, o passado ao presente, os mortos à vida.

Por esta via, os alunos do 5º Ano do Colégio Nosso Senhor do Bonfim foram incentivados a pensar propostas de tornar visível o ausente. Como resultado, a turma propôs a fixação de placas em importantes lugares de memórias da Cidade de forma a comunicar aos moradores mais jovens e aos turistas as variadas camadas significativas dos locais. Uma das placas sugeridas pelas crianças diz respeito ao antigo tanque construído pelos moradores na Praça da Emancipação. O local que atualmente encontra-se em ruínas, esmaecido na paisagem, fora apresentado às crianças por idosos que, quando jovens, ajudaram a construir o tanque e utilizavam a água potável que existia no local para o próprio consumo. O tanque servia de local de socialização e também como meio manter o ofício das lavadeiras – muito difundido em épocas pretéritas.

Um cenário no qual as crianças apenas enxergavam a destruição de um patrimônio natural e de um lugar de memórias em decorrência da poluição ambiental e do abandono, foi totalmente modificado a partir da musealização da ausência ancorada nas memórias dos idosos. Na medida em que os relatos aconteciam, as crianças puderam imaginar jovens jogadores de futebol saciando a sede após a partida; ouvir lavadeiras conversando e cantando durante o seu ofício e perceber que muitos moradores carregavam a água do tanque para as suas residências. Por fim, após serem provocados, foram conduzidos a imaginar pessoas banhando-se no tanque e deixando resíduos dos piqueniques, como o início da degradação que existe atualmente no local.

Memória, musealidade e considerações

A interlocução entre museu, memória e senilidade ainda é um terreno a ser explorado, semeado e irrigado. Neste breve ensaio, de forma ainda exploratória, buscamos oferecer alguns caminhos para que essa discussão seja alargada, em uma rota necessariamente interdisciplinar. Refletir e, em especial, experimentar essa aproximação transforma o museu em um lugar onde pulsa a memória, em seu espectro social, político e humano. Contemplar os idosos nas ações museológicas implica em um movimento duplo, retroalimentado: de um lado o museu oferta a possibilidade de os idosos criarem narrativas, estimulando o trabalho de memória, e mantendo sua vitalidade; de outro, os idosos nutrem o museu com sumo vital: as informações que animam e dão sentido aos bens musealizados ou em processo de musealização. A intersubjetividade dessa troca afervora, na mesma medida, a percepção da musealidade, ou olhar museológico, que, de modo cíclico, gera novas demandas de criação de patrimônios.

Como já assinalado, os museus devem estar ocupados com a vida. Os objetos, as coisas, ganham renovado significado quando (re)conectados às teias valorativas, e (re)interpretados nos contextos em que são ou foram confeccionados, consumidos, apropriados e descartados. Em outros termos, a leitura museológica das coisas que povoam os museus devem ultrapassar sua epiderme (a manifestação material, objetiva) e invadir sua alma (campo dos significados, subjetivo). Esse exercício quando praticado com

idosos, considerando-os como fonte de conhecimento e informação, possibilita que a lente pela qual se observa as coisas ganhe potência; por essa lente é possível perceber a alma por detrás das coisas.

Ao serem observados, colocados em contexto e até manipulados – uma heresia para os mais ortodoxos – esses objetos são apropriados pelos idosos e se tornam gatilhos de memórias, por intermédio dos quais o passado encontra o presente, o corpo encontra a alma e os mortos se conectam com os vivos. Resta para os profissionais de museus compreender nesses objetos sua potência simbólica, como extensões das pessoas. Por esse viés: “Não são desse modo meros objetos. Se por um lado são classificados como partes inseparáveis de totalidades cósmicas e sociais, por outro afirmam-se como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, sejam estes indivíduos ou coletividades, estabelecendo mediações cruciais entre eles e o universo cósmico, natural e social”. (GONÇALVES, 2007, p.215).

O caminho para desvelar esse horizonte não encontra eco em dicotomias, mas na confluência de pólos que podem até parecer opostos. Nessa rota, novo e velho não divergem antagonicamente: é a partir da conjunção desses sujeitos, de forma cooperativa, que conseguimos oxigenar nossas práticas. Todo esse movimento nos faz, naturalmente, refletir sobre as perspectivas teórico-metodológicas da área. Como pensar, nesse contexto, a ideia de pesquisa e documentação colocando um objeto em cima de uma mesa fria, tentando decifrá-lo (antes que ele o devore)? Seria, à moda shakespeariana, como olhar para o crânio e esperar que ele diga o que é ou deixa de ser. Como equacionar a tensão entre preservação e uso, quando para evocar as memórias os idosos precisam manipular e sentir o objeto? Quando pensamos em transformar a rua em objeto musealizado, como ficaria a política de aquisição e conservação desse bem em processo de musealização? Para alguns, a conservação ficaria a cargo de engenheiros de trânsito; para nós, pela ação de profissionais da memória.

Referências

- ARMADA, P. I. El valor terapéutico del patrimonio: el trabajo con enfermos de Alzheimer en el Museo Etnológico en Ribadavia. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilla, n. 58, p.114-116, mayo 2006.
- BAUMAN, Z. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERNABELI, R. Arte tem efeito positivo em pacientes com Alzheimer. Veja.com, São Paulo, 14 out. 2011. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/saude/arte-tem-efeito-positivo-em-pacientes-com-alzheimer>. Acesso em: 15 abril 2015.
- BEZERRA, D.B; LEBEDERFF, T.B. Velhice, identidade e memória: diálogos entre saúde e cultura a favor da manutenção de identidades. Cadernos do Tempo Presente, São Cristóvão, n.13, p.60-70, jul./set.2013.
- BOSI, E. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 3ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- CANDAUI, J. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. Revista Memória em Rede, Pelotas, v.1, n.1, p.43-58, jan/dez. 2009.
- GONÇALVES, J. R. S. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Garamond; MinC/Iphan/Demu, 2007.
- GONÇALVES, D.; ALBUQUERQUE, P.; MARTÍN, I. Reminiscência enquanto ferramenta de trabalho com idosos: vantagens e limitações. Análise Psicológica, Lisboa, v.26, n.1, p.101-110, jan. 2008.
- HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=431245>>. Acesso em: 3 abril 2015.
- IZQUIERDO, I. Memórias. Estudos Avançados, São Paulo, v. 3, n. 6, , p. 89-112, mai/ago. 1989.
- IZQUIERDO, I. Memória. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- LAUTENSCHLAGER, E. L. S.; FIGUEIREDO JUNIOR, M. J. B.; SILVEIRA, K. V. B.; KNUTH, T. S.; RIBEIRO, D. L. Relatos sobre a concepção da exposição no Museu Histórico de Morro Redondo. In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 21, 2012, Pelotas. Anais eletrônico... Pelotas: UFPel, 2012. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/cic/2012/anais/pdf/CH/CH_01266.pdf>. Acesso em: 9 mar.2016.
- LOPES, T.; AFONSO, R.; RIBEIRO, O. Impacto de intervenções de reminiscência em idosos com demência: revisão da literatura. Psicologia, Saúde & Doenças, Lisboa, v.15, n.3, p.597-611, dez. 2014.
- MANKE, L. S. Museu comunitário Morro-Redondense. In: GILL, L.A. (org.). Horizontes Urbanos. Pelotas: Editora Armazém Literário, 2004. p. 236 -259

POMIAN, K. Coleção. In: Enciclopédia Einaudi: memória-história. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984. v. 1, p. 51-86.

THOMSON, Al. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. São Paulo, Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, PUCSP, v.15, p.52-84, jul/dez.1997.

VAN MENSCH, P. Notas sobre arredores: patrimônio e novas tecnologias. Revista Musas, Rio de Janeiro, n.4, p.11-23, 2009.

DATA DE SUBMISSÃO: 28/09/2016

DATA DE ACEITE: 25/10/2016

ESTUDO SOBRE O PROCESSO DE ENVELHECER EM UMA INSTITUIÇÃO DE LONGA PERMANÊNCIA PARA IDOSOS (ILPIS) EM SÃO LUÍS (MA).

WHEN CAN NOT MORE LIVE ALONE IN OLD AGE?: A STUDY ON THE PROCESS OF AGING IN A INSTITUTION OF LONG PERMANENCE FOR ELDERLY STAYING (ILPIS).

Carla Maria Lobato Alves*

Sandra Maria Nascimento Sousa**

RESUMO

Neste artigo discutimos a respeito das situações que tem levado homens e mulheres, acima dos 60 anos de idade, que não podem mais morar sozinhos a viver em Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIS), habitações coletivas que outrora ficaram bastante conhecidas como asilos. Para tal, utilizamos os recursos teórico-metodológicos da pesquisa documental, bibliográfica e observação empírica no Solar do Outono, instituição localizada na cidade de São Luís, Maranhão. Nesse sentido, apresentamos quem são os homens e mulheres que residem naquela ILPI através das intersecções de gênero, raça, classe social, qualificação profissional, etc. e ressaltamos que aquelas pessoas passaram a residir no Solar do Outono por complicações de saúde (doenças crônicas não transmissíveis e problemas neurodegenerativos) que afetaram funções motoras, fisiológicas e cognitivas, impossibilitando o autocuidado, por viverem em situação de vulnerabilidade social ou, ainda, pela inexistência de pessoas conhecidas com as quais possam contar na velhice.

Palavras-chave: Velhice, Instituições de Longa Permanência para Idosos, Institucionalização e Interseccionalidades.

ABSTRACT

In this article we discussed about the situation that has led both men and women above 60 years of age, who can no longer live alone to live in long-stay institutions for the Elderly (ILPIS), collective dwellings that once were well known as nursing homes. To do this, we use the theoretical and methodological resources of documentary research, literature and empirical observation in the solar autumn, institution located in São Luís, Maranhão. In this sense, we present who are the men and women who reside in that ILPI through gender intersections, race, social class, professional qualifications, etc. and we emphasize that those people took up residence in the solar autumn for health complications (chronic diseases and neurodegenerative disorders) affecting motor, physiological and cognitive function, making it impossible to self-care, because they live in socially vulnerable or even by absence of known people with whom they can count in old age.

Keywords: Old age, long-stay institutions for the elderly, Institutionalization and Intersectionalities.

*Doutoranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

**Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2000). Atualmente é Professora Associada 3 da Universidade Federal do Maranhão.

Introdução

O envelhecimento populacional é registrado cada vez mais no mundo. As transformações ocorridas no século XX, como redução das taxas de mortalidade da população em idade avançada, dos nascimentos, da fecundidade e dos incentivos na prevenção e no controle de algumas doenças, a partir da produção de antibióticos e vacinas, fizeram com que o aumento da “população idosa”¹ emergisse mundialmente.

De acordo com pesquisas realizadas pela OMS (2012) e pela ONU (2005-2010), a expectativa de vida também sofreu mudanças ao longo do século XX. As melhorias nos serviços de saneamento básico, saúde, habitação e nos índices de segurança, poluição, alimentação e educação foram responsáveis pelo aumento da expectativa de vida em países considerados desenvolvidos como Japão (85 anos), Cingapura (84), Suíça (83,4), Islândia (83,3), Itália (82,7) e etc. Entretanto, a falta de políticas e ações governamentais naquelas áreas e indicadores sociais, econômicos, educacionais e ambientais em vários países considerados em desenvolvimento tem feito com que países do continente africano, por exemplo, registrem uma expectativa de vida pouco acima dos 50 anos de idade, vide exemplos como Somália e Guiné Bissau (50 anos), Angola (52), Moçambique (52,2) e Nigéria (53).

No Brasil existem cerca de 27 milhões de pessoas com mais de 60 anos (grupo etário oficialmente denominado pela categoria idoso), informação apontada pela última Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios/2014 (PNAD)². Porém, pesquisas demográficas já indicam que em 2020 o Brasil terá, aproximadamente, 30 milhões de pessoas idosas, chegando a ocupar o 6º lugar entre aqueles com maior número de pessoas idosas no mundo³. Aquelas pesquisas também

vislumbram o contínuo alargamento do cume da pirâmide etária brasileira (representado pela população em processo de envelhecimento) e o estreitamento de sua base (constituída pela população de crianças e jovens), cujas implicações sociais, econômicas, previdenciárias, de saúde e habitacional não poderão ser menosprezadas pelo Estado, sociedade e família.

A expectativa de vida no Brasil também sofreu mudanças ao longo dos séculos XX e XXI, tanto em razão daquelas melhorias governamentais nos setores públicos quanto com o aumento de indicadores socioambientais. Para homens e mulheres que já possuíam mais de 60 anos de idade, no ano de 2014, a “Projeção da População por Sexo e Idade (Projeção..., 2013) apontava uma esperança de vida⁴ de 21,9 anos a mais. No caso dos homens, esta estimativa seria de 20 anos; e para as mulheres, 23,6 anos. Àqueles e aquelas que nasceram no ano de 2016 as projeções são ainda maiores, pois destacam uma perspectiva de vida pouco acima dos 70 anos de idade⁵.

A maioria da população considerada idosa⁶ brasileira está concentrada nas regiões Sudeste e Sul do país, onde representam respectivamente 11,7% e 11,4% da população total. No contexto nacional, as mulheres com mais de 60 anos de idade (denominadas por idosas) representam 51,3% de toda a população. Elas também vivem, em média, sete (07) anos a mais do que os homens. Esta sobrevida é explicada, sobretudo, pela maior atenção com os cuidados tomados em relação à saúde ao longo de suas vidas (MICHEL, 2010).

Nesse sentido, paralelamente aos fenômenos do crescimento demográfico mundial da população considerada idosa e do aumento da expectativa de vida, as questões que englobavam a velhice foram emergindo, ao longo do século XX, suscitando problematizações sobre o envelhecer. As análises procederam das mais

¹ Segundo Jacira Serra (2005, p. X) essa categorização foi trazida da França para o Brasil, na década de 1960, para substituir o termo velho dos documentos oficiais. Entretanto, Sonia Mascaro (2004, p.37) acrescenta que para efeitos de estudos populacionais e políticas sociais a ONU, em 1985, considerou idosa a pessoa maior de 60 anos nos países em desenvolvimento, como o Brasil, Índia e Marrocos, e maior de 65 anos nos países desenvolvidos, como Estados Unidos, Canadá, França, Inglaterra e etc. Esta classificação etária tem sido adotada, desde então, também nas legislações brasileiras que asseguram os direitos de pessoas com mais de 60 anos de idade, tais como o Estatuto do Idoso, regulamentado pela Lei 10.741, de 2003.

² Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios/2014 divulgados em 13 de novembro de 2015, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Informação disponível no site <<http://ibge.gov.br>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

³ Camacho e Coelho (2008, p.280) e Carvalho (2014, p.185).

⁴ A esperança de vida ao nascer é um indicador de longevidade populacional que corresponde, também, à idade média à morte, ao manter o padrão de mortalidade observado no período (SÍNTESE, 2015).

⁵ Série jornalística “Novos Velhos” (exibida no Jornal Hoje, da TV Globo, de 21 a 25 de junho de 2016). Informação disponível no site <<http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2016/06/serie-de-reportagens-mostra-como-vivem-os-idosos-no-brasil-e-no-mundo.html>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

⁶ Utilizo a categoria “pessoas em processo de envelhecimento” como categoria de análise, pois considero o que a velhice, enquanto idade da vida, é um processo contínuo ao longo da uma existência, constituída através de distinções de classe social, gênero, raça e etnia que servem de aporte aos sujeitos em suas relações. Desse modo, não me apegando unicamente àquela determinação etária utilizada no Brasil para classificar as pessoas que atingem os 60 anos de idade.

diversas áreas do conhecimento como medicina, psicologia, sociologia e antropologia, sem deixar de mencionar a emergência de discursos e saberes especializados como geriatria e gerontologia.

Há cerca de 4.376.982 pessoas com mais de 60 anos vivendo sozinhas no Brasil, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (SINTESE, 2015). Segundo esta pesquisa, a maioria destas pessoas são mulheres separadas, viúvas ou que nunca se casaram ou viveram outra forma de conjugalidade. Entretanto, podem ocorrer situações que façam com que as pessoas em idade avançada não possam mais viver sozinhas, como nos casos em que passam por dificuldades financeiras e/ou, sobretudo, complicações de saúde com o aparecimento, ou agravamento, de doenças crônicas não transmissíveis como hipertensão, diabetes, pneumopatias, distúrbios renais, acidentes cardiovasculares que ocasionem, principalmente, enfartes; doenças cerebrovasculares que acarretem Acidentes Vasculares Cerebrais (AVCs), Acidentes Vasculares Encefálicos (AVEs) e problemas neurodegenerativos como Alzheimer, Parkinson e Depressão que afetem as funções motoras, fisiológicas e a capacidade cognitiva das pessoas na velhice. A situação pode se complicar se as pessoas que vivenciam o processo de envelhecimento também não tiverem apoio ou ajuda de outras pessoas, como familiares, amigos e vizinhos, por distância geográfica, falta de contato, conflitos geracionais e, até mesmo, a inexistência de familiares.

Diante daquelas circunstâncias que impossibilitem tanto a independência financeira quanto dificultem o autocuidado e, principalmente, a execução de atividades da vida diária⁷ (como exemplo: alimentar-se, vestir-se ou realizar a higiene pessoal), uma das modalidades de cuidados de longa duração, assegurada pelo Estado, a homens e mulheres em processo de envelhecimento são as Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs), estabelecimentos de atenção integral que outrora ficaram bastante conhecidos socialmente como asilos, lares, clínicas geriátricas ou casas de repouso.

Nesse sentido, neste artigo analiso modos de cuidados na velhice elaborados em uma ILPI

localizada na cidade de São Luís/Maranhão; o Solar do Outono, contextualizando o momento histórico e social no qual surgem as primeiras instituições de assistência e cuidados destinadas à população envelhecida no Brasil, destacando as características do Solar do Outono, apresentando quem são os homens e mulheres, acima dos 60 anos de idade, que residem nesta instituição e refletindo, sobretudo, como especificidades de gênero, raça e classe social se relacionam ao processo de institucionalização⁸. Para a sua elaboração, contei com a utilização de recursos teórico-metodológicos como pesquisa documental, bibliográfica e observação empírica que serviram de aporte para problematizar questões relacionadas aos cuidados de longa duração disponibilizados a homens e mulheres considerados idosos que residem em ILPIs.

1. “Velhice desamparada” e o surgimento das instituições destinadas à assistência e cuidados da população envelhecida no Brasil

A infância, adolescência, juventude e velhice, como são conhecidas atualmente, não podem ser tomadas acriticamente como uma questão puramente natural e biológica. Estas “idades da vida” foram construídas socialmente na sociedade ocidental europeia, de acordo com Philippe Ariès (1981, p.35), ao longo das Idades Média e Moderna, com o advento das ideias Renascentistas e Iluministas que começavam a valorizar a racionalidade humana através de questionamentos e investigações cujo cunho racional que combatiam as concepções teocêntricas vigentes naquela época. (ARRUDA, 1984).

Tâmara Hareven (1995) e Norbert Elias (2001) acrescentam que a separação entre aquelas idades da vida começou a ocorrer no século XVI, com o processo de racionalização do pensamento das sociedades ocidentais modernas (ou industriais) europeias, nas quais os Estados Modernos passaram a regularizar, dentre outras questões, ordenamento social e o curso da vida por meio de cortes etários (idade cronológica), visando organizar e gerir, por exemplo, a escolarização, a participação no mundo do trabalho e a

⁷ A Resolução 283/05 classifica o Grau de Dependência do Idoso em três (03) modalidades de acordo com a execução, dificuldade ou impossibilidade de realizar as Atividades da Vida Diária como, por exemplo, andar, subir e descer escadas, se alimentar, se vestir e realizar a higiene pessoal.

⁸ Processo no qual as pessoas com idade igual ou superior aos 60 anos de idade passam a residir em instituições especializadas e responsáveis, integralmente, pelos cuidados de longa duração daqueles e daquelas em processo de envelhecimento (Araújo, Souza e Faro, 2010, p.261).

aposentadoria. Assim, o reconhecimento da velhice, como uma “idade da vida”, é parte de um processo histórico amplo, que envolve tanto a emergência de novas idades da vida quanto uma tendência para especificar espaços distintos a cada uma delas.

A crescente institucionalização daquelas idades da vida e o consequente processo de identificação dos sujeitos às suas classificações etárias atingiram praticamente todas as esferas da vida social, fazendo-se presentes no espaço familiar, no domínio do trabalho, nas instituições de ensino (escolas e universidades), no mercado de consumo e nas esferas da intimidade (Elias, 2001). Desse modo, a velhice surgiu enquanto “idade da vida” no período de transição entre os séculos XIX e XX, mas foi problematizada como uma questão social, segundo Lenoir (1998), através da convergência de variados discursos que construíram enunciados e autorizaram pessoas e instituições a falar sobre a temática. Entre estes discursos e saberes, suscitados no decorrer dos séculos XVIII, XIX e XX, é possível ressaltar a elaboração do sistema de aposentadorias e pensões, a formação de saberes médicos investidos sobre o corpo envelhecido e o processo de envelhecimento, bem como a acolhida e assistência de pessoas em idade avançada em instituições especializadas, seja por decisão própria ou da família. A seguir, destaco estudos e análises a respeito das primeiras instituições responsáveis pela assistência de pessoas em processo de envelhecimento com objetivo de ressaltar como foi sendo construída a “velhice desamparada”, realidade que passou a merecer atenções e ações resolutivas do Estado.

Segundo Adriana Alcântara (2004), Daniel Groisman (1999a) e Araújo, Souza e Faro (2010), as primeiras instituições que se destinaram a cuidar dos desamparados e carentes surgiram no século V, no Império Bizantino, cujas ações de caridade eram mantidas por pessoas ricas, associações leigas e religiosas. A Casa dos Inválidos foi a primeira instituição destinada a cuidar dos soldados velhos no Brasil, em 1794, na cidade do Rio de Janeiro, baseada não na caridade cristã, mas “no direito a um final de vida tranquilo pelos serviços prestados à Pátria” (ALCÂNTARA, 2004, p. 33).

Estes autores ainda acrescentam que “a velhice desamparada” vai emergir no Brasil, enquanto categoria social, junto a outros indivíduos (pobres, mendigos e vadios) que formavam a mendicância urbana no

início do século XIX, período marcado por intensas transformações sociais, políticas, econômicas, em que no país ainda vigorava “uma sociedade escravista e o trabalho não era um valor fundamental” (GROISMAN, 1999b, p.178). Naquele contexto, a mendicância era permitida e a caridade que era praticada junto àqueles mais desamparados eram orientadas, sobretudo, por preceitos morais e religiosos cristãos.

Nesse sentido, já se percebia que pessoas de idade avançada circulavam nas ruas durante o período Imperial brasileiro, embora estivesse misturada a outras categorias sociais, conforme destacado. Entretanto, a distinção entre aqueles grupos começou a ocorrer ainda no início do século XIX, entre aqueles que eram considerados mendigos e vadios.

Walter Fraga Filho (1996) estudou a população de rua da Bahia no século XIX, ressaltando que os vadios eram vistos como marginais enquanto que os mendigos eram tolerados socialmente, pois eram figuras que circulavam entre as proximidades de funerais e Igrejas, nas ocasiões em que missas, batizados e casamentos eram realizados. A este respeito, Groisman (1999b, p.178)⁹ destaca que os mendigos eram dignos da caridade cristã e reconhecidos como “personagem do mundo da pobreza”, ao apresentarem condições incapacitantes para o trabalho por serem doentes, pessoas com deficiências físicas, velhos e crianças órfãs que, em geral, eram amparados e amparadas pelos fieis religiosos e protegidos pelas autoridades, com licença para mendigar em certos pontos da cidade. Porém, de acordo com Fraga Filho (1996, p.79), o critério etário é que distinguiu a população mendiga na primeira metade do século XIX, uma vez que os “jovens mendigos” eram vistos como ociosos e vadios (cuja vagabundagem foi configurada como crime e sujeita a penalidade tanto no Código Criminal do Império, de 1830, quanto na reforma do Código de Processo Criminal, de 1841) e os “velhos mendigos” eram considerados merecedores da caridade e assistência cristã. Nesse sentido, o serviço de Polícia começou a reprimir a vadiagem e a Santa Casa de Misericórdia abrigou inválidos, os velhos, os leprosos, os loucos e os portadores de doenças curáveis e incuráveis (GROISMAN, 1999b, p.179).

⁹ Daniel Groisman (1999b, p.178) ressalta que utiliza as assertivas de Walter Fraga Filho (1996), que se referem ao contexto da Bahia no século XIX, por considerar “que determinados fenômenos ocorreram de forma semelhante nos principais centros urbanos do Brasil”.

Somente na segunda metade do século XIX, segundo Groisman (1996, p.180), é que os diversos indivíduos assistidos pela caridade cristã foram separados através da emergência dos discursos filantrópicos e da medicina social higienista. A “velhice desamparada” ganhou um local de assistência que ficou conhecido pela terminologia asilo, “local em que são recolhidas as pessoas pobres e desamparadas como mendigos, crianças abandonadas, velhos” (CARVALHO, 2011, p.81). No entanto, estes locais foram equiparados aos “lazareto”, nos quais os leproso deveriam estar afastados e isolados da sociedade (ALCÂNTARA, 2004, p. 23), pois naquele contexto um modelo de sociedade sadia começava a ser construído sobre espaço urbano brasileiro.

A decadência da escravidão, com o fim do tráfico negreiro, colocou à sociedade a necessidade de transformar pobres livres em trabalhadores assalariados. Nesse sentido, a concepção de pobreza começa a desvincular-se de seus aspectos morais e religiosos e surge como fato econômico. O discurso filantrópico e o higienismo criticarão a caridade, propondo um projeto civilizados. A população indigente – mendigos e vadios – será mais intensamente reprimida. (GROISMAN, 1999b, p.180).

Nesse sentido, os discursos médicos higienistas passaram a incidir sobre a cidade, espaços institucionais e população pobre através do combate dos locais insalubres, das habitações do tipo cortiços (nas quais se percebia a aglomeração das pessoas) e dos espaços públicos nos quais os mendigos se agrupavam, pois tudo isto era considerado um risco à saúde de toda a população. A caridade cristã, por sua vez, passou a criticar a falta de emprego e o pedido de ajuda na forma de esmolas. Assim, a partir dessas atuações dos discursos médico- higienista e filantrópico, segundo Groisman (1999b, p.182), é que a separação e classificação da população mendiga se intensificou e espaços específicos para cada uma delas foram criados, como: hospitais, leprosários, manicômios, orfanatos e asilos.

O Asilo São Luiz, inaugurado em 1890 na cidade do Rio de Janeiro, foi a primeira instituição destinada à velhice desamparada que surgiu no Brasil. Era uma instituição particular que recebia doações públicas e contava com apoio de uma ordem religiosa de freiras franciscanas, mas a sua atuação durou até meados da década de 1920 (GROISMAN, 1999a, p.71). Assim, a partir dos asilos “a velhice ganhou um

lugar na cidade, lugar este geográfico e ao mesmo tempo simbólico, pois o asilo era – e continua sendo – um lugar carregado de significados” (GROISMAN, 1999b, p.188).

Entre estes significados estão as representações negativas que por muito tempo acompanharam tal denominação muito em razão do modo como tais instituições eram administradas. Groisman (1999a, p.174), Alcântara (2004, p.35) e Michel (2010, p.11) destacam que no imaginário social podem perpassar imagens de que as tais instituições são locais sombrios, sujos, sem cuidados, como “depósitos de velhos” para os parentes que quiseram “se livrar” de preocupações e gastos envolvidos nos cuidados para com aquelas pessoas em processo de envelhecimento que lá aguardariam a sua morte (pois não tem mais função econômica e social) sendo, muitas vezes, alvo de maus tratos ou negligências.

Encontramos e assistimos algumas reportagens (nos anos de 2013, 2014 e 2015)¹⁰ que reforçam estas imagens negativas do local ao abordar denúncias de maus tratos, da insalubridade nas condições higiênico-sanitárias do local, bem como da má gestão, por diretores ou administradores das instituições, e do desvio das contribuições financeiras que são realizadas pela própria pessoa considerada idosa, residente da ILPI, ou algum familiar/representante legal.

Ainda destacamos que apesar da legislação federal brasileira, a partir de 2005, passar a orientar que a denominação ILPI fosse utilizada, o que se percebe é que tanto nas matérias jornalísticas que foram apresentadas quanto no imaginário social das pessoas o termo asilo continua a ser bastante utilizado. Em boa parte da literatura especializada é possível notar um avanço a este respeito, com o uso do termo ILPI, mas muitas produções acadêmicas continuam a utilizar termos como asilo e asilados em suas reflexões, vide uma busca no banco de dados de teses, dissertações e artigos científicos no Brasil (como Scielo, IBICT e CAPES).

Essas matérias jornalísticas, como outras que já foram noticiadas, acabam ajudando a reforçar preconceitos e desconfianças em relação a uma possível

¹⁰ Os casos foram noticiados em portais de notícias digitais como G1.com e R7.com que representam, respectivamente, o Grupo Globo e a Rede Record de Televisão. Essas matérias chamam a atenção para os maus tratos cometidos contra idosos que residiam em instituições localizadas nas cidades de Blumenau/SC, Cuiabá/MT e São Paulo/SP.

vivência em instituição de cuidados de longa duração, também vistos como locais de abandono e solidão, mas também servem de alerta para a população de um modo geral, uma vez que as mesmas possuem uma importância conjuntural diante das projeções demográficas que assinalam o aumento da expectativa de vida da população brasileira, das possíveis complicações em relação às capacidades físicas e cognitivas que algumas das pessoas em processo de envelhecimento podem apresentar e da diminuição da disponibilidade de familiares e/ou recursos financeiros que assegurem os cuidados na velhice. A seguir, destacamos as características físicas e organizacionais do Solar do Outono e apresentamos quem são os homens e mulheres, acima dos 60 anos de idade, que residem no local, ressaltando as especificidades de gênero, raça e classe social e os motivos que se relacionam ao processo de institucionalização na referida Instituição de Longa Permanência para Idosos (ILPI).

2. Vivências em uma instituição de longa permanência para idosos (ilpis) de são luís, ma: o solar do outono

A pesquisa “Pesquisa Nacional sobre Condições de Funcionamento e Infraestrutura nas Instituições de Longa Permanência”, coordenada por Ana Amélia Camarano (Técnica em Planejamento e Pesquisa da Diretoria de Estudos e Políticas Sociais do Ipea), realizada de 2006 a 2009, apresentou a natureza jurídica das instituições existentes no Brasil (filantrópicas, privadas e públicas), a infraestrutura, os recursos humanos, a estrutura de custos, os serviços oferecidos e o perfil do público atendido.

Camarano (2007, 2008a, 2008b, 2008c e 2010) ressaltou que, na época da pesquisa, existiam 84 mil pessoas residindo em 3.551 ILPIs nas cinco regiões do Brasil. Estas, em ordem decrescente, encontram-se na Região Sudeste (2.225), Sul (693), Nordeste (302), Centro-oeste (252) e Norte (49)¹¹. O cenário mapeado das ILPIs na Região Nordeste registrou que 8.386 pessoas residiam em 302 instituições. Estas encontram-se distribuídas geograficamente, em ordem decrescente, da seguinte maneira: Pernambuco (93), Bahia (82),

Ceará (30), Rio Grande do Norte (29), Paraíba (19), Alagoas (16), Sergipe (15), Maranhão (12) e Piauí (06). A maioria delas estão localizadas nas capitais dos Estados e Região Metropolitana, sendo deficiente o número de instituições localizadas em municípios mais afastados destas localidades (CAMARANO, 2008b, p.13).

No Maranhão, a pesquisa realizada em 2008 apontou que 234 pessoas¹² residiam em doze instituições e estas estavam localizadas em dez municípios. São eles: Açailândia (01), Balsas (01), Barra do Corda (01), Caxias (01), Grajaú (01), Pio XII (01), Rosário (01), Vitória do Mearim (01), Imperatriz (01) e São Luís (03) (Camarano, Ibid. p. 89). Problematicamos, na seção seguinte, questões relativas a somente uma destas três últimas Instituições de Longa Permanência para Idosos existentes na capital do Estado do Maranhão: o Solar do Outono; demonstrando como as ILPIs podem constituir-se em modalidades de assistência e cuidados com a qual homens e mulheres, em processo de envelhecimento, podem contar na fase da velhice.

2.1 Conhecendo o Solar¹³ do Outono

Em agosto de 2015 procurando conhecer a estrutura física, a forma de organização e o período em que o Solar do Outono foi criado, assim como o quadro de funcionários, os horários de visitas e as pessoas que naquele local residiam.

O Solar do Outono é uma instituição de natureza jurídica pública, sem fins lucrativos e não-religiosa que foi criada em 1979. Funcionou no bairro do Olho d'Água durante muitos anos, mas em 2012, com a assinatura do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC)¹⁴, que firmou acordo entre o Ministério Público

¹² Cabe destacar que algumas destas pessoas possuíam, na ocasião daquela pesquisa, menos de 60 anos de idade, embora as razões para que as mesmas fossem abrigadas naqueles estabelecimentos não estivessem explicadas naquele documento oficial.

¹³ O termo Solar foi conferido às residências de famílias nobres que foram construídas, a partir do século XV, na Europa. No Brasil, as construções que ganharam este termo se assemelhavam a casarões e palacetes começaram a ser erguidas no século XIX, representando a riqueza e prestígio político daquela família nos arredores da cidade ou, inclusive, no Estado. No caso do Solar do Outono, se percebe a divergência daquela conotação, uma vez que esta construção abriga pessoas pobres, sem vínculos de amizade ou familiares com as quais possam contar para os cuidados na velhice. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Solar_\(habita%C3%A7%C3%A3o\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Solar_(habita%C3%A7%C3%A3o))>. Acesso em: 05 set. 2016.

¹⁴ Vide site <<http://mp-ma.jusbrasil.com.br/noticias/100227844/acordo-estabelece-reforma-no-solar-do-outono>>. Acesso em: 20 out. 2015.

¹¹ Em relação ao número de pessoas habitantes naquelas ILPIs, na época da pesquisa, tínhamos: Sudeste (64.113 residentes), Sul (15.422 residentes), Nordeste (8.386 residentes), Centro-oeste (5.529 residentes) e Norte (1.159 residentes). (Camarano, 2007, 2008a, 2008b, 2008c e 2010).

do Maranhão (MP-MA) e a Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Cidadania (Sedhic-MA), então responsável pela instituição, precisou ser reformada, passando a funcionar, a partir de 2013, no bairro da Cohab (cuja distância do endereço anterior é, em média, de 6,5 km a 7 km).

O processo de admissão no Solar do Outono se inicia por determinação da Promotoria do Idoso do Ministério Público do Maranhão, ou pela solicitação do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) ou Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS), unidade pública da política de Assistência Social, vinculadas à secretaria de assistência social do município, onde são atendidas famílias e pessoas que estão em situação de risco social ou tiveram seus direitos violados. Em ambos os casos, tais entidades são procuradas, pela via formal ou de denúncias anônimas, e entram em contato com a ILPI-Solar do Outono através de ofício, solicitando a visita de assistentes sociais da instituição ao local de vulnerabilidade (com possíveis casos de maus tratos, agressões, violência psicológica, negligência ou abandono) no qual estariam vivendo homens e mulheres considerados idosos em São Luís, MA. Após a comprovação da necessidade de proteção social, abrigo e acolhida, um relatório é enviado para a Promotoria do Idoso, CRAS ou CREAS e o processo de acolhimento se inicia na ILPI.

O Solar do Outono tem capacidade para abrigar 40 pessoas, mas na ocasião de nossa pesquisa 31 pessoas residiam no local; mais precisamente 18 homens e 13 mulheres. Visitas diárias são permitidas em horário estipulado pela direção (parte da manhã e da tarde, sendo resguardado os horários do almoço, do descanso vespertino e do jantar) e eventos sociais e culturais devem ser agendados, previamente, para que não ocorra a coincidência de duas ou mais festas, causando lotação do lugar e possíveis aborrecimentos aos homens e às mulheres de idade avançada que residem no local.

A estrutura física da instituição é formada por uma área de estacionamento e um amplo jardim, logo na entrada. O Hall principal leva a dois cômodos separados por um balcão. Em primeiro plano tem-se uma sala de espera, com sofás e aparelho televisor. Ao seu lado, a recepção com quatro mesas e cadeiras, armários destinados a arquivos e outros documentos e uma mesa com computador e impressora. Seguindo à

esquerda, passa-se por um grande bebedouro, do lado esquerdo, e logo após encontra-se a sala da direção e uma antessala, também do lado esquerdo, na qual acontecem algumas reuniões com os profissionais da instituição. Seguindo um longo corredor tem-se à esquerda uma cozinha, uma sala de reunião dos profissionais, dois almoxarifados e uma sala da farmácia. Ainda pelo mesmo corredor, mas à direita, é possível encontrar duas áreas de convivência, nas quais alguns dos homens e mulheres residentes do local podem ficar descansando e tomando banho de sol. As duas áreas de convivência estão separadas pela sala da enfermaria (que conta com macas, cadeiras, mesas, geladeira, armários com medicamentos, curativos, fraldas, algodão, gaze e demais instrumentos relacionados ao cuidado clínico) e no último plano, também à direita do corredor principal, estão oito quartos (os 4 primeiros para os homens e os 4 seguintes, para as mulheres) com camas, guarda-roupas, alguns objetos pessoais, como aparelho televisor, rádio, e decorados com diversas colagens e imagens – destacadas a seguir. Entretanto, somente quatro (04) quartos contavam com banheiros (quarto 01, quarto 02, quarto 04 e quarto 05), o que ocasionava o compartilhamento daquelas referidas instalações sanitárias entre pessoas do mesmo gênero que estavam em outros quartos. Ao final das dependências, já se aproximando do jardim externo, tem-se uma quadra coberta na qual são realizados eventos e atividades socioculturais.

O quadro de funcionários é composto por técnicos de enfermagem, maqueiros, auxiliares de serviços gerais, cozinheiras, lavadeiras, técnicos administrativos, diretora e profissionais da assistência social, enfermagem, psicologia, nutricionista, fisioterapeuta, fonoaudiologia, terapia ocupacional e vigias. A instituição ainda mantém convênios com instituição de ensino superior (faculdades e universidades) da capital maranhense para a realização de estágios curriculares, em geral, relacionados a cursos na área da saúde.

Com exceção das outras especialidades profissionais, enfermeiros e técnicos de enfermagem trabalham em regime de plantões, cuja escala deve levar em consideração a carga horária semanal da instituição (30hs, 36hs, 40hs e 44hs - não podendo exceder 44hs semanais). A jornada no Solar do Outono é de 36hs realizadas nos plantões 12x36 (lê-se doze horas por trinta e seis), ou seja, 12 horas de plantão com descanso de 36 horas seguidas. A título de esclarecimento, de

um modo geral, os plantões noturnos seguem escala 12x60, isto é, 12 horas trabalhadas com 60 horas seguidas de descanso. Aos finais de semana e feriados os plantões também são de 12 horas, mas neste último caso, com direito a folga durante a semana, conforme escala de plantão estipulada pela chefe de enfermagem da instituição.

As instalações do Solar do Outono lembram uma moderna enfermaria hospitalar, com quartos amplos e iluminados que agrupam, na maioria das vezes, 4 a 5 pessoas. Em relação ao acomodamento destas pessoas nos quartos, percebemos que a separação é feita por sexo, conforme determina a Resolução 285/05. Os quartos são identificados através da diferenciação de cores para cada sexo (pintados na cores azul/homens e verde claro/mulheres). Os objetos decorativos que adornavam esses cômodos também eram demarcados quanto ao gênero, como por exemplo, discos de vinil (também conhecidos como Long Play/LP) e colagens de figuras como notas musicais (homens/quarto 01), cidades de países estrangeiros (Londres, França, Nova York) (homens/quarto 02), times de futebol (Corinthians, São Paulo, Flamengo, Palmeiras) e balões infláveis (modelo utilizado em voos de balão, balonismo) (homens/quarto 03), imagens de carros, máquinas agrícolas, moinhos a vento e pontes (homens/quarto 04), colagens de imagens religiosas como santos, santas, corujas e borboletas cor de rosa e roxa (mulheres/quarto 05), sapinho de pelúcia, quadros com imagem de rosas (mulheres/quarto 06), jarrinho cor de rosa quadro com imagem de rosas e outro com letras formando a palavra AMOR, (mulheres/quarto 07) e imagens de santos e santas (mulheres/quarto 08).

A escolha da pintura dos quartos e dos objetos e colagens que os adornavam eram feitas pela direção ou sugeridas por alguns profissionais (da terapia ocupacional e psicologia) daquela instituição, apesar de todos os quartos terem os nomes dos seus respectivos moradores e moradoras identificados de modo escrito nas portas, em formato bem visível. Nesse sentido, foi percebido que os elementos de cor, objetos e colagens naturalizavam a atribuição das cores/objetos segundo o sexo biológico/genitália de homens e mulheres e não consideram que padrões de masculinidade ou feminilidade são construções sociais, culturais e históricas. Ao perguntar porque tais elementos tinham sido escolhidos, alguns daqueles profissionais relataram que

os moradores e as moradoras da referida ILPI nem chegaram a ser consultados, implicando a imposição das cores dos quartos e objetos pessoais e colagens, adornos e figuras decorativas.

A pesquisa de campo naquela ILPI também nos foi apresentando o uso de alguns termos e assuntos específicos de algumas áreas das Ciências da Saúde (Enfermagem, Nutrição, Fisioterapia, Fonoaudiologia e Odontologia) que impulsionaram buscar referências para compreendê-los, tais como: escalas de avaliação dos pacientes, classificação das formas de nutrição clínica ou hospitalar (via oral/boca, enteral/sondas¹⁵ e parenteral/venosa¹⁶) e escalas para a realização das atividades da vida diária (Escala de Katz¹⁷ e Escala de Barthel¹⁸) e etc. Cabe destacar que estes termos eram usados nos prontuários e nas fichas de admissão/identificação da instituição e em um curso de capacitação que pudemos participar no Solar do Outono, em setembro de 2015.

Um destaque deve ser dado aos prontuários, pois revelavam que a instituição mantinha o acompanhamento diário da saúde e o tipo de dieta alimentar considerada adequada para aqueles homens e aquelas mulheres que residem na referida ILPI. No caso específico do Solar do Outono, os prontuários destacavam o quadro clínico e fisiológico de seus moradores. Essa informação foi percebida através dos exames de saúde presentes (raios-x, ressonâncias magnéticas, hemogramas, por exemplo), das anotações diárias sobre a

¹⁵ Nutrição Enteral (NE) consiste na administração de alimentos liquidificados ou nutrientes a pacientes que possuem trato gastrointestinal funcionante, mas não conseguem manter ingestão nutricional de alimentos adequada. A administração das fontes alimentares ocorre através de soluções, quimicamente definidas, por meio de sondas nasogástricas (da narina até o estômago) ou por sondas nasoenterais (da narina até o intestino, com calibre mais fino do que as sondas nasogástricas). Informação disponível nos sites <<http://www.soenfermagem.net/tecnicas/sondagem.html>> e <<http://www.unidospelanutricaoclinica.com.br/pt-br/diferentes-tipos-de-nutricao-clinica-0>>. Acesso em: 04 nov. 2015.

¹⁶ Nutrição Parenteral (NP) é a administração de solução contendo fontes de glicose, carboidratos, aminoácidos, lipídeos, minerais e vitaminas por via intravenosa diretamente na circulação sistêmica, contornando o trato gastrointestinal (GI). Informação disponível nos sites <<http://www.unidospelanutricaoclinica.com.br/pt-br/diferentes-tipos-de-nutricao-clinica-0>> e <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nutri%C3%A7%C3%A3o_parenteral>. Acesso em: 04 nov. 2015.

¹⁷ Escala de avaliação das atividades da vida diária criada por Sidney Katz, em 1963, que avalia 06 itens (banhar, vestir-se, uso do banheiro/para eliminações, mobilizar-se da cama para cadeira, alimentar-se e continência/nas eliminações). (Duarte, Andrade e Lebrão, 2007).

¹⁸ Escala de avaliação das atividades da vida diária criada por Mahoney e Barthel, em 1965, que avalia 10 itens (comer, higiene pessoal, uso de sanitários, banhar-se, vestir-se, despirm-se, controle dos esfínteres, deambular, transferência da cadeira para a cama, subir e descer escadas). (Duarte, Andrade e Lebrão, 2007).

rotina dos residentes (temperatura, pressão arterial, aparência e membros do corpo que poderiam ter feridas e/ou hematomas), a presença de doenças, uso de medicamentos e os horários que os mesmos eram administrados.

Tais preocupações clínicas mostram que as ILPIs também acabam desempenhando funções de instituições de saúde, uma vez que com o passar da idade, muitas doenças crônicas não transmissíveis, destacadas anteriormente, passam a acometer as pessoas em idade avançada, conforme ressaltam Helena Watanabe e Vera Maria di Giovanni (2009) e Sílvia Pinto e Olga Von Simson (2012).

2.2 As Intersecções de gênero, raça, classe social e os motivos da institucionalização: conhecendo os moradores e as moradoras do Solar do Outono

Ao pesquisar as fichas cadastrais e de admissão¹⁹ daqueles e daquelas que, em determinado momento de suas vidas, passaram a residir no Solar do Outono nos perguntamos quem eram aquelas pessoas, há quanto tempo residiam no local, quais eram as suas condições socioeconômicas, o grau de escolaridade que possuíam, a profissão que exerceram, o estado civil, se tiveram filhos, foram casadas e os fatores que os levaram a viver em uma Instituição de Longa Permanência (ILPI). Começamos a apresentá-los, a seguir, destacando a idade que possuíam na ocasião, raça, estado civil e origens sociais daquelas pessoas.

De acordo com aquelas fontes documentais, o Solar do Outono chegou a abrigar 18 homens e 13 mulheres no ano de 2015. Com relação à faixa etária, estes e estas estavam agrupados da seguinte maneira: 60-69 anos (5 pessoas), 70-79 anos de idade (14 pessoas), 80-89 anos (6 pessoas) e, por fim, 90-99 anos de idade (8 pessoas). As mulheres eram maioria no grupo etário dos 70-79 anos (12 mulheres) e dos 90-99 anos (6 mulheres). Estes dados confirmam as

projeções demográficas em relação à esperança de vida da população brasileira, nas quais indicam a sobrevida das mulheres na velhice em relação aos cuidados mantidos com a saúde.

Em relação à raça, foi possível destacar que entre aqueles homens e aquelas mulheres o número de pessoas negras e pardas era maior do que pessoas brancas. Dez mulheres eram negras e pardas e quatorze homens eram negros e pardos. Homens brancos e mulheres brancas correspondiam, respectivamente, a quatro e três pessoas. Estas informações apresentam uma consonância com as projeções demográficas a respeito dos indicadores sociais da população brasileira referente ao ano de 2014. A síntese daqueles indicadores sociais ressaltou que, naquele ano, 53% da população brasileira se autoidentificou com negra ou parda e 45,5% como branca (SÍNTESE, 2015). Aquele mesmo documento também apontou que o estado que possui a maior população negra do país é o Maranhão, com 80% de negros e pardos. Nesse sentido, tal como ressaltado naquela pesquisa, notamos que a maioria daqueles homens e daquelas mulheres que residem no Solar do Outono, autoidentificados como negros, negras, pardos e pardas, também nasceram em cidades maranhenses, conforme destacamos a seguir.

Do total de dezoito homens, nove homens são solteiros, três são viúvos, três são separados e outros três não tiveram o estado civil informado naqueles registros que foram consultados. Dois nasceram em São Luís, oito são naturais de municípios maranhenses, tais como, Humberto de Campos (1), Guimarães (1), Codó (1), Cajapió (2), Caxias (1), Bacabal (1) e Grajaú (1); e outros oito nasceram em outros estados como, por exemplo, Amazonas (1), Ceará (2), Bahia (1), Pará (1), Piauí (2) e Minas Gerais (1).

Das treze mulheres, sete são solteiras, três ficaram viúvas, uma é separada e duas não tiveram o estado civil informado em suas fichas cadastrais. Quanto à naturalidade, três nasceram na cidade de São Luís, oito são de municípios do Estado do Maranhão, como Caxias (2), Primeira Cruz (1), Pedreiras (1), Monção (1), Morros (1), Cururupu (1) e Pedreiras (1), uma nasceu no Piauí e outra não teve a cidade natal informada nos registros da instituição.

Em relação à vida profissional, aqueles homens e aquelas mulheres exerceram atividades que exigiram um baixo grau de escolaridade. O número de pessoas alfabetizadas representa 58,07%. A maioria

¹⁹ As fichas foram utilizadas porque desde o começo da pesquisa fui informada, pela direção e alguns funcionários, que os moradores e moradoras desta ILPI tinham a audição e voz comprometida (conforme pude constatar nas ocasiões em que lhes perguntava algo e não obtinha respostas) em razão de comprometimentos cognitivos, perda da audição/Presbiacusia (em caráter que impossibilitava a capacidade de diálogos) e, sobretudo, distúrbios da voz (Afonía/perda de voz, Afasia e Disartria), em sua maioria, consequências de problemas psiquiátricos e neurológicos como Depressão, Demência Senil, Acidente Vascular Cerebral (AVC), Acidente Vascular Encefálico (AVE) e Alzheimer.

destas teriam cursando até o ensino fundamental menor (atualmente do 1º ao 5º ano da educação básica), executando atividades como Empregadas Domésticas (3), Mestre de obras (2), Costureira (1), Pintor (1), Vendedora Ambulante (1) Cabelereira (1), Mecânico (1), Marceneiro (1), Seringueiro (1) e Auxiliar de Serviços Gerais (1). Aquelas que concluíram o ensino médio trabalharam como Auxiliar de Enfermagem (1), Caminhoneiro (1), Funcionárias Públicas (2) e Auxiliar de Contador (1). O número de pessoas não-alfabetizadas é de 9,67%. Estas atuaram profissionalmente como Trabalhadores Rurais (3), Vigilante Informal (1), Jardineiro (1), Pescador (1) e Bordadeira (1). Entretanto, não foi possível saber as atividades profissionais de todos aqueles homens e mulheres que residem no Solar do Outono, pois em 10 fichas cadastrais daquela ILPI (cerca de 32,26% daquele total) não havia informação especificada no item “atividade profissional” ou “profissão”.

O reflexo da precarização do trabalho é que muitas daquelas pessoas em processo de envelhecimento recebem 01 salário mínimo da Previdência Social Brasileira, seja por tempo de contribuição ou por idade (acima de 60 e 65 anos de idade, respectivamente, para mulheres e homens que tenham contribuído com a previdência social pública por 180 meses)²⁰. Aqueles e aquelas que, em geral, exerceram atividades informais pela baixa escolarização ou por não serem alfabetizados contam, nos dias de hoje, com o recebimento do valor de um salário mínimo concedido em forma de Benefício de Prestação Continuada (BPC) “para pessoas cima de 65 anos de idade e portadoras de deficiência incapacitadas para a vida independente e para o trabalho” (BRASIL, 1993), desde que seja comprovado que o valor total de sua renda e dos membros da família, dividido pelo número de integrantes desta, seja inferior a ¼ do salário mínimo vigente no país. Todavia, dentre os 31 residentes, somente duas mulheres, que foram funcionárias públicas estaduais, recebem pouco mais de R\$ 1.000,00 (mil reais).

Também percebemos que alguns funcionários da ILPI respondem legalmente por aqueles homens e mulheres que residem na instituição. Eles ficam responsáveis pelo recebimento dos benefícios previdenciários e realizam a compra de materiais pessoais

e vestimentas que aqueles moradores e aquelas moradoras do Solar do Outono estejam necessitando.

Em relação ao tempo que estão vivendo no Solar do Outono, verificou-se que 21 pessoas (12 homens e 9 mulheres) residem no local de 01-05 anos e 08 pessoas (04 homens e 04 mulheres) residiam de 06-10 anos. Dois homens residem no Solar do Outono há mais de 11 anos; um deles, há 13 anos, e outro há mais de 20 anos.

A pesquisa documental nos registros de admissão do Solar do Outono me mostrou, também, que nenhum daqueles homens e nenhuma daquelas mulheres estavam em uma ILPI por iniciativa própria ou por decisão de cônjuge, pois entre estes e estas não haviam pessoas casadas. A institucionalização por ocorrência de conflitos familiares foi observada somente em um caso, no qual uma senhora de 75 anos de idade morava sozinha e teve um AVC. Ela ficou com sequelas nos membros inferiores e superior do lado direito, o que dificultou o autocuidado e a realização de atividades cotidianas em sua casa. Após um rápido convívio (experiência de 6 meses) com a filha, a aquela senhora se recusou a viver com esta, uma vez que a convivência entre elas era bastante conflituosa.

Nesse sentido, embora tenham casado (ou vivido outra forma de conjugalidade), se separado ou enviuvado, 10 daqueles homens e 05 daquelas mulheres, já em idade avançada, tiveram filhos. Porém, não mantiveram qualquer tipo de contato com eles, pois a falta de laços e convivência era explicada por serem fruto de relacionamentos passageiros que foram vivenciados ao longo de suas vidas. Isto nos faz refletir a respeito da incerteza das condições de cuidados que pessoas longevas podem necessitar, num futuro próximo, e da necessidade que o Estado assegure proteção integral sob a forma de cuidados de longa duração, como as Instituições de Longa Permanência.

De um modo geral, percebemos que aqueles homens e mulheres considerados idosos viviam sozinhos e sozinhas na fase da velhice, passando a residir no Solar do Outono por uma junção de fatores. Estes, em ordem decrescente, podem ser compreendidos a partir da seguinte identificação: A) complicações de saúde (senilidade, alcoolismo, AVCs, problemas psiquiátricos, autonegligência e amputações de membros inferiores do corpo); B) impossibilidade de autocuidado; C) viver em situação de vulnerabilidade social (morar nas ruas, buscando abrigo em praças ou construções

²⁰ <<http://www.mtpps.gov.br/servicos-do-ministerio/servicos-da-previdencia/aposentadorias/por-idade>>. Acesso: 27 mai. 2016.

abandonadas e conseguindo alimentação por doação ou mendicância; D) impossibilidade de assistência executada por familiar ou pessoa conhecida; E) inexistência de familiares ou pessoas conhecidas com as quais pudessem pedir auxílio e F) conflitos familiares.

Conforme pudemos observar naqueles registros documentais do Solar do Outono, a maioria dos casos de institucionalização ocorreu após uma complicação no quadro de saúde, fazendo com que homens e mulheres considerados idosos não conseguissem realizar as atividades da vida cotidiana como antes. As dificuldades apresentadas vão desde a troca de curativos, ao comparecimento a posto de saúde e hospitais para realizar o acompanhamento necessário, a execução de tarefas domésticas (almoço, limpeza de casa, lavar roupas, etc.) e de autocuidado (como banho, higiene pessoal, vestir-se), além do obstáculo que enfrentam ao depender de alguém, familiar ou pessoa conhecida, para quaisquer necessidades que tiverem.

Um exemplo disto é o grau de dependência para as Atividades da Vida Diária (AVD) daqueles moradores e moradoras do Solar do Outono. Daquele total de 31 pessoas, 04 eram totalmente independentes e conseguiam realizar todas as atividades de autocuidado (01 mulher e 03 homens; na faixa etária dos 79-90 anos) e outras 05 pessoas (03 mulheres e 02 homens; na faixa etária dos 78-89 anos) eram independentes, mas utilizavam equipamentos de autoajuda como, por exemplo, bengala, andador, óculos, aparelho auditivo ou cadeira de rodas. Entre aqueles e aquelas com maior grau de dependência verificou-se que 12 pessoas (04 mulheres e 08 homens, na faixa etária dos 71-95 anos) dependem da ajuda de outrem em até três atividades de autocuidado (como alimentação, mobilidade e higiene) e outras 10 pessoas (05 mulheres e 05 homens; na faixa etária dos 63-89 anos) eram totalmente dependentes de outrem para realizar quaisquer atividades da vida cotidiana.

Essas informações mostram que com o passar da idade as pessoas, independentemente do gênero, passam a ser acometidas por mais problemas de saúde, requerendo o auxílio de outras pessoas (conhecidas, familiares ou profissionais) para várias atividades consideradas habituais, como beber água, escovar os dentes, levantar e sentar, sair de casa, ir ao médico, à farmácia, à feira etc. Entretanto, os dados e informações que foram apresentados neste artigo não podem ser generalizados a todas as Instituições de Longa

Permanência (ILPI) existentes no Brasil, mas apresentam o mapeamento a respeito dos cuidados de longa duração que é possível encontrar no Solar do Outono, a única ILPI pública existente na capital maranhense.

3. Considerações finais

Ao tomar os modos de cuidados na velhice que são elaborados por Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPIs), como eixo de nossa discussão, foi possível ressaltar que as primeiras instituições responsáveis por acolher e abrigar as pessoas que envelheciam no Brasil surgiram em meados do século XIX. Os antigos asilos, denominação pela qual tais instituições ficaram conhecidas, eram destinados a dar assistência àquelas pessoas que viviam em condições de pobreza, mendicância e vulnerabilidade social.

Daquele período para os dias atuais, a terminologia utilizada em referência a este tipo de instituições foi modificada. Os asilos, assim como as casas de repouso, lares e casas geriátricas passaram a ser denominados por Instituição de Longa Permanência para Idosos (ILPIs) em 2005, com intuito de anular e/ou minimizar as representações negativas que existiam, a respeito daqueles locais, no imaginário social de muitas pessoas.

Entretanto, o novo termo ainda não é amplamente conhecido, o que faz com que muitas pessoas ainda se reportem àqueles locais utilizando, principalmente, o termo asilo. Do mesmo modo, as representações negativas sobre os locais ainda permanecem no imaginário social e, as vezes, são reforçadas pela mídia televisiva, que transmite várias matérias jornalísticas de cunho social ao denunciar casos de agressões e maus tratos que são cometidos (apesar dos avanços legais em relação aos direitos dos que envelhecem no Brasil) a homens e mulheres, acima dos 60 anos de idade, que nelas residem.

Nesse sentido, apesar de a legislação brasileira, nos artigos 229 e 230 da Constituição Federal de 1988, no Decreto 1946/96 (que regulamenta a Política Nacional do Idoso, aprovada em 1994) e no Estatuto do Idoso, qualificar que os cuidados para com as “pessoas idosas” devem ser realizados pela família, podendo ser de modo domiciliar formal (realizado com auxílio de cuidador, técnicos de enfermagem ou enfermeiros) ou informal (realizado pelos membros da família, vizinhos ou outros conhecidos), podem

ocorrer situações as quais as pessoas acima dos 60 anos não possam mais viver sozinhas ou não possuam familiares e outros conhecidos que os auxiliem, fazendo com que encontre nas ILPIS uma alternativa de cuidados de longa duração na velhice.

Em relação ao o grupo de homens e mulheres, acima dos 60 anos de idade, que residem no Solar do Outono (ILPI pública e sem fins lucrativos localizada na cidade de São Luís, MA) foi possível conhecê-los através da articulação de especificidades de gênero, raça, classe social, escolaridade, qualificação profissional, estado civil, número de filhos e ressaltar que o processo de institucionalização estava associado a uma conjunção de fatores, como complicações de saúde, impossibilidade do autocuidado, impossibilidade e/ou inexistência de assistência executada por familiar ou pessoa conhecida e, também, viver em condições de vulnerabilidade social (moradores de rua e construções abandonadas que são insalubres e alvos da violência), situações que acabam se relacionando a aspectos da Seguridade Social no Brasil (Saúde, Previdência e Assistência Social).

Referências

- ALCÂNTARA, Adriana de Oliveira. **Velhos institucionalizados e família: entre abafos e desabafos**. Campinas: Alínea, 2004.
- ARAÚJO, Cláudia Lysia de Oliveira; SOUZA, Luciana Aparecida de; e FARO, Ana Cristina Mancussi. Trajetória das Instituições de Longa Permanência para Idosos no Brasil. **Revista Eletrônica História da Enfermagem**. vol.1, n.2, julho/dezembro, 2010, p.250-294. Disponível em: <http://www.here.abennacional.org.br/here/n2vol1ano1_artigo3.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2015.
- ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.
- BRASIL. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. **Resolução RDC nº 283**, de 26 de setembro de 2005. Disponível em: <http://www.saude.mg.gov.br/atos_normativos/legislacaosanitaria/estabelecimentosde-saude/atencao-ao-idoso/RES_283.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2015.
- _____. **Lei 8.742**, de 07 de dezembro de 1993. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8742.htm>. Acesso em: 27 mai. 2016.
- _____. **Lei 10.741**, de 03 de outubro de 2003. Dispões sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.741.htm>. Acesso em: 05 jan. 2015.
- CAMACHO, Alessandra Conceição Leite Funchal e COELHO, Maria José. Políticas públicas para saúde do idoso: revisão sistemática. **Revista Brasileira de Enfermagem**. v.63, n.2, p.279-282, mar/abr. 2008.
- CAMARANO, Ana Amélia (Coord.) et al. **Características das Instituições de Longa Permanências para Idosos - Região Centro Oeste**. Brasília: IPEA, Presidência da República, 2008a.
- _____. **Características das Instituições de Longa Permanências para Idosos - Região Nordeste**. Brasília: IPEA, Presidência da República, 2008b.
- _____. **Características das Instituições de Longa Permanências para Idosos - Região Norte**. Brasília: IPEA, Presidência da República, 2007.
- _____. **Características das Instituições de Longa Permanências para Idosos - Região Sudeste**. Brasília: IPEA, Presidência da República, 2010.
- _____. **Características das Instituições de Longa Permanências para Idosos - Região Sul**. Brasília: IPEA, Presidência da República, 2008c.
- CARVALHO, Francisca Rosemary Ferreira de. **Representação da imagem pela velhice: a fotografia enquanto memória de indivíduos abrigados em instituto de longa permanência – Asilo de Mendicidade**. São Luís, 2011. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal do Maranhão.
- CARVALHO, Vanessa Lôbo. Perfil das instituições de longa permanência para idosos situadas em uma capital do Nordeste. **Cadernos Saúde Coletiva**. v.22, n.2, p.184-191. 2014.
- DUARTE, Yeda Aparecida de Oliveira; ANDRADE, Claudia Laranjeira de e LEBRÃO, Maria Lúcia. O Índice de Katz na avaliação da funcionalidade de idosos. IN: **Ver. Esc. Enferm. USP**, 2007; 41(2):317-25.
- ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**, seguido de Envelhecer e morrer. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- FRAGA FILHO, Walter. **Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX**. São Paulo/Salvador: Hucitec/Edufba, 1996.
- GROISMAN, Daniel. Asilos de Velhos: passado e presente. **Estudos Interdisciplinares Envelhecimento**, Porto Alegre, v.2, p.67-87, 1999a.
- _____. Duas abordagens aos asilos de velhos: da clínica Santa Genoveva à história da institucionalização da velhice. **Cadernos Pagu**, Unicamp, n.13, p.161-190, 1999b.

HAREVEN, Tamara. Changing images of aging and the social construction of the life course. In: Featherstone, Mike; Wernick, Andrew (Org.). **Images of aging: cultural representations of later life**. London: Routledge, 1995. p.119-35.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Política Nacional por Amostragem de Domicílio (PNAD) - 2013**. Rio de Janeiro, RJ, 2013. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2011/brasil_de_faultpdf.shtm> Acesso em: 18 set. 2014.

LENOIR, Remi. Objeto Sociológico e Problema Social. IN: CHAMPAGNE, Patrick et al. **Iniciação à Prática Sociológica**. São Paulo: Vozes, 1998.

MASCARO, Sonia de Amorim. **O que é velhice**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MICHEL, Tatiane. **A vivência em uma Instituição de Longa Permanência**: significados atribuídos pelos idosos. Curitiba, 2010. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade Federal do Paraná.

PINTO, Sílvia Patrícia Lima de Castro e VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Instituições de Longa Permanência para Idosos no Brasil: sumário da legislação. **Rev. Bras. Geriatr. Gerontol.** Rio de Janeiro, v.15, n.1, p.169-174, 2012.

POLTOSI, Maria Regina e GÓMEZ, Arthur Tórgo. Elaboração de Escalas de Trabalho de Técnicos de Enfermagem com busca Tabu e Algoritmo Genético. In: SIMPOSIO BRASILEIRO DE PESQUISA OPERACIONAL, XXXIX, 2007. Fortaleza-Ceará. Resumos Anais XXXIX SBPO- A Pesquisa Operacional e o Desenvolvimento Sustentável. 28 a 31 de agosto. Disponível em: <<http://www.din.uem.br/sbpo/sbpo2007/pdf/arq0157.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2016.

PROJEÇÃO da população do Brasil por sexo e idade para o período 2000-2060; **PROJEÇÃO da população das unidades da federação por sexo e idade 2000-2030**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/projecao_da_populacao/2013/default.shtm>. Acesso em: 30 ago. 2016.

SÍNTESE de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2015. **Estudos e pesquisas. Informação demográfica e socioeconômica, n. 35**. IBGE-Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2015. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv95011.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2016.

SERRA, Jacira do Nascimento. **“Eu não tenho mais querer”**: violência simbólica contra idosos. São Luís, 2005. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão.

WATANABE, Helena Akemi Wada e GIOVANNI, Vera Maria di. Instituições de Longa Permanência para Idosos (ILPI). **Boletim do Instituto de Saúde – Envelhecimento e Saúde**. São Paulo, n. 47, p. 69-71, abr. 2009.

<<http://mp-ma.jusbrasil.com.br/noticias/100227844/acordo-estabelece-reforma-no-solar-do-outono>>. Acesso em: 20 out. 2015.

<<http://www.soenfermagem.net/tecnicas/sondagem.html>>. Acesso em: 04 nov. 2015.

<<http://www.unidospelandnutricaoclinica.com.br/pt-br/diferentes-tipos-de-nutricao-clinica-0>>. Acesso em: 04 nov. 2015.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Nutri%C3%A7%C3%A3o_parenteral>. Acesso em: 04 nov. 2015.

<<http://ibge.gov.br>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

<<http://www.mtps.gov.br/servicos-do-ministerio/servicos-da-previdencia/aposentadorias/por-idade>>. Acesso: 27 mai. 2016.

<<http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2016/06/serie-de-reportagens-mostra-como-vivem-os-idosos-no-brasil-e-no-mundo.html>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

<<https://esa.un.org/unpd/wpp/>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

<http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2006/WPP2006_Highlights_rev.pdf> Acesso em: 30 jun. 2016.

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Solar_\(habita%C3%A7%C3%A3o\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Solar_(habita%C3%A7%C3%A3o))>. Acesso em: 05 set. 2016.

DATA DE SUBMISSÃO: 30/09/2016

DATA DE ACEITE: 28/10/2016

OLHARES SOBRE A VELHICE EM ESCRITOS POÉTICOS CONTEMPORÂNEOS DE CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE, CECÍLIA MEIRELES E MÁRIO QUINTANA

PERSPECTIVES ON AGE RELATED IN DRUMMOND'S, MEIRELES AND QUINTANA'S WRITING POETICAL CONTEMPORARY

Mara Falcão Palhares Barbosa*

RESUMO

O artigo analisa como se inscrevem representações da velhice em alguns escritos poéticos contemporâneos de Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles e Mário Quintana sobre essa fase da vida. O poético é investigado como um gênero que possibilita outras compreensões da realidade abordada, por construir uma ideia abarcada pelos acontecimentos de fato e pelos verossímeis – criados pela imaginação. Os poetas – valem-se da palavra como representação de mundos, desnudando o cotidiano e seu principal ator: o ser humano. Com eles, somos convidados a descortinar o inextricável universo da velhice, objetivando uma reflexão provocativa, sustentada por conceitos de Jodelet (2001), Beauvoir (1976), Bobbio (1997), Bosi, E. (2004), Bosi, A. (2010).

Palavras-chave: Escritos poéticos. Velhice. Representações.

ABSTRACT

Through a foray into some contemporary literary writings - Carlos Drummond de Andrade, Cecilia Meireles and Mario Quintana - about old age, the paper presents an analysis of how to enroll in these texts, representations of this phase of life. In line with the thought of Aristotle the literary work is investigated as one that allows us a more comprehensive understanding of reality addressed as it builds an idea embraced by the fact that events and the credible - created by the imagination. Poets - worth up to step into his compositions with art and poetry to the world, baring daily life and his main actor: the human being. So with them, we are invited to unveil this inextricable age of the universe. . Aiming also to raise a productive and provocative reflection about this, I turn to thinkers such as Jodelet (2001), Bachelard (1978), Beauvoir (1976), Bobbio (1997), Bosi, E. (2004), Bosi, A. (2010) argue discussions.

Keywords: Poetic writings. Agerelated. Representations.

* Professora Dra. Curso de Letras e Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade- UNIVILLE; Coordenadora do Comitê PROLER- Joinville e Líder do Grupo de Pesquisa Imbricamentos de Linguagens. E-mail: moraes.taiza@gmail.com

1. Representações poéticas da velhice

Então vem o poeta e divisa na massa amorfa que passa pela rua uma figura humana, mulher, homem, velho, jovem, criança; em um relance, o que era sombra errante vira gente. O que era opaco transparece varado pela luz da percepção amorosa ou perplexa, mas sempre atenta. Aquele vulto que parecia vazio de sentido começa a ter voz, até mais de uma voz, vozes. Irrompe o fenômeno da expressão. Quem tem ouvidos ouça! (Alfredo Bosi, 2010, p. 260)

De acordo com Jodelet, as representações sociais são constituídas a partir de experiências do cotidiano, formuladas por um senso comum. “Elas nos guiam no modo de nomear e definir conjuntamente os diferentes aspectos da realidade diária, no modo de interpretar esses aspectos, tomar decisões e, eventualmente, posicionar-se frente a eles de forma defensiva” (2001, p. 17). São fortemente conduzidas, propagadas pela mídia e pelas redes de comunicação informais atuais (televisão e internet, principalmente). Meios que, por sua vez, dado o alcance e aceitação na contemporaneidade, impactam fortemente nas construções de visões de mundo circulantes. No entanto, é preciso levar em consideração que os olhares dirigidos pelas redes de comunicação causam uma incerteza ante aos avanços da ciência veiculados em publicações especializadas e repassadas nos veículos mediáticos como as notícias que favorecerão os julgamentos sociais nas relações inter-raciais, entre grupos de ideologias diferentes, religiões, relações étnicas, devido às intrincadas relações sociais que hierarquizam a propagação das informações e do conhecimento produzido.

Considerando que as obras poéticas rearticulam pela palavra as representações sociais, recorro a elas como um instrumento para investigar a velhice, pois os ecos do pensamento de Aristóteles audíveis na contemporaneidade nos permitem perceber que a realidade engloba ideias apreendidas pelos acontecimentos e pelos verossímeis criados pela imaginação. O poético nos permite uma visão além da primeira. Do que está posto. Propicia-nos uma viagem desbravadora. Possibilita-nos entender as simplicidades do cotidiano idoso e seus mistérios.

Reforço à importância da obra poética na investigação de mundo, “[...] os versos não são sentimentos,

são experiências. Para escrever um único verso, é preciso ter visto muitas cidades, muitos homens e coisas[...]” (BLANCHOT, 1987, p. 85). Além disso, como infere Alfredo Bosi, “O poeta é o primeiro a dar, pela própria composição do seu texto, um significado histórico às suas representações e expressões” (2010, p. 142).

As representações que são atribuídas aos idosos, demarcadas pelas diferenças de épocas e de sociedades, podem revelar conflitos vividos pelo indivíduo quando este se depara com o próprio envelhecimento, juntamente com o peso das discriminações que tem de suportar. Mostram, também, aquele que, em se reconhecendo velho, aceita as próprias limitações e consegue fazer a travessia dessa fase com serenidade, usufruindo daquilo que a vida ainda pode reservar-lhe de bom.

No poético, o tema é circulante, tanto nos clássicos da Antiguidade, quanto nos textos contemporâneos. Os poetas captam a realidade e reinventam-na liricamente, versando sobre a velhice de maneiras várias. Por meio desses escritos, podemos conceber imagens da velhice, fixadas pela palavra, em versos de Mário Quintana, Carlos Drummond de Andrade e Cecília Meireles.

2. Olhares sobre a velhice

A percepção dos múltiplos significados do termo velhice, dos estereótipos negativos relativos às visões dessa etapa da vida, associados às doenças, fraquezas e fragilidades nos estimulam para a percepção de variantes, a partir da discussão do mito da “eterna juventude”, fortemente veiculado pelas mídias que retratam os velhos como excluídos socialmente (SCORTEGAGNA, 2001).

Para Guite I. Zimerman - coordenadora de equipes multidisciplinares de atendimento a velhos e familiares no Rio Grande do Sul -, a imagem que cada um de nós tem de velho foi construída a partir daquilo que observamos, vivemos e recebemos de nosso meio familiar e da sociedade. Acrescenta, ainda, que não considera de forma alguma o termo “velho” depreciativo. “Pelo contrário, depreciativo é substituir a palavra velho por eufemismos, como se ser velho fosse um defeito que devesse ser escondido” (ZIMERMAN, p.X), conclui ela. E assim ela conceitua o velho:

Velho é aquele que tem diversas idades: a idade do seu corpo, da sua história genética, de sua parte psicológica e de sua ligação com sua sociedade. É a mesma pessoa que sempre foi. Se foi um batalhador, vai continuar batalhando; se foi uma pessoa alegre, vai continuar alegrando; se foi uma pessoa insatisfeita, vai continuar insatisfeita; se foi ranzinza, vai continuar ranzinza (ZIMERMAN, 2000, p. 19).

Tomando como base essa conceituação de Zimerman, esses estereótipos negativos da velhice devem ser repelidos, uma vez que o velho é uma continuidade, ou seja, ele apenas entrou em uma outra fase. Dessa forma, também ao jovem, ao adulto, podem ser atribuídas marcas negativas. Ou melhor, também ao velho podem ser atribuídas marcas positivas.

Simone de Beauvoir, em seu livro “A Velhice” (1976), aponta uma lista de pensadores que refletiram sobre a velhice; dentre eles, Platão e Aristóteles, concebendo-a sob pontos de vista opostos.

Na concepção platônica, o corpo é somente aparência, não importando, pois, sua degradação, uma vez que a verdade do homem - possuída apenas depois de alcançada a maturidade, após os 50 anos - encontra-se na alma imortal; o que realmente tem valor são as ideias. Nesse sentido, chegar à velhice é um ganho que traz vantagens sobre os jovens, devendo estes obedecer aos comandos dos mais velhos.

Já no pensamento aristotélico, corpo e alma estão intimamente ligados; o homem existe pela união de ambos. Assim sendo, qualquer mal que atinja o corpo afetará todo o indivíduo. Por isso, quando o físico adocece, ou melhor, quando vem a velhice, o homem entra em declínio. Fato este iniciado a partir dos 50 anos. Pela lógica aristotélica “[...] a experiência constitui um fator de involução e não de progresso” (BEAUVOIR, 1976, p. 124).

A velhice tem sido associada constantemente à decrepitude, à decadência. Se isso sugere declínio - tal como na visão de Aristóteles -, junto com este, viria o fim. A morte. De acordo com Beauvoir (1976, p. 57), “Muitas sociedades respeitam as pessoas de idade enquanto estas se mantêm lúcidas e robustas, desembaraçando-se delas quando se tornam decrépitas e caducas”. Assistimos, muitas vezes, a esse desenlace sem nada fazermos. Participamos dele. Esquecemos do quão importante, foram esses velhos em nossas vidas, do quanto contribuíram e se empenharam à nossa formação como pessoas. Por certo, não nos

lembramos do amor incondicional a nós dedicado. É preciso, pois, que levemos isso em consideração. Hoje, são eles que dependem de nosso olhar compreensivo, tolerante e, principalmente, amoroso. Busquemos, então, como as representações poéticas de Drummond, Cecília Meireles e Mário Quintana fixaram em versos imagens da velhice.

3. A velhice em versos de Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles e Mario Quintana

Na poesia, circulam imagens que o velho tem recebido ao longo das civilizações. Poetas contemporâneos como Mário Quintana, Carlos Drummond de Andrade e Cecília Meireles exploram insistentemente o tema.

A solidão e o silêncio apresentam-se como companheiros constantes nessa fase. Ideia que vem ratificada no poema “Envelhecer”, no qual Quintana entrega-nos um extrato da velhice:

[...] Antes todos os caminhos iam.
Agora todos os caminhos vêm.
A casa é acolhedora, os livros poucos.
E eu mesmo preparo o chá para os fantasmas (2005, p. 115)

Os caminhos assinalados neste poema são metáforas da existência, da passagem do tempo, ou melhor, da juventude e da velhice. A juventude sempre indo, buscando, desbravando. Na contramão, a velhice. Vendo todos passarem, mas não tem forças para seguir em frente. Resta-lhe o desvio – inevitável – que a levará ao isolamento e, depois, à morte. Tem-se, todavia, nesse texto, um eu lírico conformado, resignado, que passa com serenidade por essa fase. No entanto, a expressão “[...] os livros poucos” marca rótulos que ao idoso são impressos: a pouca visão e a morosidade. Pode-se inferir ainda, no último verso, a solidão desse sujeito lírico que, não tendo companhia, visitas, ‘alimenta’ seus fantasmas, ou seja, as lembranças de um tempo que ficou distante. Em contrapartida, é ressaltado o aconchego, o acolhimento da casa.

As palavras de Gaston Bachelard reforçam essa ideia: “Pois a casa é nosso canto do mundo. Ela é [...] nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos” (1978, p. 200). Assim, é pertinente trazer à reflexão mais considerações desse filósofo sobre a importância

da casa para o ser humano, uma vez que o sujeito aqui tratado – o velho – passa a maior parte de seus dias dentro da casa: “A casa, na vida do homem, afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. Ela é corpo e alma.” (p. 201).

Entretanto, num outro poema de Quintana – “Do mal da velhice” –, já no título, a velhice é estampada como uma doença. Nesses versos, o eu lírico – um velho – é alguém que rejeita a velhice, tem dificuldade em aceitá-la. Ainda assim, agarra-se à vida, pois sabe que essa fase – a última – representa proximidade com a morte do corpo:

[...] Chega a velhice um dia...E a gente ainda pensa
Que vive...E adora ainda mais a vida!
Como o enfermo que em vez de dar combate à
doença
Busca torná-la ainda mais comprida... (QUINTANA,
2007, p. 52)

Quintana, em seus versos, diferencia o conceito de velhice, uma “abstração” das vivências deste estágio da vida, que deixam de ter a significação de resto, mas assumem a dimensão de totalidade, ou seja, metonimicamente, a velhice, a última etapa da vida, é ressignificada como “vida”.

Beauvoir endossa a postura desse velho representado: “Chegada a hora, e mesmo quando dela nos vamos aproximando, em geral preferimos a velhice à morte” (1976, p. 9). Uma celebração à vida, por um eu lírico já na última fase da existência, vê-se em “Inscrição para uma lareira”:

[...] A vida é um incêndio: nela dançamos, salamandras mágicas
Que importa restarem cinzas se a chama foi bela e alta?
Em meios aos toros que desabam, cantemos a canção das chamas!
Cantemos a canção da vida, na própria luz consumida...
(QUINTANA, 2005, p. 101)

Nessas linhas, o eu lírico propõe celebrar a vida, mesmo que esta já esteja no fim, sendo que bons e belos momentos foram vividos. Nesse contexto, a velhice não deve ser vista como uma fase triste ou ruim.

Todavia, a velhice, inexoravelmente, aponta uma proximidade – maior que as outras fases da vida

– com a morte física. E, apesar de ser esta uma das poucas certezas que o ser humano tem na atualidade, constitui-se numa verdade por demais pesada a nós. Com isso, tentamos não pensar nela, fugir dela. O tempo, de forma implacável, leva-nos para perto dela. É o nosso algoz. Os versos de Quintana ecoam essa realidade: “Esse tic-tac dos relógios/ é a máquina de costura do tempo a fabricar mortalhas” (Revista Bula).

A concepção de que velhice e morte estejam associadas é fortemente reforçada em “Cadeira de Balanço”. Nesses versos, Quintana narra o dia a dia solitário das avozinhas – marcado pela ociosidade e pelo descompromisso, uma vez que seu único ‘dever’ é a “hora da sesta” (2003; p. 70, 71). A falta de perspectiva e a existência sem sentido para elas levam-nas a sonharem “o sonho vão do mundo”. No entanto, “elas se acordam” e “[...] um susto do mundo/ que está deste lado”. Um mundo solitário que se restringe a uma velha cadeira de balanço – “que a morte as embala” – em uma também solitária sala e a um relógio que “marca a nenhuma hora”:

[...] Os pensamentos delas
já não têm sentido.

A morte as embala,
as avozinhas dormem
na deserta sala
onde o relógio marca
a nenhuma hora

enquanto suas almas
vêm sonhar no tempo
o sonho vão do mundo...
e depois se acordam
na sala de sempre

na velha cadeira
em que a morte as embala...
(QUINTANA, 2000; p. 70, 71)

A velhice, frequentemente, rouba do velho os instantes de afeto e de partilha social. A solidão transporta-o ao mundo dos fantasmas do passado. À infância, à casa dos pais, aos namoros e aventuras da juventude, à antiga morada, ao seu trabalho, às pessoas que já se foram.... Sua memória: sua companheira, sua nau. Pois, como sinaliza Bobbio,

O tempo do velho (...) é o passado. E o passado revive na memória. O grande patrimônio do ve-

lho está no mundo maravilhoso da memória, fonte inesgotável de reflexões sobre nós mesmos, sobre o universo em que vivemos, sobre as pessoas e os acontecimentos que, ao longo do caminho, atraíram nossa atenção (1997; p. 53).

Entretanto, de acordo com Bakker Filho (2000), pela irreversibilidade do tempo, os fatos não podem ser revividos, apenas revisitados pela memória – onde estão registrados – causando, então, ansiedade.

Refugiado nesse tempo longínquo, o velho, vez ou outra, volta à realidade como sinaliza a sua representação no poema “Cadeira de Balanço”, de Quintana. Sobram-lhe um ‘bom dia’, ‘boa tarde’, ‘já tomou seu remédio’? Economia de palavras. Economia de amor. As manhãs surgem-lhe preguiçosas, sombrias, sem o viço de outrora, sem a luz da esperança; as tardes correm-lhe melancólicas, solitárias; as noites (ah, as noites!), intermináveis! Seguem ao lento compasso do velho relógio; noites frias, impiedosas, mensageiras dos medos. Não somente a solidão é companheira da velhice. Somada àquela, vem a degradação física que, de acordo com Beauvoir (1976), nos seres humanos é a mais visível entre todos os animais.

As transformações e as limitações do corpo enfrentadas na fase da velhice são fixadas metaforicamente, com uma dose de humor, por Drummond nos versos a seguir, de “O amor bate na aorta”:

Entre uvas meio verdes,
meu amor, não te atormentes.
Certos ácidos adoçam
a boca murcha dos velhos
e quando os dentes não mordem
e quando os braços não prendem
o amor faz uma cócega
o amor desenha uma curva
propõe uma geometria (ANDRADE, 2004, p. 144)

Metamorfose rejeitada pela sociedade da estética e do culto ao corpo. Sendo assim, representações estereotipadas são formuladas e amplamente divulgadas. A velhice opõe-se ao que a atualidade concebe como belo; logo, é não só rejeitada como temida. Segundo o psicanalista Flávio Gikovate (2013), nesta sociedade contemporânea, parece vigorar a lei: não só é feio envelhecer como também é proibido. Diante disso, as pessoas tentam escapar daquilo que lhes é inerente: o envelhecimento.

Drummond propõe uma desconstrução sinestésica no poema “O amor bate na aorta”, demonstrando que quimicamente ocorrem transformações corporais na velhice, mas o corpo reage e cria novas possibilidades de sentir “[...] e quando os braços não prendem/ o amor faz uma cócega/ o amor desenha uma curva” [...]

Também a poesia se apropriou dessas imagens e tem-nas refletidas em seus textos. Cecília Meireles, em “Retrato”, evoca a figura de um eu lírico que, de repente, vê-se velho. E, melancolicamente, mas com serenidade, reflete sobre a própria imagem projetada no espelho:

Eu não tinha este rosto de hoje,
assim calmo, assim triste, assim magro,
nem estes olhos tão vazios,
nem o lábio amargo.

Eu não tinha estas mãos sem força,
tão paradas e frias e mortas;
eu não tinha este coração
que nem se mostra.

Eu não dei por esta mudança,
tão simples, tão certa, tão fácil:
- Em que espelho ficou perdida
a minha face? (MEIRELES, 1996, p. 26)

Drummond, em “Versos à boca da noite”, faz a mesma constatação do ‘peso’ dos anos sobre nós. A percepção das transformações físicas e mais o medo de que é tomado o eu lírico por aquilo que ainda está por vir estão nos versos a seguir:

Sinto que o tempo sobra mim abate
Sua mão pesada. Rugas, dentes, calva
Uma aceitação maior que tudo,
E o medo de novas descobertas. (ANDRADE, 2004, p.30)

A solidão a que o indivíduo está fadado, bem como a falta de sentido da existência e a fugacidade do tempo, sinalizando a efemeridade da vida – marcas constantes na obra de Cecília Meireles – ressoam nos versos deste texto poético. O tom nostálgico nele imprimido é percebido nas comparações feitas entre o antes e o agora.

Em nossa sociedade contemporânea, o que, sobretudo, invariavelmente, aparece ligada à velhice é a ideia de morte. E a ideia de doença, da mesma forma, como se fosse algo inerente a esta etapa da vida. Ideias que encontram reforço no fato de, como

aponta Bakker Filho, nessa última fase da existência, o organismo humano encontrar-se mais fragilizado e suscetível a enfermidades. Para o autor:

A velhice em si não é doença, mas quando se instala já não se responde mais com a mesma presteza diante das adversidades como se fazia na juventude. Com o passar dos anos, o mal se cronifica, consumindo todas as disponibilidades de defesa, sinalizando que a morte pode vir (2000, p. 26).

No poema, a seguir, “Da experiência”, a representação que se tem do velho é a de um doente em fase terminal. Quintana estabelece uma ponte entre o moribundo e o médico experiente. De nada adianta todo conhecimento ante o que é irreversível. Pode ser feita uma analogia com o tratamento que a sociedade contemporânea ocidental tem dado ao idoso.

A experiência de nada serve à gente
É um médico tardio, distraído:
Põe-se a forjar receitas quando o doente
Já está perdido...(2007, p. 5)

Vítima de um mundo capitalista, em que os valores são reduzidos à serventia, o ser humano vira moeda de troca, vira mercadoria. No entanto, o velho, tendo suas capacidades reduzidas, perde a utilidade. Pois, de acordo com Ecléa Bosi “quando se vive o primado da mercadoria sobre o homem, a idade engendra desvalorização”(2004; p.78). Nessa perspectiva, o velho tem sido tratado como algo descartável, que não é valorizado na nossa sociedade. Não importa tudo quanto ele tenha realizado, construído ao longo de sua vida. De seu posto, é destituído. Sem poder escolher, é afastado de sua casa, de sua morada. Muitas vezes, ‘depositado’ em uma instituição – é a lei dos novos tempos, época em que ninguém tem tempo para o outro. Já não é mais senhor da própria vida. Os filhos decidem por ele. Tiram-lhe a autonomia e negam-lhe a liberdade. Passam a tratá-lo como criança. Contudo, sem o cuidado, a tolerância e o amor a esta despendidos. A carência e a nostalgia que tomam conta desse velho solitário estão expressas nos seguintes versos de Quintana:

Estrada afora após segui... Mas, ai, / Embora idade e senso eu aparente, / Não vos iluda o velho que aqui vai:/ Eu quero os meus brinquedos novamente! / Sou um pobre menino... acreditai.../ Que envelheceu, um dia, de repente... (2005; p.25).

Novamente, a velhice ligada a elementos negativos: dependência, solidão e carência, as palavras denotam o olhar obtuso sobre o velho, a não percepção que a vida se alimenta de sonhos e que eles estão presentes como forças propulsoras nas etapas iniciais e na etapa final.

No fragmento, a seguir, do poema “Os velhos” de Carlos Drummond de Andrade, mais uma vez as representações que selam o velho são negativas: doença, solidão e vítima de descaso, falta de visibilidade e de atenção.

Em “Os ombros suportam o mundo”, a solidão, volta a ser companheira da velhice. O eu lírico – alguém que já muito viveu – está cansado. É uma pessoa que não tem mais ilusões na vida. Sabe que esse tempo de realizações, de sonhos e de emoções ficou para trás, já passou. Ao compasso do relógio. Agora, resta-lhe a velhice e o que dela advém:

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.
Tempo de absoluta depuração.
Tempo em que não se diz mais: meu amor.
Porque o amor resultou inútil.
E os olhos não choram.
E as mãos tecem apenas o rude trabalho.
E o coração está seco.

Em vão mulheres batem à porta, não abrirás.
Ficaste sozinho, a luz apagou-se,
mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.
És todo certeza, já não sabes sofrer.
E nada esperas de teus amigos.

Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?
Teus ombros suportam o mundo
e ele não pesa mais que a mão de uma criança
[...] (ANDRADE, 2004, p. 137)

A velhice, em muitas representações, tem a ‘cara’ da morte. Logo, se esta finitude faz parte da vida, deve ser concebida e encarada como um processo natural. Cecília Meireles, em “Cântico VI”, nos diz que não devemos temer a morte, pois ela nos chega todos os dias. Dessa forma, o ‘perder’ torna-se corriqueiro, algo com que devemos nos conformar. No entanto, da mesma forma, ganhamos todos os dias. Pois a vida se constitui num processo de viver e morrer, cíclico; e, assim, renovamo-nos:

Tu Tens um Medo
Acabar.

Não vês que acabas todo o dia.
 Que morres no amor.
 Na tristeza.
 Na dúvida.
 No desejo.
 Que te renovas todo dia.
 No amor.
 Na tristeza
 Na dúvida.
 No desejo.
 Que és sempre outro.
 Que és sempre o mesmo.
 Que morrerás por idades imensas.
 Até não teres medo de morrer.
 E então serás eterno (1982; p.19)

Consoante a esse medo da morte, o filósofo francês Luc Ferry (2010) define-o como medo de perder, deixar de ter algo ou alguém. Medo de perder o emprego, medo de que um relacionamento amoroso se acabe. Medo de perder um filho. Medo de ser roubado, assaltado. Medo do amanhã. É um sentimento advindo da incerteza. E, de acordo com este autor, sentimento muito comum na contemporaneidade.

Drummond, no poema “Os últimos dias”, apresenta um eu lírico velho que aceita a morte; todavia, espera que ela não venha agora: “Que a terra há de comer. / Mas não coma já”. Que haja tempo, ainda, de sentir:

Sinta frio, calor, cansaço:
 pare um momento; continue.
 Descubra em seu movimento
 forças não sabidas, contatos.
 O prazer de estender-se;
 o de enrolar-se, ficar inerte.
 Prazer de balanço, prazer de voo
 (ANDRADE, 2004; p. 35 a 39).

Mais adiante, neste mesmo poema, declara o receio da vinda daquela:

E que a hora esperada não seja vil, manchada de medo, submissão ou cálculo. Bem sei, um elemento de dor rói sua base. Será rígida, sinistra, deserta, mas não a quero negando as outras horas nem as palavras ditas antes com voz firme, os pensamentos maduramente pensados, os atos que atrás de si deixaram situações. Que riso sem boca não a aterrorize e a sombra da cama calcária não a encha de súplicas, dedos torcidos, lívido suor de remorso¹.

Essa preocupação do eu lírico quanto ao sofrimento na hora da morte encontra justificativa na seguinte fala de Elias: “Nem mesmo hoje a arte da medicina avançou o suficiente para assegurar a todos uma morte sem dor. Mas avançou o suficiente para permitir um fim mais pacífico para muitas pessoas que outrora teriam morrido em terrível agonia” (2001, p. 20 e 21).

E a morte continua a ser evidenciada em poemas. Na trova abaixo, Quintana aflora a figura de um eu lírico que tem consciência da morte. Apesar disso, não lamenta e nem fica pensando nela, pois considera que o importante é a vida. Assim, o que lamenta é deixar de viver:

Um dia ... pronto!
 Me acabo.
 Pois seja o que tem de ser.
 Morrer: Que me importa?
 O diabo é deixar de viver (2007, p. 61).

Em “Canção de Outono”, morte e velhice, mais uma vez, aparecem lado a lado. Neste poema, a estação do outono é inscrita como uma metáfora da velhice. Quintana, traz novamente a imagem de um eu lírico envolto em solidão, nostalgia e mesmice, um eu lírico que receia a hora da morte, pois sabe que ela representa o fim.

O outono toca realejo
 No pátio da minha vida.
 Velha canção, sempre a mesma,
 Sob a vidraça descida...
 Tristeza? Encanto? Desejo?
 Como é possível sabê-lo?
 Um gozo incerto e dorido
 De carícia a contrapelo...
 Partir, ó alma, que dizes?
 Colher as horas, em suma...
 Mas os caminhos do Outono
 Vão dar em parte nenhuma! (2007, p.151)

Quintana registra em seus versos a cadência da vida, a dor do enfrentamento do tempo e de suas oscilações rítmicas, bem como sua implacável força que imprime marcas: no rosto, no corpo, na alma. Entretanto, apesar das quedas, como declara Cecília Meireles, no fragmento a seguir de *Tempo Viajado*, é possível recompor-se e seguir cantando:

¹ Ibidem p. 35 a 39

Dos meus retratos rasgados
me levanto.
E acho-me toda em pedaços,
e assim mesmo vou cantando (1996, p.48)

Assim como nos versos acima de Cecília Meireles, Drummond, no poema “Consolo na Praia”, apresenta-nos um eu lírico que, a despeito de todas as desilusões e sofrimentos com as perdas vindas com o passar do tempo, ainda consegue resignar-se, conformar-se. Pois “a vida não se perdeu”. Eis o consolo: tudo passou, “Mas o coração continua“. Isso pode ser conferido nos fragmentos a seguir:

Vamos, não chores...
A infância está perdida.
A mocidade está perdida.
Mas a vida não se perdeu.

O primeiro amor passou.
O segundo amor passou.
O terceiro amor passou.
Mas o coração continua.(ANDRADE, 2004, p.26)

Considerações

Como exposto, muitas são as representações sobre a velhice encontradas na literatura. Ora positivas, ora negativas. Logo, esses olhares nos levam a concebê-la como uma etapa da existência em que não existem ou quase não existem ganhos. Dessa forma, teme-se passar por ela. No entanto, ela será o destino de todos que viverem, ou melhor, de todos aqueles que chegarem lá. Basta sabermos de que maneira iremos atravessá-la. A vida é muito curta para que a desperdicemos. Cada instante de nossa existência é irrecuperável, irresgatável.

As vozes poéticas recortadas – de Drummond, Cecília Meireles e Quintana – reafirmam a gradação contínua entre vida e morte, que inevitavelmente se acelera na velhice. Como alude Quintana, envelhecer é continuar sendo “o mesmo menino teimoso de sempre”, sem jamais deixar de sonhar.

Os poemas que foram aqui selecionados, ao abordarem a velhice, reescrevem as fases da existência humana não como fragmentos isolados, mas sim como etapas de transformação do corpo e das percepções de mundo. Cecília Meireles, em “Tempo Viajado”, projeta um “eu” diante de uma vida fragmentada mas possível: /E acho-me toda em pedaços,/

e assim mesmo vou cantando//. As representações da velhice são (re)criadas poeticamente de um modo sinestésico, mesclando sentidos, suscitando outros, pois viver é reagir às pulsões do corpo e tais pulsões não estão adstritas a determinados momentos, pois quando há pulsão vital os sentidos se manifestam. Para Drummond, em “Canção de Outono”, expressar os sentimentos, as sensações é navegar no incerto / Tristeza? Encanto? Desejo? /Como é possível sabê-lo? /Um gozo incerto e dorido/De carícia a contrapelo.../

Referências

- ANDRADE, Carlos D. **Antologia Poética**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. In: **Os Pensadores**. Tradução: Antônio da Costa Leal e Lúcia Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp.181-349.
- BAKKER FILHO, João P. de. A velhice institucionalizada. In: **É Permitido Colher Flores? Reflexões sobre o envelhecer**/ João P. de Bakker Filho, organizador –Curitiba: Champagnat, 2000.
- BEAUVOIR, Simone de. **A Velhice**: a realidade incômoda. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. 2.ed. São Paulo: DIFEL, 1976.
- BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BOBBIO, Norberto. **O Tempo da Memória**. Tradução: Daniela Versiane. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- BOSI, Alfredo. **O Ser e o Tempo da Poesia**. 8ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembrança de velhos. 11ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**, seguido de, Envelhecer e morrer. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- FERRY, Luc. **Aprender a viver**. Filosofia para novos tempos. Tradução: Vera Lucianos Reis. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2010.
- GIKOVATE, Flávio. Amor em Tempos Longevos. **Café Filosófico**, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9puGTP9QXR0>> acessado em 26 de agosto de 2015.
- JODELET, Denise. **As Representações Sociais**. Tradução: Lilian Ulup. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

MEIRELES, Cecília. **Cecília Meireles: poesia**. Coleção Nossos Clássicos/ por Darcy Damasceno. 3ª ed. Rio de Janeiro: editora Agir, 1996.

_____ **Cânticos**. São Paulo: Editora Moderna, 1982.

QUINTANA, Mario. **Melhores Poemas, Mario Quintana**/ Seleção de Fausto Cunha. 17.ed. São Paulo: Global, 2005.

_____ **Mario Quintana**: Poesia Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

_____ **Nova Antologia Poética**. 12.ed. São Paulo: Globo, 2007.

_____ **Nariz de vidro**. São Paulo: Moderna, 2003.

_____ Os 10 melhores poemas de Mario Quintana. In: **Revista Bula**. Disponível em: <<http://www.revistabula.com/2329-os-10-melhores-poemas-de-mario-quintana/>> acessado em 10 de julho de 2016

SCORTEGAGNA, Helenice de M. **Vivendo e aprendendo para um envelhecer saudável**. Passo Fundo: UPF, 2001.

ZIMERMAN, Guite I. **Velhice – aspectos biopsicossociais**. Porto Alegre: ArtMed, 2000.

DATA DE SUBMISSÃO: 27/09/2016

DATA DE ACEITE: 08/11/2016

CORPOREIDADE E LIBERTAÇÃO: PENSANDO A LIBERTAÇÃO ERÓTICA A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL

CORPOREITY AND LIBERATION: THINKING THE EROTIC LIBERATION FROM ENRIQUE DUSSEL

Luis Fernando Carvalho Sousa*

RESUMO

erótica na filosofia de Enrique Dussel constitui-se, basicamente, na relação amante/amado (ou, ainda, varão/mulher). O filósofo pontua que, a partir de um ideário de dominação centrado na satisfação dos desejos do amante sobre o amado, a *erótica* estabeleceu com as mulheres um momento além da negação de sua identidade, a negação de sua corporeidade. Nesse sentido, formula sua libertação a partir de uma opção ética que se pauta na realidade material do sujeito oprimido. A partir da crítica aos modelos sociais excludentes, Dussel propõe que a libertação erótica considere, essencialmente, uma realidade corporal vivida pela mulher oprimida, de maneira a responder às questões: (1) Qual é a proposta *dusseliana* de libertação *erótica*? (2) Qual é o sentido de sua libertação corporal? Para isso, será necessária uma exposição dos conceitos do autor no que se refere à ética e às relações antropológicas.

Palavras-chave: erótica, libertação, mulher, alteridade, corporeidade.

ABSTRACT

The erotic philosophy of Enrique Dussel is constituted basically in the relationship lover / beloved (or even man / woman). The philosopher points out that, from an ideology of domination centered on the satisfaction of the lover desires on the beloved, erotic established with women a moment beyond the denial of their identity, the denial of his corporeality. In this sense, formulates his release from an ethical option that is guided in the material reality of the oppressed subject. From the criticism of exclusionary social models, Dussel argues that the release erotic consider essentially a bodily reality experienced by the oppressed woman, in order to answer the questions: (1) What is the dusselian proposed release erotic? (2) What is the meaning of his body release? For this, a display copyright concepts regarding ethics and anthropological relationships will be required.

Keywords: erotic, liberation, woman, otherness, corporeality.

*Estudante de filosofia na área de ética e política. UNIOESTE.

Introdução

Enrique Domingos Dussel nasceu em Mendoza, Argentina no ano de 1934. Estudou filosofia, graduando-se em 1957. Após esse período foi para Madri, Espanha. Entre os anos de 1958 e 1959 fez uma viagem para o Oriente Médio que marcaria definitivamente sua caminhada acadêmica. Após esse período Dussel dedicou-se a escrever filosofia pensando na América Latina. Em suas primeiras investigações procurou entender a influência helênica e semita na formação da cultura ocidental, posteriormente dedicou-se a pensar a libertação do sujeito latino-americano, foi então em meados dos anos de 1970, juntamente com um grupo de filósofos latino-americanos que formulou a *filosofia da libertação*.

A investigação parte das seguintes obras: *Para uma ética da libertação latino-americana* (1977a) e *Filosofia da libertação na América Latina* (1977a) – de primeira fase das investigações de Dussel – e **Ética da Libertação** (1998) – obra da fase considerada mais madura. Tais obras servirão de base para nossa argumentação, uma vez que, se nelas encontra-se de forma sistemática o pensamento do autor sobre a problemática que se pretende investigar. **A erótica é trabalhada quando** Dussel formula a ética orientada para a libertação, dessa maneira, são essas obras as que melhor contemplam o tema proposto a ser investigado.

O presente artigo procura compreender a relação antropológico-filosófica na perspectiva *dusseliana*, sobretudo, na relação varão-mulher (masculino-feminino, denominada *erótica*), e a opressão corporal sofrida pela mulher, representada como sujeito feminino dentro de um sistema masculino excludente, investigando as perspectivas possíveis para sua libertação. De maneira a apontar as seguintes questões (objetivos): (1) analisar a relação *erótica* e suas implicações na corporeidade; (2) evidenciar os princípios de dominação *erótica* estabelecidos por Dussel; (3) extrair os elementos que justifiquem a libertação *erótica*.

Sendo assim, o intuito é analisar como Dussel concebe o sujeito feminino como *outro* dentro do processo de *totalidade* engendrado a partir de uma mentalidade de conquista e dominação calcada no *ego cogito* e no desejo de conquista corporal do masculino em relação ao feminino.

O ponto de partida da filosofia da libertação é a crítica a todo e qualquer modelo que se apresente

como totalizador, reduzindo as relações ao *mesmo* não levando em conta a *alteridade* e o *locus* de exclusão em que determinados sujeitos históricos se encontram, dentre os quais destacaremos o sujeito feminino dentro da *totalidade* masculina excludente.

Para executar a empreitada de nosso artigo o dividimos em três partes. De maneira, que na primeira buscar-se-á fundamentar a filosofia da libertação, situando-a a partir da perspectiva de Enrique Dussel. Para isso será necessário pontuar a diferença que o autor estabelece em relação a outros filósofos (Kant, Hegel, Platão, Freud entre outros) e as principais categorias de seu pensamento, uma vez que, determinados conceitos (*mesmo*, *outro*, *totalidade*, *alteridade*, etc.) ganham outras conotações na filosofia *dusseliana*. Por isso torna-se necessário situar, fundamentar e pontuar os elementos que despontam como principais em sua filosofia.

Na segunda parte dedicar-nos-emos a compreensão da relação *erótica* descrita por Enrique Dussel, sua constituição e legitimação pelo sistema totalizador. Nessa parte, encontra-se o objeto de nossa problemática, pois um dos elementos principais da filosofia da libertação é compreender o *outro* com distinto do *eu* conquistador. A abordagem *dusseliana* e seu diagnóstico em relação ao sujeito feminino oprimido dentro da *totalidade* são elementos que pretendem ser problematizados nessa parte.

Por fim trataremos de como Dussel sinaliza libertação corporal sofrida pelo sujeito feminino; quais os caminhos apontados e as novas possibilidades de se construir uma forma de libertação a partir da afirmação da corporeidade negada. Nesse sentido, pretende-se fazer um balanço das perspectivas retratadas pelo autor em suas diferentes obras e o balanço que se pode extrair a partir delas.

A opressão erótica

As relações sociais na atualidade legam, em pleno século XXI, um papel secundário e inferior à mulher. Não se necessitam de muitos esforços para observar os preconceitos e entraves por ela enfrentados em relação ao mercado de trabalho, a seu papel no lar e na sociedade e, em determinados casos, sua figura reduz-se a objeto de desejos e fantasias do sujeito masculino. Tal relação nada mais é do que um *constructo social*, que perpassa centenas de anos da história da

humanidade baseando-se na relação homem/mulher estabelecida a partir de princípios patriarcais e androcêntricos, que exaltam a supremacia do sujeito do sexo masculino em relação ao feminino.

O *ser-mulher*, dentro dos contextos de exploração (latino-americano, asiático, africano, etc.), sofre duplamente: (a) pelo fato de ser mulher e (b) pelo fato de pertencer a uma realidade geopolítica opressora – geralmente, à margem dos grandes centros do poder político, econômico e social. Esses entraves impossibilitam-na de desfrutar da igualdade de direitos em relação ao ser masculino e a tornam subjugada na supressão de sua *alteridade*¹.

A cultura de dominação masculina estabeleceu, historicamente, uma relação ambígua com o corpo. Ao mesmo tempo em que o despreza, entendendo-o como espaço de negação da contemplação, no caso da cultura grega², e espaço das paixões humanas presentes nas culturas semíticas e, posteriormente, na cristandade³ – geralmente ligadas à concepção de pecado – produz uma mentalidade de satisfação dos desejos por meio da dominação e opressão, encontrando, no sujeito dominado, a partir da relação corporal, a realização de seus desejos.

Nesse contexto, quem mais sofre são os dominados, que têm sua *alteridade* e corporeidade negadas para a satisfação do sujeito dominador. No caso da mulher, essa dominação é histórica e tem suas raízes nas culturas oriental e ocidental, de modo que a revisão crítica da construção desses valores se faz fundamental para reconhecimento de *alteridade* e libertação do sujeito oprimido.

A proposta de libertação de Enrique Dussel passa, necessariamente, pela libertação feminina, vislumbrando um horizonte em que se possa respeitar sua *alteridade*, assim como sua condição de *outro*⁴ frente ao masculino. Para isso, é necessário que se

afirme a dignidade da mulher, sobretudo, a partir de sua corporeidade.

A opressão sofrida pela mulher relaciona-se com sua realidade material, contemplando todas as dimensões de sua existência a partir da concretude corporal. A mulher, portanto, como sujeito explorado; ser concreto; corporal; encarnado em uma realidade opressora, necessita que sua libertação seja, também, realizada nesses moldes (concretos, corporais, encarnados).

Dussel pensa a opressão *erótica* sob o prisma das *vítimas*⁵ que sofrem as consequências da *totalidade*⁶ em seus corpos. A opressão dos sistemas totalizadores se faz de forma ampla, encontrando na opressão corporal sua forma mais violenta. A dominação estabelece uma relação em que as *vítimas* que têm sua concretude corporal negadas sejam constituídas como *não-ser*, concebidas como *exterioridade*,⁷ tendo, portanto, a *alteridade* negada frente à *totalidade* (DUSSEL, 1988).

Entendendo que a opressão da mulher na relação *erótica* tem sua maior expressão na corporeidade, parte-se da premissa de que sua libertação deve ser formatada também a partir da corporeidade, pois esse é o ponto em que Dussel se ancora para pensar, de forma geral, a libertação dos oprimidos do sistema e, em particular, a posição da mulher, sinalizando para a *Ética da libertação* que contemple, sobretudo, o campo material da existência humana.

Como a filosofia da libertação parte do princípio da *alteridade*, o tema da *erótica* enquadra-se em um dos pontos fundamentais do pensamento de Dussel: o *outro* frente a um sistema opressor, sendo a mulher, em sua realidade opressora perante a *totalidade*, o ponto de partida para se projetar sua libertação.

¹ Reconhecimento do *outro* em todas as suas dimensões relacionais.

² Dussel faz a extensa exposição desse tema em *El humanismo helénico*, Buenos Aires: Eudeba, 1975, em que trata da negação corporal inicialmente na literatura homérica e posteriormente na platônica.

³ *El dualismo en la antropología de la cristandade*: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Eudeba, 1975. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1979. Nessas obras, Dussel fundamenta sua concepção de antropologia filosófica, apontando que, tanto no Oriente, quanto no Ocidente, construiu-se uma mentalidade de negação corporal por meio das culturas patriarcais.

⁴ O sujeito que tem sua *alteridade* reconhecida, sendo tratado como distinto de o *mesmo*, ou seja, o reconhecimento do sujeito como distinto tendo suas peculiaridades e direitos respeitados.

⁵ Ampliação do conceito de *outro*, tomada metaforicamente para referir-se aos excluídos do sistema global. Isto é, a grande maioria da população mundial que se encontra explorada de forma material, política, social, econômica, moral e eticamente (DUSSEL, 1998, p.17).

⁶ Absorção da *alteridade*, reduzindo-a a o *mesmo*, prescrevendo, dessa maneira, sua morte. Uma vez não observada esta distinção, o sujeito dominador se impõe como fonte e centro do poder frente ao dominado, satisfazendo, dessa maneira, suas necessidades (cf. DUSSEL, 1977 (c) p.100; DUSSEL, 1993, p.19).

⁷ Enfoque no sujeito marginalizado e não no vencedor. Isso implica em pensar a realidade a partir do *outro* diferente do *eu* conquistador. Trata-se, portanto do “rosto do outro” que interpela o *eu*, a partir de sua realidade opressora (DUSSEL, 1977 (c)). A utilização desse conceito por Dussel relaciona-se diretamente com a concepção de Levinas em que o rosto do outro interpela através do “olhar do despossuído”, revelando-se como “epifania”, suplicando pela justiça (LEVINAS, 1980, p.37).

A categoria da *alteridade* sofreu algumas alterações ao longo da produção de nosso autor. Ela se inicia desde uma perspectiva ontológica e paulatinamente vai atingindo conotações práticas e concretas quando Dussel amadurece sua obra e amplia a noção de *outro*, dialogando com o pensamento contemporâneo, abarcando, com isso, outras áreas de conhecimento. (DUSSEL, 1998).

Inicialmente Dussel discutiu a temática da *alteridade* a partir da filosofia de Heidegger. Naquele momento (década de 1970) pensar a questão contextualizando com a realidade da América Latina implicava na superação do pensamento do filósofo alemão. “A superação de Heidegger supõe, exatamente, o pensar “o Outro” (não há “o” outro neutro) como distinto, sem um “o Mesmo” (*tó autó, das Selbe*) idêntico originário e âmbito a partir do qual procede a diferença”. (DUSSEL, 1997c, p.113). Já desde as investigações na perspectiva ontológica nosso filósofo chegou à conclusão de que a *alteridade* constitui-se na distinção de o Eu dominador estruturado dentro da *totalidade*. Além disso, Dussel concluiu que tal relação deve estabelecer um diálogo, uma abertura frente ao distinto do Eu como diferente (*outro*).

A questão é, sem embargo, bem diferente, se propomos desde a Alteridade. Quem é o homem supremo na Alteridade? O homem supremo na Alteridade é o que é capaz de abrir-se ao Outro. Contudo, é um homem supremo porque é justamente capaz, não somente de considerar sua totalidade, senão para abrir-se para além dela, “fora”. (DUSSEL; GUILLOT, 1975, p.23).

Dessa forma, a *alteridade dusseliana* além da distinção e respeito em relação ao *outro* busca nessa relação um fundamento filosófico, que procura romper com o horizonte da *totalidade* a partir do reconhecimento de outra realidade que é ignorada pela estrutura totalizante.

Mas é, sobretudo, no contato com a filosofia de Emmanuel Levinas (1980) que Dussel aperfeiçoa sua concepção de *alteridade* passando a concebê-la como aquele que clama desde a *exterioridade*⁸ sobretudo, quando trata do chamamento do *outro*:

Apelo do rosto do próximo que, em sua urgência ética, adia ou apaga as obrigações que o “eu interpelado” deve a si próprio e onde a preocupação pela

morte de outrem pode, no entanto, ser mais importante para o eu do que a preocupação para consigo. A autenticidade do eu seria esta escuta de primeiro chamado, esta atenção ao outro sem sub-rogação e, assim, já a felicidade aos valores malgrado sua própria mortalidade. (LEVINAS, 2005, p.291).

Esse pode ser considerado um dos grandes progressos no pensamento do filósofo argentino, pois depois desse contato com a filosofia de Levinas, a *filosofia da libertação* passou a ganhar contornos mais concretos, sobretudo, quando se buscou o fundamento para o lugar do explorado latino-americano, descrito, inicialmente, como pobre, que “em sua extrema exterioridade do sistema, provoca à justiça”. (DUSSEL, 1977a, p.49).

Ainda no que diz respeito ao amadurecimento que filosofia de Enrique Dussel teve a partir do contato com o pensamento de Levinas não somente o tema da *alteridade* é importante, mas também a definição de *outro* – se faz necessário pontuar alguns elementos do pensamento *levinasiano*, por entendermos que é justamente ele que lança as bases para todo o desenvolvimento sistematizado e conciso da *filosofia da libertação*.

Para Levinas a *alteridade* do *outro* se apresentam de forma evidente no rosto dos excluídos da sociedade (pobre, viúva e estrangeiro), sendo que sua revelação como *outro* dá-se quando este expõe sua condição de pobreza e miséria diante do sistema que lhe exclui (LEVINAS, 1980). A noção de *outro* na filosofia *levinasiana* constitui-se num modelo abstrato e passivo, enquanto que para Dussel essa relação é concreta. Conforme explicita de forma precisa Dorilda Grolli em *Alteridade e feminino* (2004) “[...] para Dussel, o outro levinasiano permanece abstrato e passivo, enquanto que o ‘outro’, na filosofia de Dussel, tem um enfrentamento cara-a-cara – a alteridade tem uma fisionomia que se expressa concretamente [...]. (GROLLI, 2004, p.74).” Tendo por base essa premissa Dussel passou a entender que o *outro* dentro da *totalidade* tinha seu lugar definido: *exterioridade* dos sistemas; e rosto definido (concreto): mulher oprimida; trabalhador pobre; indígena, etc. (DUSSEL, 1977a). Dentro dessa dinâmica é que se pretende problematizar a opressão feminina, uma vez que, ele expressa as categorias descritas pelo autor em sua análise da *erótica*.

⁸ Categoria que indica a parte fora da *totalidade* (DUSSEL, 1977a).

Em busca da libertação erótica

Como libertar o sujeito feminino (em sua relação *erótica*) a partir da corporeidade negada? Para Enrique Dussel, os caminhos de libertação do sujeito explorado e, subseqüentemente, suas relações sociais, necessitam de uma revisão histórica (crítica) da dominação e colonização⁹, uma vez que o processo “conquistador” se insere no contexto de afirmação do *ego cogito*¹⁰ europeu e da mentalidade do “ser senhor” sobre outros povos (DUSSEL, 1993). A isso, o filósofo chama de “encobrimento do outro”, pois o processo de dominação e conquista para o sujeito conquistador (o europeu) desponta com a prática de dominação. “A ‘colonização’ ou domínio do corpo da mulher índia é parte de uma cultura” de conquista e domínio corporal, estabelecida na América colonial e possui traços vigentes na sociedade hodierna no tocante às relações varão/mulher (DUSSEL, 1993, p.52).

A relação de dominação do homem sobre a mulher, além da constituição do *ego cogito*, no qual o sujeito exerce seu domínio sobre o *outro* negado (o *mesmo*)¹¹, mostrou-se como ato de violência e submissão corporal, uma vez que a liberdade e a *alteridade* da mulher foram simplesmente negadas em detrimento da satisfação do varão.

Quando Dussel retrata, por exemplo, a posição da *totalidade* europeia em relação à América Latina, a mulher assume a posição de *o mesmo*, tendo sua *alteridade* negada, passando a sofrer as consequências relacionais normatizadas a partir da colonização. Tal postura, com o passar dos anos, foi adquirindo conotações hegemônicas, formatando as relações

sociais e estabelecendo padrões que vigoram até os dias atuais, quando, por exemplo, tem-se a mulher como objeto sexual, reprodutora, doméstica, ser secundário e seu corpo como meio de realização dos desejos masculinos.

Uma vez compreendidos os mecanismos de dominação *erótica*, constrói-se uma forma de pensar a realidade da mulher oprimida e as relações estabelecidas a partir de sua dominação, sinalizando sua libertação. Com o passar dos anos e, sobretudo, a partir da publicação de *Ética da Libertação*, a *erótica* passou a ser pensada em termos mundiais, abarcando, com isso, as demandas que extrapolam os limites do continente latino-americano, estendendo-se a todos os espaços em que há opressão. Essa é a obra que trata da questão *erótica* de forma mais completa, sendo que os debates atuais giram em torno de artigos e obra de comentaristas como o trabalho de Dorilda Grolli, *Alteridade e feminino* (2004), que se dedica em tratar a questão situando no debate contemporâneo. Assim como o trabalho de Daniel Pansarelli, *Filosofia e práxis na América Latina* (2010) que se traduzem nas tentativas recentes de atualizar a discussão sobre o tema e os artigos da obra *Filosofia e Libertação* (2015), em especial o artigo de Julio Cabrera: *Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel* (2015).

Quando constrói o pensamento da materialidade de opressão expressado em **Ética da Libertação**, Dussel parte da retomada dos *Grundrisse*, de Marx, em que amplia sua concepção sobre as relações de opressão-libertação, dando lugar de destaque à corporeidade, corroborando, inclusive, com o pensamento de autores contemporâneos, como Foucault, quando trata, por exemplo, da materialidade da opressão; isto é, o exercício de poder como disciplina corporal nos campos denominados microfísicos (FOUCAULT, 2001). Sendo assim, compreende que os sistemas opressores constroem estruturas a ponto de determinar papéis e posições sociais a serem desempenhados pelas pessoas. Todo esse escopo tem por intuito legitimar a *totalidade* e fazer com que as *vítimas não reconheçam seus direitos* (DUSSEL, 1998).

Dussel propõe pensar a problemática filosófica a partir da *exterioridade*, ou seja, de fora da dinâmica da *totalidade*. Nesse sentido, critica a metodologia de abordagem dos demais sistemas filosóficos (sobretudo do hemisfério Norte) que procuram pensar as problemáticas sempre a partir da *totalidade*. Para nosso

⁹ Dominação europeia sobre a América Latina, descrita por Dussel como “encobrimento do Outro”, processo que se deu de forma violenta com o objetivo de legitimar a supremacia do dominador (europeu) sobre o dominado (latino-americano). Tal ação proporcionou que a subjetividade do conquistador fosse construindo-se lentamente a partir de uma práxis de “conquista” que opõe o sujeito superior ao inferior estabelecendo a distinção entre “os mundos” explorador e explorado. (DUSSEL, 1993).

¹⁰ Dussel utiliza o termo para se referir à satisfação do dominador sobre o dominado, tratando-se de um processo de “subjetividade moderna do ego” que tem, na colonização da América final do século XV e início do XVI, sua expressão concreta, sendo esta, sistematizada ao longo dos séculos e exprimida definitivamente por Descartes no *Discurso do método*. No entanto, o termo é utilizado por Dussel para expressar a ideia de dominação já presente na colonização da América Latina, embora esse conceito não estivesse plenamente desenvolvido. (DUSSEL, 1993, p.13).

¹¹ O termo pode ser entendido como a supressão da *alteridade* do *outro*, não o identificando como distinto; ao contrário, encerrando-o dentro de um ambiente que não leva em conta sua distinção em relação ao sujeito da ação. É o não espaço para o diferente: “o meta-físico, o trans-ontológico; “o Outro”. (DUSSEL, 1977 (c), p.113).

filósofo o que tais filosofias problematizam é a *totalidade* histórico-cotidiana, que exclui a *exterioridade*, encerrando, dessa maneira, a discussão nos limites totalizados. Em contrapartida, a filosofia da libertação tenta responder suas demandas filosóficas partindo do sujeito oprimido (*outro*). Tal premissa constitui-se na opção metodológica crítica adotada por Dussel: partir da *exterioridade* para pensar a filosofia.

A discussão proposta para pensar uma ética na perspectiva *dusseliana* procura fugir do que o filósofo denomina de “antropologia metafísica” que fixa todas as atenções na “consciência”, típica de pensadores como Kant e Hegel para problematizar o *locus* da opressão em todas suas dimensões, nesse sentido, abre margem para pensar a libertação a partir da corporeidade feminina (no caso da *erótica*) uma vez que é nessa dimensão que a opressão de faz sentir de forma mais precisa. (DUSSEL, 1998).

A questão interpelante da *filosofia da libertação* em relação à filosofia *hegeliana*, por exemplo, diz respeito, justamente, à *exterioridade*. Uma vez que para Hegel

Se exame do conhecer – aqui representado como um *meio* – faz-nos a lei da refração de seus raios, de nada ainda nos serviria descontar no resultado. Com efeito, o conhecer não é o desvio do raio: é o próprio raio através do qual a verdade nos toca. Ao subtraí-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio. (HEGEL, 1992, p.64).

A fusão entre os conceitos de meio e fim pressupõe o entendimento de *totalidade* em Hegel, isto é, a não contemplação da *exterioridade* como tal, ou seja, como distinta da *totalidade*. A tendência do filósofo alemão é sintetizar objeto e sujeito na unidade, o que inviabiliza, dessa forma, todo o tipo de conhecimento fora desse binômio.

Por isso Dussel parte da perspectiva da *exterioridade*, pois pretende contemplar os sujeitos de direitos que não são supridos pelo sistema legando com isso, a redução destes a categoria de o mesmo, que tende a reduzi-los dentro da unidade totalizadora. Nesse sentido Pansarelli (2015) pontua que a alternativa de Dussel é a proposta de se partir do *outro* como ponto da investigação. “Quem é a vítima deste sistema o qual me proponho a filosoficamente a estudar? Quem é o sujeito que está na exterioridade excluída, vítima deste sistema?” (PANSARELLI, 2015, p.224). É

a partir dessa perspectiva que se constitui a *filosofia da libertação*.

Depreende-se disso que a mulher que tem sua corporeidade negada é a *vítima* da totalidade masculina, sendo concebida através de uma relação que a trata como *não-ser* dentro de um sistema opressor, constituindo-se como *exterioridade* que, desde sua negatividade corporal, reivindica seu direito de ter a *alteridade* reconhecida e afirmada.

A negação da corporeidade feminina é, também, negação da vida. Negação de direitos. Negação da dignidade. Nosso filósofo elege como um dos temas centrais de sua **Ética da Libertação a crítica à “negação da vida”, entendida também como crítica à totalidade**. Tal posição tem como ponto de partida a reflexão sobre a negação corporal¹² que, através da tomada de consciência de sua realidade, exprime os sofrimentos de todos os negados do sistema reivindicando seus direitos, uma vez que sofrem, em seus corpos, as consequências de tal negação. Nesse sentido, para Dussel, pensar a temática da libertação corporal é pensar uma ética comprometida com a materialidade que envolve o ser humano¹³ (DUSSEL, 1998).

Tendo em vista o lugar da mulher e sua realidade, entende-se que a libertação precisa ser pensada numa dinâmica que aponte para a dignificação da corporeidade, desde seu momento de negação, vislumbrando um horizonte ético de libertação material. Dessa maneira, portanto, é mister pensar a *vítima* a partir de um fato concreto, de uma experiência empírica com conteúdo material que a envolve. Dussel entende que uma ética orientada para a libertação do sujeito oprimido deve levar em conta sua realidade de opressão corporal e partir dela para propor uma libertação que abarque suas necessidades. Temos, nesse exemplo de dominação corporal e opressão sofrida pela mulher, a condição do sujeito explorado que se encontra na situação de *exterioridade* e *não-ser* da *totalidade*, passando a ser o “ponto de apoio” interpelador para se pensar a libertação corporal.

¹² Esse eixo se insere no tema da negação material tratada, extensamente, por Dussel em *Ética da Libertação*. A expressão “*negatividade*” é empregada pelo autor para tratar da negação das *vítimas* da *totalidade*. Principalmente a partir da segunda parte do livro, é tratada a questão da negatividade das *vítimas*, sinalizando a práxis em seu sentido libertário partindo da ética, que é o tema central da obra. O esforço é para que a ética adquira conotações concretas, conectadas com a realidade material das *vítimas*.

¹³ A materialidade em questão diz respeito à “ética material”, expressão utilizada pelo autor para abordar o compromisso ético com a realidade de opressão concreta, seja de produção ou de reprodução da vida, dentro da totalidade.

A partir da dominação, as relações eróticas foram formatadas em, pelo menos, quatro categorias¹⁴: a primeira, no campo simbólico, em que as representações poéticas e culturais, de forma geral, reforçam a mentalidade patriarcal e a justificação do papel secundário da mulher na sociedade; a segunda é a justificação ontológica da erótica, ancorada, sobretudo, nos pensamentos de Freud, Nietzsche e Platão, em que o desejo e a busca pela satisfação do varão justificam a posição do homem sobre a mulher, colocando-a como objeto do desejo masculino; a terceira é a relação da erótica com a economia – entendida como espaço de produção, reprodução e manutenção da vida humana; ou seja, o trabalho de forma geral e nas funções da mulher no lar, de forma particular, como geradora de filhos e cuidadora das atividades domésticas; e, por fim, a negação ética por parte de uma cultura que despreza o corpo, através de uma antropologia negativa calcada em valores culturais (indo-europeus, helenísticos e europeus modernos) que desvalorizam a sexualidade. (DUSSEL, 1977e)

Essas relações são apontadas como *totalidade* masculina sobre o *outro* negado (feminino), legando-lhe sempre o papel de segundo sexo (BEAVOIR, 1990), exercendo poder sobre seu corpo numa clara evidência da dominação masculina (BOURDIEU, 2002) e reforçando valores de supremacia do ser do homem sobre a mulher numa relação que não vislumbra horizontes de libertação, uma vez que reafirma os valores da *totalidade*, não cedendo espaço para a *alteridade*.

A crítica da construção da *totalidade* elaborada por Dussel faz-se em duas direções. Ao mesmo tempo em que centra suas críticas nas macroestruturas construídas historicamente (políticas, econômicas e sociais), sinaliza para as questões chamadas de microestruturais, no caso da dominação corporal, microfísica, em que o domínio é exercido sobre o corpo (FOUCAULT, 2001). Em ambos os casos, o filósofo utiliza a categoria *totalidade* para referir-se aos sistemas de dominação e opressão que não levam em consideração a *alteridade* do *outro*, tornando-se

finitos em si mesmos. Como fruto desse modelo, há o estabelecimento das *vítimas* do sistema que necessitam de seu reconhecimento como sujeito de direitos para terem sua dignidade afirmada (DUSSEL, 1998).

Dessa maneira, a libertação *erótica* deve ser projetada a partir de sua materialidade; isto é, do momento real em que as relações se estabelecem. Dussel ressalta que seu pensar filosófico se compromete com a vida real das *vítimas* e, sendo assim, sinaliza que “o ponto de partida forte, decisivo de toda a crítica e, como temos indicado, é a relação que se produz entre a negação da *corporeidade*” (DUSSEL, 1998, p.309). Tal relação expressa o sofrimento frente à *totalidade* e opta por partir de uma premissa ética concreta ou, ainda, “material”, que reflita a realidade da mulher a partir de sua corporeidade negada¹⁵.

Caminhos da libertação erótica

A necessidade de se pensar a libertação *erótica* se faz por um viés ético, no qual a afirmação do reconhecimento da dignidade das vítimas da *totalidade* vislumbra um mundo justo em que haja espaço para afirmação da identidade do *outro* como um ser: alguém que deve ter sua peculiaridade e valores preservados. As questões postas pela filosofia da libertação partem, então, dessa premissa. Dussel ressalta que: (1) partir da realidade social negada das *vítimas* do sistema e (2) abrir-se às necessidades do *outro* são condições *sine qua non* para compreender a realidade do oprimido (*vítima, pobre, outro*)¹⁶ e sua condição frente à realidade totalizada. “A ‘consciência ética’ é, então, *ouvir-a-voz-do-Outro*; a voz ou palavra que exige justiça, que exige seu direito” (DUSSEL, 1977d, p. 69). A relação de reconhecimento da *alteridade*, além de constituir-se em elemento ético, faz parte da concepção antropológica *dusseliana* que define a constituição ética a partir do rompimento com os limites da *totalidade* em direção ao transcendente.

¹⁴ Essas categorias são expostas por Dussel quando aborda a erótica em: **Para uma ética da libertação latino-americana III: erótica e pedagógica**. Loyola: São Paulo, 1977. O autor aborda de forma extensa suas críticas à filosofia europeia e o ideário construído sobre a mulher baseado nas premissas dos mais iminentes pensadores, desde Platão a Nietzsche, perpassado os eixos da ontologia, metafísica e ética. Esses pressupostos são tratados como legitimadores da opressão da mulher e têm sua base teórica na filosofia europeia.

¹⁵ Tal reflexão faz parte do método *analético*, que pensa a partir de um ponto exterior à *totalidade*. Partindo dele, há um compromisso ético com os dominados, *vítimas* dos sistemas opressores, que negam a dignidade material e ética dos sujeitos históricos (DUSSEL, 1998).

¹⁶ Todos esses conceitos apontam para o ponto de partida da filosofia da libertação: a *alteridade* frente à *totalidade*. A definição e diferença etimológica dos termos não necessitam ser discriminadas, uma vez que a ênfase, nesse ponto, é o fundamento da alteridade que eles representam; ou seja, a premissa para se pensar a filosofia da libertação.

A proposta de Enrique Dussel sinaliza, então, para a construção do pensamento ético em relação à *alteridade* do *outro* a partir da tomada de consciência de sua necessidade¹⁷. Esse momento, denominado “momento antropológico”, somente torna-se possível quando o ser compreende-se a si mesmo como sujeito ético em busca do “bem comum”, horizonte abarcador das necessidades a serem supridas - sobretudo as que dizem respeito ao ser do *outro* (DUSSEL, 1979).

As categorias *totalidade* e *outro* são aperfeiçoadas a partir do contato com o pensamento de Levinas e reinterpretadas por Dussel para fundamentar seu pensar filosófico. Corroborando a premissa de Levinas, Dussel parte de uma opção ética que coloca o *outro* como fundamento da crítica à *totalidade* (DUSSEL, 1995). Para nosso filósofo, a *totalidade* ôntica oprime o *outro*, reduzindo-o enquanto *exterioridade* ao ente do próprio mundo que lhe configura um sentido. Essa *totalidade* seria, portanto, unidimensional, uma vez que, a partir de si mesmo, a identidade e a diferença tornam-se o fim do discurso. Consequentemente, essa negação do *outro* acaba por prescrever sua morte, ao mesmo tempo em que preserva o *mesmo* que se encerra na *totalidade*.

Sem a constatação da realidade negada da mulher oprimida, não há como se pensar em sua libertação, pois é necessário o confronto das realidades para se vislumbrar seu rosto e suas necessidades

O Outro é o rosto de alguém que eu (se me permitem uma palavra equívoca) experimento como outro; e quando o experimento como outro já não é coisa, não é momento de meu mundo, mas meu mundo se evapora e fico sem mundo diante do rosto do Outro. Este termo, rosto, o pego do hebreu, que se diz *pním*; em grego: *prósopon*, que depois significou persona, mas na realidade, estritamente, rosto, ou melhor, cara. *Pním el-pním* em hebreu significa: cara a cara. Ou seja, minha cara frente à cara do Outro. (DUSSEL, 1977b, p.36).

A partir desse “momento antropológico” é proposta a *mediação analética*¹⁸ (ou *anadialética*). Por

¹⁷ **El humanismo semita**. Buenos Aires: Eudeba, 1979; **El humanismo he-lénico**. Buenos Aires: Eudeba, 1975 e **El dualismo en la antropología de la cristandade**: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de America. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

¹⁸ Partindo do aperfeiçoamento do pensamento de Aristóteles, Dussel trata do método dialético relacionando-o com a *exterioridade* e a *totalidade*, criticando, dessa maneira, o processo de totalização que nega a *alteridade*. A partir disso, fundamenta um “ponto de apoio” a partir da *exterioridade* denominado “transontológico”, aberto à *alteridade*, que não se encerrando

analético (ou *anadialético*), entende-se *ana*, do grego, “que vem além de algo”.

A *analética* é constituída a partir de um ponto que vem além da dialética; ou seja, num ponto exterior à *totalidade*, uma vez que a dialética surge desde a *totalidade* e encerra-se nela. A opção *analética* ancora-se num ponto exterior, a partir do *outro* – nesse caso, a mulher – visando à superação da contradição do sistema. “O próprio do método analético é que é *intrinsecamente ético* e não meramente teórico, como é o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética. É dizer, a aceitação do outro como outro significa já uma opção ética” (DUSSEL, 1974, p.183).

A partir de sua realidade concreta negada, a *vítima* da *totalidade* se afirma como sujeito de direitos e sujeito autônomo, que necessita de seu reconhecimento como ser dentro de um sistema que insiste em lhe negar. Sem essa afirmação, é impossível criticar o sistema opressor.

O método *analético* é essencialmente crítico pelo fato de fundar-se no reconhecimento da dignidade negada do *outro* a partir de uma dimensão específica. No caso da *erótica* a realidade concreta fundante é a negação da corporeidade.

Afirmar a condição de explorado e *outro* do sistema é reconhecer o ser humano desde seu valor fundamental: a vida, entendendo-o a partir de sua vulnerabilidade traumática. De maneira que, voltar-se para seu estado empírico negativo é reconhecer sua dignidade negada, constituindo na premissa do momento *analético* (DUSSEL, 1998).

Em Ética da Libertação, Dussel destaca um parágrafo intitulado “Me chamo Rigoberta Menchú, e assim ‘me nasceu a consciência’” (DUSSEL, 1998, p. 422)¹⁹. Rigoberta é indígena e mulher numa realidade latino-americana que, desde sua gênese de dominação e conquista, negou-lhe a dignidade como sujeito de direitos e que, por isso, desde sua exterioridade frente ao sistema, afirma sua realidade como ponto de partida da crítica.

no *mesmo*. Trata-se, portanto, de um ponto “*más allá*” da *totalidade*, partindo da *exterioridade*, centrando-se na realidade do *outro* e fazendo dessa seu fundamento (DUSSEL, 1974).

¹⁹ O exemplo de Rigoberta tipifica a mulher duplamente explorada. Inicialmente, em sua condição de indígena em um contexto de dominação e exploração e, posteriormente, em sua realidade como mulher em que sua *alteridade* foi negada. No momento em que toma consciência de sua realidade e se afirma como sujeito de direitos, fundamenta a premissa da libertação, partindo de uma realidade negada que almeja a libertação, a partir da concretude de sua existência, podendo ser entendido como o ponto de apoio para a *analética*.

A afirmação *analética* se dá de forma cabal quando a *vítima* se reconhece como o *outro* “encoberto” do sistema, afirmando sua identidade. A partir disso, reivindica seu direito de participar do sistema de forma plena, gozando de seus direitos básicos, como vida e dignidade, que lhe foram negados e suprimidos dentro de um modelo social excludente e totalizador que não reconhece sua *alteridade*.

É diante dessa realidade historicamente construída e legitimada pela dominação *erótica* que se pretende investigar a filosofia da libertação e suas implicações antropológicas com ênfase na corporeidade, uma vez que Dussel aponta para as mazelas vividas pelo sujeito oprimido como fruto dessa relação de exploração e domínio estabelecida desde sua dominação como objeto de conquista do eu sobre o *mesmo*.

A negação da corporeidade revela a realidade da mulher oprimida em toda a acuidade de sua *exterioridade*; isto é, a partir da *analética*, irrompendo como distinto, não incorporado ao sistema ou, ainda, como extraordinário, “como o pobre, o oprimido, aquele que, à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto sofredor” (DUSSEL, 1977a, p.49) e aponta para a necessidade de se relacionar com aquele que chama desde a exterioridade; ou seja, provoca desde suas necessidades à tomada de posição frente a sua condição de explorado e expropriado pela *totalidade*.

Para Dussel a vida necessita ser pensada a partir de sua concretude assim como a ética. Nesse sentido, propõe uma ética que visa abranger as demandas concretas do ser humano com o intuito de saná-las, possibilitando, com isso, uma vida digna e que seja realizada de forma plena. A isso nosso filósofo denominou de ética material²⁰.

Dussel parte da crítica à negação da vida humana para elaborar seu pensamento sobre a ética material. Sendo assim o critério da materialidade ética é sempre sua relação com o sistema estruturante que tem por função assistir todas as pessoas com o intuito de garantir-lhes dignidade e contemplar seus direitos (mínimos) básicos vitais. Para nosso autor o ser humano é imediatamente natural. Como ser natural, concreto, histórico e por ser natural o ser humano é

dotado de forças naturais, de forças vitais como impulsos, por exemplo; de outra sorte, como ser natural, com corporeidade, sensível, objetivo, é, um ser vulnerável condicionado e limitado dentro de sua realidade (DUSSEL, 1998).

A vida humana é concebida nessa (final dos anos 1990 até os dias atuais) fase do pensamento *dusseliano* de forma concreta. Sua materialidade situa-se no centro da história, tenho do ser humano, agente e interpelador do sistema, como capaz de agir e modificar as relações através de um pensamento ético que contemple as demandas desde sua corporeidade. A proposta de Dussel para essa empreitada é partir do “fato empírico” pontuando as demandas de uma ética que, realmente, se faça no sentido da libertação. De onde parte ética material?

Parte-se de um <<fato empírico>> do <<conteúdo>>, material da corporeidade, da negatividade no nível da produção e reprodução da vida do sujeito, como dimensão de uma ética material. Pelo que se <<aprende>> (da consciência ético-crítica dos antigos) que a afirmação dos valores <<do sistema estabelecido>> ou o projeto de *vida boa* <<dos poderosos >> é negação ou *má vida* para os pobres (DUSSEL, 1998, p.309).

A materialidade da ética consiste nas atividades de produção e reprodução da vida humana. Tais relações devem contemplar as necessidades dos desfavorecidos e injustiçados pelo sistema com intuito de dirimi-las, criticando, dessa maneira, a forma hegemônica e desproporcional que elas se constituem – quando se opta por partir da reflexão do *locus* da exploração, ou seja, da realidade da vítima.

Dessa forma Dussel reflete sobre a vida como paradigma de sua ética através das relações reais e históricas que elas constituem com o sistema vigente, buscando superar suas contradições por meio de valores imanentes a essa realidade. Quando opta, então, pela vida, nosso autor explicita que entende a vida não como um valor abstrato, mas real e histórico que tem demandas definidas e busca a partir da formulação de uma ética.

O que se pode concluir sobre a libertação erótica? A partir das análises de algumas obras podemos concluir que a proposta de Dussel visa desenvolver uma relação alternativa em que o masculino e o feminino se unam não no sentido de dominação, redução ao horizonte de o mesmo e satisfação dos

²⁰ Por ética material Dussel entende o suprimento das necessidades básicas do ser humano (comida, bebida, moradia) a partir de um pensamento filosófico que reflita sua vida e forma de ser com exterior ao sistema, isto é, vítima do sistema excludente que lhe nega direitos básicos de sobrevivência. (DUSSEL, 1998)

desejos, mas como complementares, respeitando as diferenças no prisma da ética: ética da *alteridade*. “A eticidade positiva ou bondade do pro-jeto erótico se alcança no sim-ao-Outro como Outro distintamente sexuado”. (DUSSEL 1977d, p.130). Sendo assim, a distinção e compreensão da *alteridade* possibilitam a convergência em torno da ética, sinalizando para a relação complementar. Ao conceber o feminino (*outro*) como distinto do Eu o ser humano abre-se para a dimensão da *alteridade*. Quais as implicações disso? Preponderantemente ao abrir-se a *alteridade*, rompe-se com a mentalidade dominadora e machista predominante em parte da cultura ocidental, possibilitando, conseqüentemente, a libertação do feminino e do masculino.

A libertação do éros se realiza pela libertação da mulher, o que permitirá ao homem recuperar parte da sensibilidade perdida na ideologia machista. Libertação do antigo patriarcalismo (que já os indoeuropeus e semitas transmitiam milenarmente), libertação da mulher definida desde sempre como castrada, como não-falo. É necessário começar de novo. (DUSSEL, 1977a, p.90).

Para Dussel a libertação do feminino passa, necessariamente, pela dimensão da *alteridade*, concebida também como princípio ético para se pensar novas relações sociais. Uma vez que, a tradição ocidental formatou a relação masculino-feminino num âmbito de redução do *outro* à *totalidade*, implicando, dessa maneira, na injustiça e dominação sofrida ao longo dos séculos. A proposta de ética *erótica* se faz no sentido de viabilizar uma relação justa e ética respeitando as especificidades e conseqüentemente a *alteridade* do ser feminino, podendo culminar na realização concreta de tal relação. “Sou outro que não você, respeite minha distinção, sirva os direitos de minha sexualidade alternativa”. (DUSSEL, 1977e, p.149). O cerne da libertação *erótica* é baseado na *proximidade*; no relacionamento com o *outro* como distinto e complementar ao Eu. Nesse sentido, Dussel propõe a relação ética a partir do respeito à *alteridade*.

A libertação feminina se faz em relação a si e aos outros. À medida que se liberta da opressão corporal e reivindica para si um lugar como distinta, impinge na mentalidade do masculino o respeito à alteridade. A libertação do feminino, implica portanto, na libertação concomitante do masculino. O corpo é liberto pela nova dimensão da relação que a ética visa

estabelecer. Com isso Dussel propõe a complementariedade no que tange ao processo. Uma vez que a mulher não é a vanguarda nem o homem, mas a relação é conjunta, assim como, a libertação.

Conclusão

Conclui-se que a dominação e exclusão do ser feminino é parte de um *constructo* social que perpassa os anos e ancora-se na cultura e na política para estabelecer-se normatizando as relações e fazendo com que a opressão se legitime dia após dia por práticas tidas como “naturais”.

Os apontamentos feitos por Dussel indicam que para se completar o projeto de libertação e emancipação do oprimido é necessário o questionamento dessas práticas e a luta para que sua superação seja feita de forma a solucionar e superar os conflitos e dificuldades impostos pelos sistemas de opressão construídos pela totalidade. Nesse sentido, o artigo visa contribuir para a problematização e exploração do tema para que se possa refletir a realidade da mulher oprimida. Como se faz a libertação *erótica*? A partir da materialidade da opressão do cotidiano. O primeiro elemento a ser liberto é o corpo, tendo sua *alteridade* respeitada e a dimensão da ética contemplada. Nesse sentido se faz a proposta de Dussel.

Talvez quando se propôs a libertação a partir da corporeidade. A indagação: como? Tenha surgido. A resposta para a questão é: pela ética, que se apresenta de forma material, sendo assim, denominada de ética material. A opressão do feminino se faz, sobretudo, através do corpo, dessa maneira, é ele que deve ser, em primeiro lugar, liberto. Outrossim, a libertação impescinde da consciência ética tanto do oprimido em relação ao opressor, como deste em relação ao oprimido.

A proposta de é mostrar que a filosofia da libertação sinaliza para o horizonte da libertação concreta referente a história encarnada das pessoas e seus dilemas. Não se trata somente de um discurso que não se relaciona com a práxis, ao contrário, a proposta de faz no sentido real, concreto e histórico. A dignificação corporal se faz pela afirmação e reconhecimento da alteridade; a crítica da totalidade opressora; e da proposta de relação no espaço como elementos distintos da posição de eu-mesmo.

O ser feminino, através dessas pistas sinalizadas por Dussel, precisa construir uma contracultura à cultura falocrática e sexista que se estabeleceu na sociedade contemporânea para afirmar sua posição de outro e de feminino como digna de respeito e direitos iguais. Essa é uma das principais (se não a principal) contribuições da libertação erótica para a sociedade atual. Por isso o tema se mostra atual e importante de ser debatido e refletido.

Outra questão que se pode levantar é que a relação erótica pode variar dentro dos micro e macro-sistemas em que se insere. Por exemplo, a relação da mulher no mundo oriental a posição da mulher e libertação deve encontrar a própria maneira de estabelecer a crítica à totalidade a partir de seu ponto analético para assim afirmar e direcionar sua libertação.

A metodologia de proposta por Dussel pode ser aplicada a qualquer sistema de dominação sendo que o desafio fica em fazer corretamente a leitura da totalidade opressora, a partir disso, ancora-se o ponto de crítica – o outro excluído do sistema – e se propõe a superação da opressão a partir do diálogo e da relação de negação da negação. É necessário sempre ter em mente a afirmação de Dussel de que o fato de se propor a superação e a crítica não implica num vanguardismo por parte do feminino. A relação é dialógica e dialética apontando para o sentido da complementariedade.

Pode-se ainda concluir que a proposta de Dussel será sempre atual enquanto existir a opressão do feminino em relação ao masculino. Isso num âmbito restrito à questão erótica e será sempre atual quando houver o binômio opressor-oprimido. Por isso é sempre atual o tema da libertação. Uma vez que há opressão a luta e aspiração pela libertação serão sempre prementes.

Bibliografia

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: o mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **20 teses de política**. Buenos Aires. São Paulo: CLACSO; Expressão Popular, 2007.

_____. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. **Caminhos de Libertação latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. **Ética de la liberación**: em la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trota, 1998.

_____. **El humanismo helénico**. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

_____. **El humanismo semita**. Buenos Aires: Eudeba, 1979.

_____. **El dualismo en la antropología de la cristandade**: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de America. Buenos Aires: Eudeba, 1975.

_____. **Ética comunitária**. 3º Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Filosofia da libertação na América Latina**. Loyola: São Paulo, 1977 (a);

_____. **Hacia um Marx desconocido**. México: Siglo XXI; Izgtapalapa, 1988.

_____. **História de la filosofía y filosofía de la liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

_____. **Introducción a una filosofía de la liberación latino-americana**. Extemporaneos: Mexico, 1977 (b)

_____. **Liberación de La mujer y erótica latinoamericana**. Disponível em:

<<http://www.ifil.org/dussel/>>. Acesso em 17 de jul. de 2015.

_____. **Método para una filosofía de la liberación**: superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Sígueme: Salamanca, 1974.

_____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo:

Paulinas, 1997.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana I**: acesso ao ponto de partida da ética. Loyola: São Paulo, 1977 (c);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana II**: eticidade e moralidade. Loyola: São Paulo, 1977 (d);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana III**: erótica e pedagógica. Loyola: São Paulo, 1977 (e);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana IV**: política. Loyola: São Paulo, 1977 (f);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana V**: uma filosofia da religião antifetichista. Loyola: São Paulo, 1977 (g);

_____. **Política de la liberación**: arquitectónica. Madrid: Editorial Trota, 2009.

_____. **Política de la liberación**: historia mundial y crítica: Madrid: Editorial Trota, 2007.

- DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. **Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas**. Buenos Aires: Bonun, 1975.
- AMES, José Luiz. **Liberdade e Libertação na ética de Dussel**. Campo Grande: CEFIL, 1992.
- BEAVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.
- CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação**. Passo Fundo: IFIBE, 2015.
- CABRERA, Julio. Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 147-162.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**, vol. II: o uso dos prazeres. São Paulo: Geral, 2003.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- _____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GROLLI, Dorilda. **Alteridade e Feminino**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- LEVINAS, Emanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MEIRELLES, Luiz. **A ideia de justiça na obra de Enrique Domingo Dussel**, 2005. Dissertação de mestrado em filosofia. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- MUÑOZ, M.F. **Filosofia y dominación masculina. Aportes críticos de Enrique Dussel y Richard Rorty**. In: Pensamneto, n.233, vol.6. Disponível em: http://www.academia.edu/10717291/Filosof%C3%ADa_y_dominaci%C3%B3n_masculina._Aportes_cr%C3%ADticos_de_Enrique_Dussel_y_Richard_Rorty
- NOVOA, Gildardo D. **Enrique Dussel em la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocentrica**, 2011. Tese de doutorado em filosofia. Valladolid. Universidade de Valladolid.
- PEREZ, Manuel E.O. **Vigencia de la perspectiva libertadora de la erótica en el pensamiento de Enrique D. Dussel**, 2005. Dissertação de bacharelado em ciências teológicas. Costa Rica: Universidade Bíblica Latinoamericana.
- PANSARELLI, Daniel. A exterioridade como método filosófico. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 2215-226.
- PANSARELLI, Daniel. **Filosofia e práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel**, 2010. Tese de doutorado em filosofia. São Paulo. Universidade de São Paulo.
- SAN MARTÍN, Patricia Gonzáles. **La erótica dusseliana o la posibilidad de pensar lo social más allá de Edipo**. In: Revista f@ro. Vol. 6. Número 8. Disponível em: http://web.upla.cl/revistafaro/02_monografico/08_pgonzalez.html
- SAN PEDRO, Constanza. ¿Liberación erótica o prescripción de sujetos y deseos? In: Revista intersticios de la política y cultura. Número 3. Disponível em: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/download/5368/5812>
- SAYÃO, Sando Cozza. Enrique Dussel e a crítica da totalidade: sobre um possível paradigma do ouvir. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 77-90.
- ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel**. Petrópolis: Vozes: Petrópolis, 1987.

DATA DE SUBMISSÃO: 28/07/2016

DATA DE ACEITE: 09/20/2016

VÍTIMA OU RÉ? O COMPORTAMENTO FEMININO COMO PROVA CRIMINAL EM GUARAPUAVA NA DÉCADA DE 1950

VICTIM OR DEFENDANT? THE FEMALE BEHAVIOR AS CRIMINAL EVIDENCE IN GUARAPUAVA IN THE 1950S

Georgiane Garabely Heil Vazquez*

Maiara Queiroz Queiroz Arce**

RESUMO

Este trabalho teve por objetivo apresentar um estudo de caso acerca de um estupro ocorrido na cidade de Guarapuava/PR em 1950. Utilizou-se de uma abordagem histórica e da análise de discurso sobre um processo criminal disponível no arquivo municipal de Guarapuava/PR. Como base teórica, utilizamos a categoria analítica de gênero para problematizar sobre as normatizações sociais referentes aos comportamentos femininos aceitáveis e os condenáveis socialmente naquele período. Concluiu-se que a sociedade e as autoridades responsáveis pelo processo, seja de defesa ou acusação, baseiam suas análises não apenas nos códigos legais mas fundamentalmente nos comportamentos e adequações às normas sociais para este tipo de crime.

Palavras-chave: mulheres, justiça, estupro.

ABSTRACT

This study aimed to present a case study about a rape occurred in Guarapuava / PR in 1950. We used a historical approach and discourse analysis on a criminal case available in the municipal file Guarapuava / PR. As a theoretical basis, we use the analytical category of gender to discuss about social norms concerning the acceptable female behavior and socially reprehensible in that period. It was concluded that the society and the authorities responsible for the process , either defense or prosecution based its analysis not only in the legal codes but fundamentally the behaviors and adaptations to social norms for this type of crime.

Keywords: women , justice, rape.

* Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná.

** Especialista em História pela UEPG.

Introdução

[...] Pelas primeiras horas da noite, do nascer do dia onze (11) de dezembro de 1950, [...] o acusado [...], cavalgando, chega às proximidades da casa escolar daquele lugarejo e onde residia e pernoitava em companhia de seis crianças, suas alunas, a professora [...], brasileira, solteira, com 19 anos de idade. [...] amarrando o quadrúpede irracional à uma bragatinga, dirige-se, com intenções criminosas e diabólicas, ao tuguírio [...] Cautelosamente, fazendo o mínimo de barulho, arromba a porta da frente da casa e, pés descalços, sorrateira e silenciosamente, caminha para alcova de [...]. Despertou esta, mas, antes que se pudesse soerguer do leito, é agarrada pelo notívago e mal intencionado visitante. Uma luta se estabelece entre vítima e acusado. Este, esbofetando, machucando, ferindo; aquela, defendendo-se. [...] consegue, num esforço titânico, desvencilhar-se das mãos criminosas de seu agressor na ânsia de escapar-se, corre em direção da porta de saída. Vai o acusado em sua perseguição, alcança-a, segura-a, e nova luta tem lugar [...] última luta, já fora da casa, trava-se entre vítima e acusado. Jogando ao sólo, já sem forças, perde [...] a noção de tudo quanto a rodeia. E então, [...], consuma o fim visado: após violências físicas de natureza graves, estupra a já indefeza vítima [...]¹

A partir da denúncia feita na delegacia do município de Guarapuava a história de Aniela torna-se pública e a sua conduta e moralidade passam a ser analisadas em virtude da violência sofrida por ela. Esse fato chega até o nosso conhecimento por meio de um processo-crime que se prolongou por cerca de um ano e três meses em torno das investigações quanto ao crime de estupro, o que possibilitou o acesso aos fragmentos das vidas desses sujeitos, e de suas relações sociais, proporcionando o conhecimento de algumas práticas e condicionamentos.

É importante mencionar que a abordagem que damos a este artigo é histórica. Desta forma, nos utilizamos de leis do período (início dos anos de 1950) para compreender como o caso de Aniela foi se desenvolvendo nas tramas do judiciário da época. Nossa intenção é de realizar um estudo de caso para, por meio de um processo crime, debater sobre parte das representações discursivas que envolviam os

atores sociais no período. É preciso estar ciente que tal abordagem apresenta limites, mas também apresenta potencialidades, pois podemos “dar nomes” a esses sujeitos envolvidos nesse ato e, “dar nome” é, em seu cerce, fazer existir como sujeito histórico.

Segundo Yin (2005) a possibilidade de análise, via estudo de caso, é indicada pela necessidade de se estudar fenômenos sociais complexos. Acredita-se que os casos de estupros, sempre existentes e pouco registrados na documentação histórica, são complexos. Envolvem normas morais, comportamentos socialmente aceitáveis ou reprovados e também envolve a estrutura patriarcal da sociedade. Deste modo, ainda segundo Yin (2005), os estudos de caso podem ser usados quando se lida com condições contextuais, confiando que tais contextos são pertinentes para se problematizar parte de um todo social.

Por conta de ser o estupro um crime repellido pela sociedade ele traz em seu histórico marcas de repúdio e silêncio, e que, segundo Roy Porter (1992), geralmente deixa sua marca no registro histórico apenas quando chega a julgamento.

O impacto causado pelo estupro na vida da vítima e do grupo social a que essa pertence é tão profundo que em diversos casos a busca pela justiça é substituída pela omissão e pelo silêncio, associado a vergonha. A violência sofrida em um crime de estupro não traz danos apenas físicos, mas vão além, depreciam a condição humana e invadem o espaço íntimo da vítima.

Daniel Cerqueira e Danilo Coelho (2014) produziram uma nota técnica para o IPEA² tratando dos dados de estupros no Brasil. Para os autores esse crime está relacionado ao modelo de sociedade patriarcal que construímos ao longo da história de nosso país.

A violência de gênero é um reflexo direto da ideologia patriarcal, que demarca explicitamente os papéis e as relações de poder entre homens e mulheres. Como subproduto do patriarcalismo, a cultura do machismo, disseminada muitas vezes de forma implícita ou sub-reptícia, coloca a mulher como objeto de desejo e de propriedade do homem, o que termina legitimando e alimentando diversos tipos de violência, entre os quais o estupro. Isto se dá por dois caminhos: pela imputação da culpa pelo ato à própria vítima (ao mesmo tempo em que coloca o algoz como vítima); e pela reprodução da estrutura

¹ Processo-crime nº 951.2.3808, caixa nº 206, o qual faz parte do acervo do Arquivo Histórico Municipal de Guarapuava, no Paraná, onde se encontram documentos do Poder Judiciário, fls. 3 e 4.

² Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

e simbolismo de gênero dentro do próprio Sistema de Justiça Criminal (SJC), que vitimiza duplamente a mulher. (IPEA, 2014)

Sendo assim, a mulher violentada é vítima não apenas do estupro, mas da culpa, da vergonha e da exposição de sua vida particular à opinião pública. Por todo o constrangimento que envolve o estupro, esse foi estudado com certo receio por ser considerado um “evento marginal, uma catástrofe de pouco significado histórico”. (PORTE, 1992, p. 207) se tomarmos como referência a chamada “história tradicional”.

De certa forma, os estudos históricos acerca do estupro são recentes e ainda em pouco numerosos. Assim, a história chamada de “tradicional”, em alguma medida, se articulou com a postura adotada pela sociedade em deixar o estupro como um fato que foi encoberto, apagado.

Uma mudança significativa neste panorama ocorreu a partir do surgimento e consolidação dos estudos de gênero que impactaram a historiografia ao trazer questões privadas para o debate público. Desta forma, a sociedade tomou um novo posicionamento diante da problemática do estupro e percebeu uma importante força social nesta ação, via de regra, masculina. O estupro foi usado como estratégia masculina de dominação como foi observado por Susan Brownmiller (1981). Além disso, o estupro é um crime cometido principalmente contra mulheres³ e que, do ponto de vista jurídico, quando praticado contra elas é restringido e considerado pela legislação brasileira atual como hediondo⁴.

Retomando o estudo de caso aqui proposto, a partir da violência sofrida pela professora Aniela e com o caso levado a polícia, deu-se início a intervenção do Estado, por meio do poder judiciário, e a inquirição sobre a moral de Aniela diante de sua comunidade e das autoridades.

³ Para TELES; MELO(2002) A expressão “violência contra a mulher” foi concebida por ser praticada contra pessoa do sexo feminino, apenas por sua condição de mulher diante da intimidação pelo homem ao desempenhar o papel de seu agressor. É sabido que homens e meninos também são vítimas de estupros, mas em termos de registros judiciais a predominância de vítimas ainda é das mulheres.

⁴ É classificado como crime hediondo aquele que é praticado com violência extrema e/ou que causa repulsa. A designação hedionda não descreve apenas um crime específico que seja considerado horrível e de elevada gravidade, mas é um conjunto de crimes que são considerados mais graves e revoltantes e por isso as penas são mais pesadas. Como os crimes hediondos são abordados como sendo mais cruéis, eles não são suscetíveis de indulto, graça e anistia. Nestes casos também não é estabelecida uma fiança.

A historiadora Kety March (2015), em sua tese de doutorado, analisou processos criminais envolvendo violência de gênero no Paraná na década de 1950. Para a autora, existe um “silenciamento” histórico dessa documentação, que só veio a ser debatida mais amplamente a partir da perspectiva de análise de gênero. Mas o fato desses sujeitos históricos terem sido seletivamente apagados da “memória oficial”, não significa que tenham deixado de existir como sujeitos sociais, e as experiências vivenciadas por eles não possam nos conduzir a compreender os meandros dessa mesma sociedade que os “apagou”. Nas tramas de seus crimes discursivamente recontados nas páginas de processos, os sujeitos históricos possibilitam o fluxo constante entre sociedade, instituições e indivíduos. Tal fluxo é o que este artigo pretende analisar.

A proposta é percebermos por meio desse processo alguns aspectos da vivência feminina em meio às normas morais da época, buscando compreender partes dessa realidade. Assim, por meio dos relatos das testemunhas e das ações das autoridades envolvidas, pode-se analisar como essas normas comportamentais influenciaram no julgamento desse caso específico de estupro. Para tanto, apresentaremos breves reflexões sobre as pesquisas de gênero que possibilitaram que os assuntos vinculados à sexualidade e às diversas condições de mulheres ganhassem espaço na historiografia. É evidente que as análises a respeito de mulheres não são o único enfoque dos estudos de gênero, todavia, nossa pesquisa realizada a partir deste estudo de caso foca nas normas e condições estabelecidas socialmente para as mulheres. Posteriormente o artigo abordará as tramas jurídicas propriamente ditas, as referências feitas pelas testemunhas, as narrativas da vítima, do acusado e mesmo o comportamento da esposa do acusado.

Aniela e a violência que sofreu via estupro, acabaram por revelar parte das sociabilidades e dos valores morais de Guarapuava no início dos anos de 1950.

Breves considerações sobre os estudos de gênero

Falar em gênero não é limitar-se a falar das mulheres, mas das relações existentes entre homens e mulheres, sujeitos com subjetividades em constante construção. Como as relações de gênero cercam nosso entorno, nossas relações familiares, de trabalho,

políticas e de poder, é de grande valia debruçarmos sobre essas relações e aprofundar nelas nossos conhecimentos. O que propomos aqui sobre o caso de Aniela, é compreender parte daquele o contexto social do interior do Paraná nos anos de 1950 e assim, por meio desse estudo de caso, analisar as desigualdades de gênero que permeavam aquela sociedade exemplificadas parcialmente nos autos criminais.

Segundo Joan Scott (2013), não podemos pensar em gênero evidenciando homens ou mulheres, um em detrimento do outro, já que o estudo de um implica no estudo do outro. Isso se explica pelo fato de o gênero se refere as relações sociais entre os sexos. A autora rejeita a ideia de se perceber a oposição entre homens e mulheres de maneira fixa e permanente, propondo uma análise do contexto onde se desenvolvem essas relações de oposição, deslocando sua construção hierárquica.

As diferenças percebidas entre os sexos baseiam as relações sociais e de poder entre eles, e para Scott o gênero consegue dar significado a essas relações. De acordo com sua tese os símbolos culturais, os conceitos normativos, e as distribuições desiguais de poder colaboram para uma aparente permanência nos modos como as oposições entre os sexos são representadas.

Portanto, ela encara o gênero como “um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana” (SCOTT, 2013, p. 23). Para isso precisa-se compreender o corpo dentro da cultura, do contexto em que se encontra, pois seus significados são construídos a partir de processos históricos e sociais. O gênero é um meio de organizar as relações sociais, trazendo sentido as identidades, compreendendo suas diferenças. Sendo ele também um conceito político, tendo em vista que diz respeito a relações de poder.

Judith Butler (2000) trabalha na busca de problematizar a dicotomia entre gênero e sexo, já que para ela a nossa sociedade está condicionada a uma lógica heterossexual e que determina o comportamento das pessoas de acordo com seu sexo, aproximando-se de Scott quanto a análise de normas e símbolos que são fixados como imutáveis. Contudo, Butler, critica a ideia do sexo previamente dado, considerando outras possibilidades além dos sexos coerentes e fixos como homem e mulher. Para ela, por exemplo, travestis e transexuais fazem parte de uma ação de quebra da ordem estabelecida.

Butler (2000) dessa maneira entende o gênero como um produtor de significados, que acaba produzindo também uma falsa noção de estabilidade na existência de dois sexos fixos e que estão em constante condição de oposição. Ela se preocupa em evidenciar as formas de exclusão e marginalização construídas a partir do sexo e do gênero. Busca compreender por meio do gênero a formação e a forma de ação dos sujeitos. Para Butler, os sujeitos estão subordinados as normas, contudo não se encontram sem condições de fugir delas, mas também não contam com uma liberdade plena para ignorá-las. Neste jogo de constante tensão entre as normas e a refutação de tal norma, analisaremos parte da jovem Aniela articulando-a com as tramas jurídicas.

Entre a lei, as mulheres estupradas e os acusados: a história de aniela e de sua honra

O Código Penal brasileiro de 1940 em seu Título VI lista crimes contra os costumes e trata em seu Capítulo I a respeito dos crimes contra a liberdade sexual, dentre os quais se enquadram no artigo 213, o crime de estupro. A lei garante, portanto, a punição do autor do estupro, que foi definido pelo mesmo Código como sendo constranger mulher a conjunção carnal, mediante violência ou grave ameaça, sendo dessa forma o estuprador submetido às penas previstas. A lei garante ainda em seu artigo 223 do Código Penal que se do estupro resultar lesão corporal de natureza grave, ou morte a pena é agravada.

O crime de estupro segundo a redação de 1940 do Código foi caracterizado a partir da apresentação da vítima e comprovação da materialidade (exame de corpo e delito). Foi feita a abertura do inquérito policial, dando assim início as devidas investigações e medidas legais. A pena como tratava o artigo 226, I, II e III, é aumentada se “o crime é cometido com o concurso de duas ou mais pessoas; se o agente é ascendente, pai adotivo, padrasto, irmão, tutor ou curador, preceptor ou empregador da vítima ou, por qualquer título, tem autoridade sobre ela; e se o agente é casado também há aumento da pena” (BRASIL, 1976, p. 206).⁵

⁵ Código Penal do Brasil de 1940. Cabe-nos destacar que estamos cientes das modificações da lei de estupro no Brasil. Contudo, como enfatizamos no início, esse artigo possui uma abordagem histórica e nos interessa para essa reflexão apenas as legislações no período tratado no estudo de caso aqui proposto.

A Constituição Brasileira de 1946 não faz menção em seu conteúdo a respeito da liberdade sexual dos indivíduos, contudo, subentende-se que entre os direitos de liberdade do cidadão já está incluso o “livre arbítrio” quanto a sua atividade sexual e o seu direito de escolher com quem se relacionar, tendo liberdade de dispor do seu corpo no tocante a fins sexuais, o que se estende tanto para homens como para as mulheres⁶. Portanto, faz-se irrelevante ser a vítima “solteira, casada, viúva, virgem ou não, honesta ou não, até mesmo prostituta” (CHARAM, 1997, p. 159). A lei deve assistir a vítima independente de qualquer característica desta, ou de sua honestidade pregressa ou comportamento sexual. Dessa forma, observa-se que no plano da norma, a princípio, a lei deve assistir a todos. Todavia, quando entra-se nos detalhes da história sobre o estupro de Aniela, é possível compreender os valores de gênero que circulavam socialmente, e que acabavam por dificultar a aplicação da lei em algum grau. A vítima de violência deveria provar que era honrada para assim “merecer” a proteção da lei.

Giovanni Levi (1992) expõe que os indivíduos constantemente criam suas próprias identidades e os próprios grupos se definem de acordo com conflitos e solidariedades. Aniela morava em uma comunidade no perímetro rural em 1950, onde residia e trabalhava na casa escolar local a cerca de um ano. Esse local de residência era ocupado por ela juntamente com seis de seus alunos. E como professora contava com a admiração e o respeito dos moradores, o que é percebido devido ao posicionamento destes em defesa dela e pela mobilização em favor da condenação do acusado, o qual pertencia à mesma comunidade.

A profissão exercida pela vítima trazia sobre ela a responsabilidade de manter um comportamento acima do comum, exercendo o papel de modelo para as crianças, pelas quais era responsável. Nessa perspectiva a sociedade buscava das educadoras um “estrito controle sobre seus desejos, suas falas, seus gestos e atitudes e tinha a comunidade como fiscal e censor de suas ações” (LOURO, 2004, p. 468), comportamentos esses que eram esperados também por parte das demais mulheres.

Segundo Guacira Lopes Louro (2004) o magistério foi o curso mais procurado pelas moças, e

o profissional da educação era uma figura seriamente respeitada, que recebia a admiração e devoção da comunidade em vista da escassez de pessoas capacitadas e dispostas a desempenhar tal função. Estes se destacavam também por apresentarem um nível de instrução mais elevado do que as outras pessoas tendo assim condições de ganhar seu próprio sustento, tornando-se de grande importância para a propagação do conhecimento nos lugares onde trabalhavam.

O fato de ser mulher e professora eram alguns motivos para Aniela ter os olhares da comunidade pousados sobre ela, além de ser solteira e morar longe da família, que pertencia em outro município.

Na fase de inquérito policial Aniela ao prestar depoimento disse que estava dormindo e acordou com um barulho na porta, não tendo tempo de acender a luz para ver o que se passava já que seu agressor invadiu seu quarto e tentou “afogá-la” ainda na cama. No depoimento ela afirmou não se recordar de muitos detalhes do que aconteceu.

Não podemos afirmar o porquê da escolha do agressor em invadir uma escola e decidir dirigir-se a ela com tamanha violência. Contudo, evidencia-se a vulnerabilidade da vítima, diante de um pensamento onde as mulheres precisam “serem protegidas” por sua fragilidade; proteção que recaia sobre a figura masculina. Aniela, por estar longe da casa paterna e não ser casada, não possuía esta figura de proteção.

Alguns dos vizinhos que moravam na “colônia” - já que é por eles assim denominada - testemunharam a favor da vítima, e foi por meio deles que o crime foi levado ao conhecimento das autoridades. No inquérito policial foram ouvidas seis testemunhas, sendo todos vizinhos da vítima e também do acusado. Os vizinhos foram unânimes em seus depoimentos ao detalhar o estado deplorável em que ficou a moça violentada. É importante aqui mencionar o caráter social do crime. Aniela só teve coragem de denunciar a violência sofrida e levar adiante a acusação em virtude do apoio de seus vizinhos, moradores da colônia rural em Guarapuava. Se não pudesse contar com o apoio deles para legitimar sua honra, provavelmente essa história de violência não chegaria ao conhecimento do judiciário na época.

A primeira testemunha contou que foi acordada por volta das vinte e quatro horas do dia onze de dezembro de 1950, por suas filhas, ao chamado de alguns dos alunos que pernoitavam com a professora

⁶ Entende-se liberdade sexual como o poder de escolha e o livre consentimento nas relações sexuais de cada individual.

e que procuravam ajuda, afirmando que a professora estava doente. Ao verificarem a “doença” retornaram para casa em busca da ajuda do pai, que chegou até o local do crime e deparou-se com a moça caída no chão e extremamente machucada. Cabe ressaltar que essas crianças são citadas no processo unicamente nas declarações testemunhais, sendo elas as primeiras pessoas a terem contato com a vítima, talvez essas poderiam ainda terem presenciado ou mesmo ouvido o momento do crime.

Muito embora, pudessem essas crianças contribuir para as investigações e esclarecimentos do crime, Viveiros de Castro, um importante doutrinador do Direito brasileiro de fins do século XIX e primeira metade do século XX⁷, julgava que crianças não possuem discernimento nem maturidade suficiente para testemunhar, pois são passivas de mentir ou mesmo imaginar fatos que não teriam ocorrido, o que, segundo ele, poderia dessa maneira comprometer o trabalho da justiça.

As relações de amizade e de solidariedade entre os membros da “Colônia São Pedro”, em Guarapuava/PR, são revelados pela iniciativa dos membros em prestar atendimento à vítima, mesmo sem saber o que fazer efetivamente, o apoio e a presença foram maneiras de cumprir com um compromisso firmado mesmo que inconscientemente entre aqueles participantes do mesmo grupo.

A presença masculina é maciça, e são eles que prestaram os primeiros atendimentos a Aniela. Tratando-se, como se pode verificar nas declarações, de uma sociedade onde o homem é o chefe do lar e compreendido como o responsável pela manutenção da ordem dentro dele ou nas suas proximidades. Desta forma, são os homens que cuidam da situação de estupro e que tomam as providências quanto a levar o caso ao conhecimento das autoridades.

O acusado, ao contrário da vítima, desfruta da reprovação desta mesma comunidade. Prova disso é a afirmação por parte de cinco testemunhas de ser o acusado um “mau elemento”. Outro motivo para haver sido apontado como autor do crime foi terem alguns vizinhos ouvido Pedro “afirmar”, em conversas um

dia antes, que iria “pegar” a filha de um dos moradores da comunidade para “cumprir seus desejos” já que sua esposa estava grávida⁸. Contudo, Aniela afirmou em seu depoimento que não conseguiu ver o rosto de seu agressor por ter sido surpreendida enquanto dormia e pelo fato de estar escuro.

Ao examinar-se o hímen de Aniela os médicos observaram que este estava contundido, com feridas abertas e que ainda sangravam, portanto, um caso tão grave que os peritos relataram como uma “violência a mais brutal e grave, que tiveram a oportunidade de examinar, havendo um verdadeiro estupro”.

O estupro pode ter causado traumas psicológicos e emocionais nessa mulher, como propõe Charam (1997), além disso, a gravidade do crime a deixou impossibilitada fisicamente, com feridas e dor. Saldanha (2008) aponta que a situação de exames e investigações pode levar, mesmo que involuntariamente, a novas violências. Desta forma não bastando a violência sofrida por Aniela ao ser estuprada pelo acusado, esta foi novamente “violentada”, mesmo que simbolicamente, no momento em que foi submetida aos exames de lesões corporais e a um posterior exame de conjunção carnal, sendo que esses novos exames foram realizados a pedido da defesa.

Para certificar-se da inocência da mulher, o próprio questionário que faz parte do exame médico se refere à possibilidade de a vítima resistir a seu agressor, ao que os médicos responderam negativamente alegando que a escuridão da noite e a impossibilidade de correr não permitiram a resistência. Porém, mesmo com tais dificuldades de resistência, o crime deixou vestígios de agressão no corpo da vítima, o que contribui para, juntamente com outros documentos anexados ao processo, concluir-se que a vítima lutou para não se deixar estuprar, sendo, porém, fisicamente mais fraca. Informações essas levadas em consideração pelo juiz para julgar a causa. Nota-se aqui que a simples recusa verbal a manter relações sexuais com um homem não seria suficiente para incriminá-lo por estupro. Era preciso lutar fisicamente contra tal ato e provar no judiciário que lutou para só então, ser digna da proteção legal e garantir o status de “agredida” e não de “sedutora” ou mesmo libertina.

⁷ Viveiro de Castro faleceu em 1927, mas suas obras jurídicas continuaram sendo citadas em diferentes processos como referência de doutrina jurídica até meados do século XX. Esse doutrinador, que embasava muitas sentenças e argumentações no período investigado, foi significativo para ajudar na compreensão do discurso jurídico do período.

⁸ Senso comum para a época era que a mulher grávida não podia manter relações sexuais para não machucar o feto, ou por proibição religiosa.

O próprio questionário preenchido pelos médicos ao trazer à pergunta acerca da impossibilidade de defesa demonstra como a lei não era suficiente para que os responsáveis julgassem o crime apenas com as provas de materialidade. Eram necessárias as provas de que não se buscou tal ação por parte do acusado com provocações e seduções, considerando ainda o fato de que a mulher agredida poderia defender-se ou não.

No cumprimento desses diversos exames Aniela foi submetida ao olhar de homens que a examinaram e tocaram em suas partes íntimas. Muitas vezes esses “homens-peritos” a colocaram em posições adequadas para o exame, porém, constrangedoras para a moça, elevaram sobre ela seu olhar analítico e fizeram com que muitas vezes Aniela tivesse que lembrar a violência que sofreu, causando vergonha e repulsa, seguramente situação que “degrada e desumaniza”.

A vida íntima de Aniela no momento em que foi estuprada passou então a ser alvo da opinião pública, e ela ficou à disposição da polícia para que seu agressor fosse punido, o que levou aproximadamente um ano e três meses para acontecer.

Partindo-se da ideia de Sidney Chalhoub (2008) na qual o processo-crime enquanto fonte para o historiador permite desvendar um cotidiano, uma comunidade e suas relações sociais, o processo criminal aqui analisado possibilita um olhar sobre alguns aspectos da realidade social da mulher, sendo, portanto, o processo um meio do historiador enxergar mais de perto estas vidas em movimento.

Aniela é apresentada nos autos como uma mulher “exemplar”, alvo da admiração dos moradores e da comunidade, e cinco dos seis vizinhos que se disponibilizaram a testemunhar em seu favor são unânimes em confirmar suas qualidades, como uma moça de bom comportamento.

Este tipo de comentário a respeito dos hábitos e costumes da vítima é verificado nos autos em vista de ter o delegado questionado as testemunhas a esse respeito. A afirmação é de que Aniela era uma moça muito distinta e estimada por todos.

Os questionamentos feitos pelo delegado com respeito ao comportamento da vítima, embora sejam desnecessários, já que, diante do estupro essas informações não deveriam influenciar na punição do crime, nos apresentam questões importantes acerca dos modelos comportamentais tidos como ideais para

as mulheres desse contexto. Porém, ressalta-se aqui que independente da vítima ser ou não uma mulher “de boa reputação”, portanto, ainda que esta seja prostituta, está assegurada pela lei como vítima de um estupro.

A lei vem em defesa da liberdade sexual, a qual é violada nesse tipo de crime. E é o Código Penal que reprime o estupro por esta violação, porém, no processo judicial aqui tratado verifica-se que houve uma avaliação da vida sexual pregressa da vítima, colocando-se assim em pauta seu comportamento, julgando-se algo que não convém legalmente, contradizendo uma liberdade da qual legalmente toda mulher deveria desfrutar.

Contudo, mesmo a mulher sendo amparada pela lei quanto a seu direito de manter relações com quem lhe aprovesse e de receber punição aquele que violasse tal direito, ainda assim, ela necessitou defender sua honra, e provar que não provocou o crime, considerando-se dessa maneira como a sociedade vigente exigia da mulher um comportamento que não causasse a intenção de qualquer homem agredi-la voluntariamente.

Além de ser uma mulher de “boa reputação”, Aniela era admirada por trabalhar em favor da comunidade e de seus interesses, na educação dos filhos das famílias que ali viviam. Na década de 1950 como observa Louro (2004), o magistério era visto como uma ocupação transitória, a qual a mulher dedicava-se enquanto não se casava, já que o matrimônio exigia sua dedicação integral e cabia ao homem o sustento da família, o que representava a capacidade de provisão e era também sinal de masculinidade.

Porém, nem todas as mulheres exerciam a função de educadora por simples “passatempo”, pelo contrário, muitas eram motivadas pela sobrevivência. Não sendo, portanto, um salário complementar como era entendido por muitos, o que levava algumas mulheres a abrirem mão do casamento. Havia na época o entendimento de que não era possível a mulher trabalhar e ao mesmo tempo cuidar do marido e filhos.

Além disso, a remuneração que recebia por esse trabalho não compreendia valores tão satisfatórios, o magistério por ser encarado em caráter provisório e como fonte de um complemento orçamental tinha seu valor de remuneração reduzido. E por ser esta atividade majoritariamente desempenhada por mulheres, que não dispunham da necessidade de valores

monetários muito altos, e nem gozavam de requisitos para que assim fosse, já que o homem sim era o “real provedor”, os salários das professoras permaneciam reduzidos (LOURO, 2004).

Nesse ponto depara-se com o fato já levantado por Joan Scott (2013) da existência de múltiplas identidades entre as mulheres. O que se dá mesmo diante de uma realidade normativa, onde são estabelecidos pela sociedade padrões e modelos de comportamento.

Segundo Levi (1992) cabe observarmos como as mulheres não são homogêneas, e também como toda ação social é resultado de uma constante negociação, manipulação, de escolhas e decisões do indivíduo frente a uma realidade normativa. Essa negociação se dá em diferentes campos do social. Vázquez (2015) também analisou papéis sociais supostamente determinados para mulheres ao longo do século XX. Regras normativas e estratégias de vida são facilmente identificadas, sendo que, nem sempre, as mulheres seguem as supostas regras em sua totalidade. Concepções jurídicas, médicas, religiosas, dentre outras, são formuladas para se determinar como deve ser o comportamento feminino e classificar aquelas merecedoras e as não merecedoras de atenção e significação. Neste caso de estupro, a única escolha de Aniela era compor uma representação social de si própria a dar legitimidade ao seu pedido de justiça. Mas do que o ato criminoso, médicos, sociedade e judiciário estavam analisando o comportamento da moça, seu hímen, seu corpo, seu passado.

Diante da comunidade de que fazia parte Aniela era uma moça estimada, e se essa condição permeava a opinião dos vizinhos, passou também a influenciar os orientadores do Direito.

Dessa forma, ao ter sido comprovada a vida “honrosa” da vítima, apresentada sem “manchas” ou qualquer fato que a pudesse comprometer, Pedro, o acusado, foi preso dois dias depois de sua prisão preventiva ter sido decretada e compareceu para prestar declarações sobre o crime. Sua descrição foi fiel ao relato da vítima, até mesmo a forma como rasgou as roupas da moça era semelhante às descrições dos peritos. Nessas circunstâncias o acusado assumiu a autoria do estupro e disse que se aproveitou do momento em que a vítima perdeu os sentidos.

Ele fugiu no dia seguinte ao crime, ao perceber a movimentação dos vizinhos por causa do que havia acontecido. Pedro deixou sua família e fugiu, seu

destino final foi o município de Londrina-PR onde passou a trabalhar e morar, ficando sem comunicar-se com a família, permanecendo por três meses foragido.

Os planos de Pedro consistiam, segundo ele relatou, em manter-se escondido em Prudentópolis-PR enquanto sua esposa, Emília, com seu consentimento, venderia as terras da família, suas plantações, bens, e as criações de animais, e seguiria ao seu encontro. Tais planos foram frustrados por ter sido o réu descoberto em seu esconderijo.

No depoimento da esposa de Pedro, nota-se uma relação de extrema submissão para com o esposo. Emília contou ao delegado que seu esposo na noite do crime chegou em casa já tarde da noite e foi se deitar. Ela ainda estava acordada, contudo, não questionou o marido com relação a hora da chegada ou mesmo o lugar em que ele estava.

Esse comportamento da esposa fazia parte da relação extremamente bem definida dos papéis entre marido e esposa. No casamento homens e mulheres possuíam atribuições e direitos distintos, sendo na sociedade o homem provido de autoridade e poder sobre a mulher. Essa relação matrimonial foi estabelecida no Brasil desde os tempos coloniais e se modificou lentamente, ganhando modificações mais significativas apenas nas décadas finais do século XX (Del PRIORE, 2006).

Bassanezi (2004) esclarece que o modelo de família que se sustenta aqui, não permitia à mulher questionar ou confrontar seu marido sob qualquer hipótese, já que a “esposa perfeita” evita discordar do esposo e do mesmo modo evita qualquer desentendimento. Assim, encontrava-se sob a responsabilidade da mulher manter a integridade da família, e zelar pela sua manutenção, a ordem era ceder e resignar-se, já que o homem era o provedor, o chefe da família.

Nesse contexto marido e mulher pelos laços matrimônios encontravam-se lado a lado, contudo, no convívio e no cotidiano dentro do lar, não existia uma relação entre “iguais”. São desempenhados papéis diferentes e que não permitem interferências, e muitas vezes não aceitam intervenções.

Emília relatou que notou na manhã seguinte que Pedro estava cansado, e queixou-se de dores pelo corpo, disse ainda que sua impressão foi de que seu marido havia “lutado” com alguém. Ela notou que ele estava bastante triste, e preocupada perguntou o que havia acontecido, questionando se ele havia matado

alguém. No entanto, ouviu como resposta, que ele não havia “matado ninguém, mas que faltou pouco”.

Com a visita de um dos vizinhos, a mulher de Pedro disse que seu marido decidiu ir embora, foi então arrumar a mala e despediu-se, não dizendo para onde iria. Ela se referiu ao marido como um homem que sempre foi bom para ela, contudo, esse “homem bom”, segundo ela, mantinha uma vida “anormal” fora de casa, o que para ela significava farras, bebedeiras e namoricos. Esses relacionamentos extraconjugais que o acusado mantinha eram do conhecimento da esposa.

Nesse contexto de desigualdade entre homens e mulheres, a fidelidade conjugal não era algo esperado dos maridos, o que não poderia estender-se às esposas. O que percebe-se é a ideia de que o homem “naturalmente” dispõe de “liberdades” que lhes são próprias, o que torna o relacionamento extraconjugal parte de uma necessidade sexual especificamente masculina, e que seria então totalmente compreensivo diante de uma “necessidade” biológica, da qual a mulher não comunga e nem deveria (BASSANEZI, 2004). Ao contrário do marido, esta deveria controlar seus impulsos e desejos - tal como era exigido das mulheres solteiras - mantendo-se fiel mesmo que não houvesse reciprocidade. No caso da infidelidade o problema estava na “outra”, essa sim, era vista como culpada, como uma “destruidora de lares”, e é com esse rancor e indignação que Emília se refere a uma das moças com quem seu marido se envolvera, declarando que deveria ter sido essa a vítima de tal violência, e não Aniela, que segundo ela, seria uma moça de “proceder exemplar”. Emília disse ainda que pelas atitudes de seu esposo ficou convencida de que era ele o autor do crime.

Talvez a culpa inferida ao réu pelo juiz no processo judicial aqui tratado e mantida pelo Egrégio Tribunal na apelação, tenha sido garantida pela comprovação de que a vítima era uma mulher de conduta “honrosa”, ou seja, “que não fez por merecer”, o que a torna uma simples testemunha de acusação, que precisa dar provas do ato do réu, sendo ela colocada assim como sua melhor testemunha.

Ao ser colocada ao mesmo tempo como testemunha e prova, ao ser obrigada a relatar como tudo aconteceu a mulher vitimada “está sendo requisitada para repetir o estupro alienando-se da experiência de ser estuprada” (PORTER & TOMASELLI, 1992, p. 167). E essa forma de trabalho realizado na delegacia

e mesmo mais tarde em juízo, proporcionam uma situação no mínimo desconfortável para a vítima, sendo, segundo Porter, ela estuprada novamente de forma simbólica.

Sendo assim, como apontou Vivera do Castro (1897), para os crimes que envolvem questões de honra o Direito Penal compreendia que a mulher tornava-se, ela própria, sua melhor prova, o que no caso de Aniela foi um ponto a favor, já que a comunidade onde ela e o acusado residiam uniu-se em torno de sua defesa, motivados pela busca de justiça e consequente condenação do autor do crime, justamente por ser ela estimada por todos.

Mais do que provar que o acusado foi o autor do crime, no processo judicial onde se julga um crime de estupro faz-se necessário, por questões culturais, provar a inocência da vítima. Toma-se aqui como referência o modelo de “mulher ideal” vinculado à década de cinquenta, no qual Carla Bassanezi (2004) observa que a mulher era definida a partir dos papéis femininos tradicionais e das características próprias da feminilidade como pureza e a doçura, promovendo restrições quanto à sexualidade feminina. Sendo assim, a autora segue analisando que a moral sexual dominante nesse período exigia das mulheres solteiras principalmente a *virtude*, estando sempre essa vinculada a contenção sexual e à virgindade.

Essa moral dominante garantia o respeito social, e para Bassanezi, é nesse raciocínio que se tem a exigência de um comportamento por parte da mulher vitimada, que se enquadre no padrão onde a mulher possui autocontrole e assim conserva suas virtudes para conter sua sexualidade. Essa educação moral era tão fortemente divulgada e cristalizada que praticamente todos se sentiam aptos a julgar o comportamento de uma jovem. Aqui a virtude está ligada diretamente ao domínio feminino sobre seus desejos, de acordo com aquilo que a sociedade prega como conveniente para cada indivíduo. Bassanezi (2004) ainda coloca a questão de que a virgindade era vista como um “selo de garantia de honra e pureza feminina” (BASSANEZI, 2004, p. 627). Essas visões tradicionais a respeito do papel feminino chocam-se com as novidades geradas pela entrada da mulher no mercado de trabalho, fator que proporcionou uma maior independência e um novo posicionamento das mulheres frente à realidade masculina.

Aniela fez parte desse novo conceito de mulher dos anos de 1950, a mulher que trabalha e financeiramente desfruta de uma relativa autonomia, e que ainda se encontra sobre a jurisdição de um código moral baseado em concepções tradicionais. E ao ser vítima de um estupro precisou ela provar que dispunha de uma conduta moral em acordo com aquela pregada pela sociedade.

Considerações finais

O estupro embora tenha permanecido por algum tempo esquecido pelos historiadores é permeado de uma complexidade de motivações, traumas e transtornos legais, afetando além da vítima todo o grupo que com ela se relaciona.

A mulher enquanto vítima do estupro é afetada em diversos aspectos de sua vida como emocional, psicológico e social, e, acaba tornando-se alvo das investigações do poder judiciário, o qual como se observou não cria ou divulga modelos morais, pelo contrário, a justiça é sim um reflexo dos conjuntos morais cristalizados e que são divulgados pela sociedade, ao ponto de não conseguir a justiça, ou os seus representantes, desvincular-se das influências recebidas no momento em que julgam as causas que fogem aos padrões aceitáveis.

A mulher segundo conclui-se nessa pesquisa, foi envolvida por modelos comportamentais e morais, além de visões tradicionais a respeito do papel feminino no lar e na sociedade, e no caso de Aniela seu histórico comportamental ao ser analisado por seus vizinhos e pelos próprios “representantes da lei” foi julgado de acordo com modelos referências que a tornaram inocente em um crime em que foi vítima. E mesmo sendo vítima necessitou comprovar seus bons “antecedentes”, atuando ela como testemunha e prova em sua própria defesa.

Contudo, embora o seguimento social aqui analisado tenha sido as mulheres, os sujeitos históricos se apropriam e muitas vezes até modificam o que lhes é imposto, de acordo com sua realidade e com suas necessidades. Uma mulher na década de 1950 deveria se dedicar ao casamento e ao lar, contudo, essas padronizações não alcançavam as mulheres de maneira homogênea, isso se deu por influência das questões econômicas e sociais com que tinha que conviver, sendo a realidade feminina mais ampla do que aquela

que circulou nas revistas femininas e que permeou o pensamento de uma grande parcela da população.

O estupro, comportamento violento que agride o campo da sexualidade, infelizmente, ainda está em voga em diferentes sociedades, dentre elas, a brasileira. Inúmeras são as notícias de estupros coletivos ou individuais contra mulheres e mesmo contra crianças. Aniela, como nos lembra Foucault (2003), teve sua notoriedade histórica por meio de seu embate com o Estado. Ao se tornar um dos sujeitos narrados em um processo criminal ela teve sua vida modificada, mas, seguramente, foi tal narrativa processual que permitiu com que parte da história de Aniela chegasse até nós. Seus dramas e dores, vividos nos anos de 1950, ainda encontram eco em grupos sociais do século XXI. Mulheres, principalmente de camadas sociais menos favorecidas economicamente, ainda são julgadas junto com o estupro que sofreram.

Provar que foi agredida, provar que se encontra na condição de vítima e não é sedutora ou de destruidora de lares: tarefa de mulheres estupradas na década de 1950 e, muitas vezes, tarefa de mulheres estupradas na atualidade.

Referências

- BARROS, José D'Assunção. O campo da história: especialidades e abordagens. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. at all. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autentica, 2000.
- BROWNMILLER, S. *Contra nuestra voluntad*. Barcelona: Planeta, 1981.
- BASSANEZI, Carla. Mulheres dos Anos Dourados. In: PRIORE, Mary Del. *História das Mulheres no Brasil*. 7 ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- BRASIL. Código Penal. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense. 1976.
- CERQUEIRA, D; COELHO, D. Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da saúde. Nota técnica. IPEA, 2014.
- CHALHOUB, S. *Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano de trabalhadoras no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- CASTRO, Viveiros de. Estupro. IN: *Os delitos contra a honra da mulher: adultério, defloramento, estupro*. A sedução do Direito Civil. Rio de Janeiro: João Lopez da Cunha Editora, 1897.

CHARAM, Isaac. *O estupro e o assédio sexual: como não ser a próxima vítima*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

FOUCAULT, M.A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In: PRIORE, Mary Del (org.) *História das Mulheres no Brasil*. 7 ed. São Paulo: Contexto, 2004.

MARCH, Kety. *“Jogos de luzes e sombras”: processos criminais e subjetividades masculinas no Paraná dos anos de 1950*. Tese. Doutorado em História. Universidade Federal do Paraná.

PRIORE, M. D. *História do amor no Brasil*. São Paulo: Contexto: 2006.

PORTER, Roy, & TOMASELLI, Sylvana. *Estupro*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

SALDANHA, Terezinha. *Violência jurídica e intencionalidade feminina em crimes sexuais: (Guarapuava 1940-1944)*. Tese de Doutorado. Assis: Unesp, 2008.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betania Ávila. Disponível em: <http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/6393/mod_resource/content/1/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acesso em 21 out. 2013.

TELES, Maria Amélia de Almeida & MELO, Mônica de. *O que é violência contra a mulher*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

VAINFAS, Ronaldo, & CARDOSO, Ciro Flamarion. *Os domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VAZQUEZ, Georgiane. *Da mãe que não fui: a experiência de ausência de maternidade ao longo do século XX*. Tese. Doutorado em História. Programa de Pós Graduação em História. Universidade Federal do Paraná.

YIN, R. *Estudo de Caso. Planejamento e Métodos*. Porto Alegre: Bookman, 2005.

DATA DE SUBMISSÃO: 05/05/2016

DATA DE ACEITE: 15/08/2016

MULHER MALANDRA: SER VIVENTE LIBERTO POSSIVELMENTE EXPLORADO E OPRIMIDO PELO MACHO MALANDRO NA ERA VARGAS

TRICKSTER WOMAN: NO SLAVE HUMAN BEING WHO IS MAYBE EXPLOITED AND OPPRESSED BY THE MACHO MAN TRICKSTER DURING VARGAS GOVERNMENT

Delmar Cruz Bomfim*

RESUMO

Este artigo pretende mostrar a relação conflituosa que a mulher malandra vive com seu macho malandro quando este se apresenta como seu porta-voz nas canções por ele produzidas, na era Vargas; e também argumentar que, ao se estabelecer para ela o mesmo conceito criado para o malandro, essa mulher só encontra como forma de sobrevivência, no espaço da malandragem, o exercício da prostituição. A razão do aprofundamento dessas questões é tentar mostrar uma mulher malandra que parece viver um conflito identitário, ao ter a sua vida controlada pelo discurso do malandro. Neste trabalho, tomamos como referência a teoria esquizoanalítica criada por Félix Guattari e abordada por Sueli Rolnik.

Palavras-chave: Malandragem. Gênero. Preconceito de gênero. Identidade.

ABSTRACT

This paper intend to show the conflict which the trickster woman lives with her trickster macho man when he introduces himself as her spokesman, in the letters of his songs, written during president Vargas government; We also argue that, when we establish to her the same concept given to the Brazilian trickster, this woman only find a solution to survive in this trickster's space, working as a prostitute. The reason to clarify these questions is trying to show a trickster woman who seems to live an identity conflict, when she has her life controlled by the trickster man speech. In order to analyze her identity crisis, we took, as theoretical foundation, the squizoanalysis theory written by Félix Guattari and approached by Sueli Rolnik.

Keywords: Trickstery. Gender. Gender's prejudice. Identity.

* Mestre do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB DCDC. Campus II Alagoinhas) e doutorando do Programa de Teoria da Literatura e Literatura Comparada da Universidade de Santiago de Compostela (Espanha).

A relação conflituosa que o malandro mantém com a mulher no universo da malandragem é uma questão que merece ser aprofundada. Esta começa a ganhar visibilidade na era Vargas, no período de 1930 a 1954 e mais precisamente a partir de 1940 (período em que o malandro é pressionado a entrar em processo de regeneração), como um possível aspecto polêmico da vida do malandro quando este se desterritorializa racialmente e esteticamente ao assumir a identidade do homem burguês. Nesse período, o malandro se comporta como um homem de posses e adota um estilo de vestir extravagante que talvez nos dê a impressão de estar diante de um ser extremamente caricatural. Mas se por um lado, por causa desta nova postura estética, ele inconscientemente se desterritorializa, por outro, ele também se territorializa quando inaugura uma maneira singular de ser ao tentar viver sem trabalhar ou pegar no pesado, negando inconscientemente o sistema.

No entanto para dar suporte a esse processo de territorialização, ele parece desenvolver uma postura reacionária com relação à mulher malandra ao utilizá-la na sustentação do seu engenho produtivo particular, quando a explora financeiramente no desenvolvimento do lenocínio. Além de explorá-la, ele também a oprime quando se transforma em seu porta-voz ao compor letras de músicas que falam do comportamento, desejos e anseios dessa mulher.

A partir de 1940, período em que o processo de modelização por parte do presidente Getúlio Vargas se intensifica, ele volta a se desterritorializar taticamente para desviar o foco do governo da sua imagem malandra, e coloca na linha de frente a mulher malandra, lhe acusando de ser a causadora do seu comportamento e ações malandras. O malandro toma esta atitude quando Vargas, por conta da criação do seu projeto governamental de apologia ao trabalho, acirra o processo de recuperação das manifestações culturais negras mais expressivas e singulares como o samba, a capoeira e o binômio candomblé-umbanda, para os meios de produção capitalísticos, ao tentar modelizá-las. Nesse momento, o malandro tenta se livrar das pressões do governo quando este o identifica, nas canções produzidas pelo compositor de samba de malandragem, como opositor ao seu projeto. Por causa disso, Vargas tenta modelizá-lo através da ação fiscalizadora do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda), que foi o órgão criado durante sua gestão ditatorial para

censurar todas as produções artísticas e não artísticas, escritas ou radiofônicas que fossem de encontro à sua campanha apologética.

Tentamos mostrar também que essa mulher explorada e oprimida pelo malandro parece adotar o exercício do ofício de prostituta como a única atividade remunerada que seja condizente com o seu desejo de não mais se submeter à escravidão das tarefas domésticas que não se harmonizam com a seu perfil malandro de não trabalhar ou de não exercer trabalhos duros. Essa mulher malandra parece adotar esse ofício por não vê-lo como profissão e sim como orgia. Desta forma, ela se comporta como o malandro que tampouco vê a realização de determinadas atividades (caftinagem, apostador nos jogos de azar, leão de chácara ou mesmo matador de aluguel) como trabalho.

Na análise da mulher malandra, foi tomada como referência temática a dissertação de Carla Lisboa Porto *A mulher malandra e a popular nas percepções de Ismael Silva e do jornal Correio da Manhã (1930-1935)* que analisa a mulher malandra dessa mesma época, mas com a pretensão de descobrir como as mulheres estão representadas nesse período e quais os valores que estão por trás dessa representação. Além disso, Porto também analisa a mulher malandra fazendo um contraponto com a mulher popular. O que mais nos inquietou neste trabalho foi a caracterização da mulher malandra proposta pela autora, como sendo uma mulher que consegue viver da malandragem sem se prostituir.

A fundamentação teórica deste trabalho repousa na obra: *Cartografia do desejo* de Felix Guattari e Sueli Rolnik (2000) que aborda a teoria filosófica denominada esquizoanálise. Essa teoria tenta criar uma cartografia da subjetividade de uma determinada sociedade, ou de um indivíduo, tentando explicar as relações desses indivíduos com os meios de produção capitalísticos, com enfoque nas consequências que essas mesmas relações podem provocar na criação de subjetividades singulares ou reacionárias no que toca à questão identitária. Entende-se por subjetividade, na esquizoanálise, o desejo de produção do desejo, enquanto que a incapacidade de situar o desejo, chamamos de esquizofrenia. Observa-se que essa produção de subjetividade singular sempre está sujeita à tentativa de recuperação por parte do sistema capitalístico em vigor.

É possível que tanto o malandro quanto a mulher malandra estejam inseridos neste contexto esquizoanalítico, quando empreendem processos de subjetivação singulares, ao não se submeterem aos meios de produção capitalísticos, mesmo que inconscientemente. Eles vivem essas crises esquizoanalíticas quando produzem novas identidades para sobreviverem em um espaço social em que parece haver constantes tentativas de recuperação por parte dos poderes dirigentes. Esses poderes dirigentes parecem que estão constantemente produzindo novas subjetividades alienantes, no intuito de recuperarem indivíduos para os meios de produção capitalísticos, tencionando constantemente que eles sejam modelizados a uma biopolítica excludente.

Na análise dessas questões realizamos os seguintes procedimentos: analisamos o discurso malandro dentro das letras de música por ele produzidas através de quatro grandes compositores da época em questão: Noel Rosa, Wilson Batista, Ismael Silva e Moreira da Silva, no período compreendido entre 1930 a 1954; analisamos, nessas mesmas letras, o discurso sem voz da mulher malandra que, na nossa concepção, só se expressa através do discurso do seu macho opressor quando este tenta macular sua imagem para sobreviver em um sistema que também parece oprimi-lo e coloca-lo em estado de exceção, o forçando a desterritorializar-se taticamente; fizemos também observações críticas, de nível temático, aos argumentos de Carla Lisboa Porto que investigou a “mulher malandra” desatrelando-a do ofício de prostituta; e por fim utilizamos como arcabouço teórico a obra esquizoanalítica produzida por Gilles Deleuze e Félix Guattari para mostrar as relações, tanto do malandro quanto da mulher malandra com os meios de produção capitalísticos, representados pela figura do presidente Getúlio Vargas.

Exploração e opressão: a violência literal e simbólica do macho malandro

Na análise da mulher malandra, fomos levados a pensar que o comportamento explorador e opressor do malandro é também uma forma inconsciente de não se modelizar à biopolítica indigna imposta pelo Estado aos seres que possivelmente foram produto do pós-abolição. Biopolítica que só propicia à mulher iletrada, negra ou mulata, desenvolver atividades

penosas, que a leve a ter uma excessiva carga de trabalho, exercidas no recesso do lar, ao trabalhar como doméstica, ou desenvolvidas na rua, estando, na sua maioria, relacionadas ao trabalho de ambulante.

Para compreendermos a relação do malandro com o gênero feminino heterossexual, inicialmente devemos tentar entender como se encontra sua situação de mulher cidadã dentro do sistema; e como se estabelece a relação da mulher comum, e posteriormente da mulher malandra, no que tange ao seu envolvimento sexual, com um macho heterossexual e particularmente quando este macho é malandro, para podermos tentar esclarecer como possivelmente começou a se processar a exploração desse tipo de mulher pelo malandro.

Segundo o texto “Direitos da mulher”, extraído em meio eletrônico em 01/11/2016, o nosso código civil nos mostra que a mulher da era Vargas tem limitados direitos conquistados através de algumas leis criadas em 1932 e de alguns artigos aprovados na Constituição de 1934. Entre estes direitos, podemos citar a regulamentação do trabalho feminino, a igualdade salarial, a proibição de demissão por gravidez e o direito ao voto. Podemos notar que, apesar dessas conquistas, seu direito à emancipação parece nunca ser bem visto como bons olhos pelas instituições mais representativas daquela sociedade, inclusive por parte das igrejas cristãs que sempre têm se mostrado conservadoras. Embora muitas dessas conquistas femininas tenham ocorrido nessa época, Vargas nunca revoga a lei aprovada no código civil de 1917 que diz ser a mulher casada incapaz do ponto de vista civil. Este só é modificado em 1962, com a lei 4.121 através da aprovação do Estatuto da mulher que equipara o direito dos cônjuges. Nessa ocasião, o marido ainda exerce expressivos poderes sobre a vida da esposa. A mulher casada necessita de autorização do marido para trabalhar, embora seja presumida tal autorização. Somente em 1943, com a promulgação da CLT, o trabalho da mulher casada é regulamentado. Com essa lei é autorizado à mulher casada ter direito ao emprego, e em caso de proibição do marido, ela pode recorrer à autoridade judiciária. No entanto, de acordo com o pensamento predominante da época, é permitido ao marido pedir a rescisão do contrato de trabalho, se a sua continuação for considerada ameaça aos vínculos da família ou um perigo à condição da mulher.

Percebe-se que as leis desse período que atribuem os mesmos direitos aos homens e mulheres são formais, por conta das flagrantes discriminações que podemos exemplificar no campo trabalhista como as diferenças salariais; ou no campo criminal quando se trata de homicídio ou violência física contra a mulher. A lei 4.121 corrige algumas coisas negativas do código civil como a perda do pátrio poder pela mulher, quando contrai novo casamento, porém não corrige os artigos 178, 218 e 219 que consideram o defloramento da mulher, ignorado pelo marido, como motivo para a anulação do casamento.

Acreditamos que alguns direitos, concedidos à mulher, só se tornam realidade por causa do projeto populista do presidente em questão. Vargas abraça as minorias, e em particular o malandro, por este ter uma relação pessoal muito estreita com as manifestações culturais negras como o samba, o binômio candomblé-umbanda e a capoeira. Com essa postura paternalista, possivelmente, Vargas talvez tenha a intenção de recuperar essas minorias para os meios de produção capitalísticos, lhes trazendo alguns benefícios, mas com o intuito de captar sua simpatia e principalmente seus votos, além de trazê-las modelizadas; Além desses possíveis fatores, podemos acrescentar o que nos esclarece Koshiha (1996.p.280): “A razão principal que levou a nova classe dominante a se importar como o mundo do trabalho foi a preocupação em controlar e frear a formação de um operariado organizado, com ideologia própria. Desde a primeira década do presente século já era visível a propagação do anarquismo e do comunismo”.

Uma das evidências que mostra que Vargas não era afeito à emancipação feminina foi a adesão das mulheres ao movimento da Aliança Nacional Libertadora, em 1935, que era contrária à sua gestão, apoiando os aliados durante a segunda guerra mundial.

Ao nos remetermos à vida social da mulher dessa mesma época, podemos notar que, além de ser discriminada, também é maltratada pelo homem com quem convive. Essa talvez seja a razão pela qual Porto (2008), na sua dissertação *A mulher malandra e a popular nas percepções de Ismael Silva e do jornal Correio da Manhã (1930-1935)*, ilustre a sua situação marital no campo sociológico através do fragmento do texto abaixo:

O alcoolismo é outra causa muito importante nos casos de violência doméstica. Navalhas, canive-

tes, foices, barras de ferro, ou ainda outros objetos serviram como instrumento de agressão contra as companheiras. As razões eram as mais variadas, seja porque o jantar ainda não estivesse pronto, ou pelo simples fato de estar bêbado. No primeiro caso (retirado do *Correio da Manhã*), Odete Silva, uma negra de 25 anos, foi atingida por golpes de foice na cabeça e nos braços pelo companheiro Leonel. No segundo caso, Corina Rosa Silva, 36 anos, casada com Antônio Cardoso era, como mencionado pelo jornal, frequentemente espancada pelo marido quando estava embriagado. Prática que, aliás, era também muito frequente. Entretanto, para cada ação há uma reação. Cansada de ser espancada pelo marido, sempre alcoolizado, uma mulher, cujo nome não foi citado, reagiu. Esperou o marido dormir para lhe dar uma surra com um pedaço de pau. (PORTO, 2008.p.101).

Também no campo artístico, podemos observar esse comportamento agressivo sendo filtrado na letra da música “De qualquer maneira” de Noel Rosa, malandro boêmio, que também retrata a realidade do universo da malandragem que geralmente é violento e que, de determinada forma e em certa medida, ele combate.

Quem tudo olha quase nada enxerga
 Quem não quebra se enverga
 A favor do vento
 Eu não sou perfeito
 Sei que tenho de pecar
 Mas arranjo sempre um jeito
 De me desculpar

Eu lá na Penha agora vou estifa
 Mas não vou como um cafifa
 Quem foi lá desacatar
 Mas a força falha
 Ele teve um triste fim
 Agredido a navalha
 Na porta de um botequim

Pra ver a minha santa padroeira
 Eu vou à Penha
 De qualquer maneira...

Faz hoje um mês que fui naquele morro
 E a Juju pediu socorro
 Lá da ribanceira
 Toda machucada
 Saturada de pancada
 Que apanhou do seu mulato

Por contar boato

Meu coração bateu a toda pressa
E eu fiz uma promessa
Pra mulata não morrer...
Pela padroeira
Ela foi bem contemplada
Levantou do chão curada
Saiu sambando fagueira

Eu vou à Penha de qualquer maneira
Pois não é por brincadeira
Que se faz promessa
E o tal mulato
Para não entrar na lenha
Fez comigo um contrato
Pra sumir da Penha

Quem faz acordo não tem inimigo
A mulata vai comigo
Carregando o violão
E com devoção
Junto à santa milagrosa
Vai cantar meu samba prosa
Numa primeira audição

(ROSA, Noel. De qualquer maneira).

Nesta composição percebemos como se mostra o mundo da malandragem. É nesse espaço circunscrito ao morro, e principalmente ao interior dos botequins, que acontecem brigas e assassinatos cometidos com navalha. É nesse universo malandro que Juju é espancada pelo seu mulato por causa de coisas corriqueiras que podem se restringir, como se mostra no texto, a um simples boato.

O homem que a tenta proteger diz que também não é perfeito, pois sabe que neste universo “tem que pecar”, ou seja, pode cometer a mesma atrocidade do infrator que agora ele combate. Também afirma que “quem olha nem tudo enxerga”, possivelmente querendo dizer que ele não tem certeza se os boatos ditos sobre a mulher, realmente são verdadeiros.

Podemos observar nessa composição que parece ser comum, na época em questão, o agressor acreditar, sem averiguar, nas informações negativas ditas sobre a mulher, mostrando com isso seu preconceito com um ser que ele provavelmente não vê como confiável.

Inferimos nesse texto que não tendo as queixas da mulher pobre e negra ou mulata boa acolhida por parte da polícia, por esta parecer que sempre está

dando razão aos homens, a justiça tenha sido feita pelas mãos daquele que a tenta defender. Mas como o acerto de contas ficou para depois do incidente ocorrido, o protetor dessa mulher negocia com o agressor sua saída do morro e a promessa de não mais molestá-la. Agindo dessa forma, ele resolve malandramente a questão sem se expor ao perigo e sem ganhar um inimigo. É por isso que sabendo do ambiente violento em que vai estar, ele entra bem vestido (estifa), mas não vai desprevenido (cafifa), ou seja, possivelmente portando uma navalha, que certamente não tem a intenção de machucar outrem, mas que o mostra estar preparado para enfrentar qualquer situação.

Observamos nessa composição uma mulher que tenta exercitar sensibilidades singulares, mas que é tolhida pela ação violenta de um macho talvez malandro, sendo levada depois a se render a outro macho também malandro que lhe oferece proteção. Esta mulher possivelmente percebe que, mesmo estando territorializada por conta da sua ação revolucionária de estar inserida em um espaço malandro extremamente masculinizado, é muitas vezes obrigada a aceitar a proteção do homem malandro, mesmo sabendo que este tem a intenção de mais tarde explora-la.

Ela percebe que anatomicamente talvez não seja capaz de enfrentamento com o indivíduo heterossexual masculino, sendo muitas vezes obrigada a recorrer a alguém desse mesmo gênero, na tentativa de sobreviver a diversos tipos de investidas de determinados seres brutalizados que povoam esse universo. Esta mulher que vive na noite pode ser vítima de subtração do seu dinheiro, de estupro, de espancamento, de escárnio e humilhação. Como sobreviver nesse ambiente hostil sem proteção?

Vimos a situação de uma mulher que não tem amparo policial e nem força física para se livrar da agressão do indivíduo heterossexual. A partir desse exemplo, veiculado pelo compositor de samba de malandragem que mostra o universo das mulheres pobres e negras que vivem no seu entorno, tentaremos mostrar como a mulher comum, que opta por não se submeter à modelização por parte do Estado, se transforma em mulher malandra e como essa mulher passa a ser vítima da ação do homem malandro, que por força da tentativa de sobreviver da profissão de cáften, a leva a ser vítima da sua exploração.

Sexo antes do casamento: vetor de desagregação familiar ou opção de liberdade?

A transformação da mulher comum em mulher malandra, que geralmente tem início no conflito vivido no seio da família em decorrência das diversas causas que a obrigam a sair da casa dos pais, parece ter como fator principal a relação malograda no campo sexual que antes fora estabelecida com seu parceiro heterossexual. A perda da virgindade antes do casamento pode ser considerada o primeiro fator que a leva a ser expulsa da casa dos pais e que, em muitos casos, parece leva-la ao suicídio. Este é filtrado pelo compositor de samba de malandragem nas suas músicas, como pode ser visto na letra do samba “Mãe solteira” de Wilson Batista, malandro genuíno.

Hoje não vai ter ensaio, não
 Na Escola de Samba
 O morro está triste
 E o pandeiro calado
 Maria da Penha, a porta-bandeira
 Ateou fogo às vestes
 Por causa do namorado
 O seu desespero foi por causa de um véu
 Dizem que essas Marias, não têm entrada no céu
 Parecia uma tocha humana
 Rolando pela ribanceira
 A pobre infeliz teve vergonha de ser mãe solteira.
 (BATISTA, Wilson. Mãe solteira).

Nesta composição, a mulher se suicida ateando fogo às vestes por causa do véu, que pode estar relacionado ao seu hímen rompido ou mesmo à impossibilidade de casamento. Sabe-se nessa época que a perda da virgindade por parte da mulher, acompanhada ou não de gravidez, resulta na sua expulsão de casa e à sua conseqüente acolhida em uma casa de prostituição. Por isso é comum à mulher suicidar-se. Contudo, ela ainda sofre antes de morrer com o peso da mão católica que afirma não ter lugar no céu para a pessoa que comete esse ato.

Observamos uma mulher que é também vítima pelo desejo. Os meios de produção capitalísticos, através de instituições aparentemente conservadoras e reacionárias como a igreja, levam-na a sofrer um processo de modelização quando produzem subjetividades alienantes, tentando levar à mulher a possivelmente pensar que a única forma de conquistar felicidade repousa na produção do desejo de casar-se, fazendo com que esse tipo de desejo suplante até o mais corriqueiro desejo de viver.

Outro tipo corriqueiro de morte por suicídio se dá através do envenenamento. Neste tipo, o compositor de samba de malandragem vai justificá-lo através de seu discurso machista que ironiza a propensão feminina ao suicídio. Ele toma como brincadeira uma prática muito recorrente na época que é o envenenamento e que tem como razão principal o fim dos relacionamentos por parte dos homens e que pode ser ilustrada na letra do samba “Com açúcar” de Wilson Batista.

Mexeu [...] mexeu [...]
 O veneno e bebeu
 Bebeu [...] bebeu [...]
 Com açúcar até eu

Se atirou do Corcovado
 Levou tempo e não morreu
 Se jogou de para-quedas
 Com açúcar até eu

Quis se atirar da “A Noite”
 Mas seu corpo estremeceu
 Desceu mesmo pela escada
 Com açúcar até eu

Quis findar a existência
 Por um amor que morreu
 Se jogar do Pão de Açúcar
 Com açúcar até eu.

(BATISTA, Wilson; OLIVEIRA, Darci de. Com açúcar).

Nesta composição, os compositores mostram uma mulher que é levada a suicidar-se, ironizando sua decisão de fazê-lo, ao mencionar o seu desejo de atirar-se de lugares muito altos como o Corcovado, o edifício “A Noite” e o Pão de Açúcar. O texto mostra que às vezes elas usam paraquedas; em outras ocasiões desistem do intento; e por último, o suicídio só fica no campo do desejo, como atesta o caso do Pão de Açúcar.

Com base no que foi exposto acima e levando em consideração que o malandro retrata o universo da comunidade em que vive, podemos dizer que os compositores Wilson Batista e Darci de Oliveira, possivelmente estão se referindo a situações corriqueiras da época, que acontecem no campo de representação sociológico. Também podemos observar que o malandro, que eles representam, é possivelmente vitimado pelas pressões de uma sociedade machista que o leva

a desenvolver determinados tipos de comportamento, que em determinada medida o mostra reativo com relação à mulher, sendo talvez justificado pela constantemente tentativa de modelização e recuperação desses seres revolucionários por parte do sistema.

Observamos nesses textos musicais que existe uma relação conflituosa entre o homem malandro e a mulher. Notamos, na nossa análise, que a malandragem, apesar de apresentar-se como um vetor de singularidade na figura do malandro, pode também apresentar um aspecto reacionário na maneira como este homem malandro se relaciona com a mulher. Podemos constatar que nesse caso o desejo, verdadeiramente, se manifesta de maneira bilateral. Guattari comenta que “o desejo pode se reorientar para a construção de outros territórios, de outras maneiras de sentir as coisas, é igualmente verdade que ele pode, ao contrário se reorientar em cada um de nós numa direção microfascista” (GUATTARI, 2.000.p.236).

Com base nessa constatação, podemos notar que a malandragem é permitida no início da década de 1930 por causa de alguns fatores, dentre os quais podemos citar: o desejo de Vargas de se colocar como protetor da comunidade em que ela se estabelece, a fim de granjear sua simpatia e conquistar seus votos; com o intuito de invadir o espaço do opositor do seu projeto (o malandro) e mina-lo por dentro; e por conta dos lucros que dão às rádios estatais que tocam músicas de malandragem. Mas essa malandragem permitida no início da década, posteriormente passa a ser perseguida em 1940, quando os objetivos de Vargas estão quase todos atingidos. A partir desse momento, ele começa a tentar regenerar o malando na tentativa de acabar com a malandragem singular, mas a conservando recuperada, para continuar usufruindo dos seus benefícios.

Notamos que a malandragem, apesar de guardar sua força singular, também mostra uma orientação reacionária. Ela, apesar de mostrar marcas revolucionárias, carrega no seu bojo fortes características de uma sociedade machista e patriarcal, pois se consagra como um vetor de desenvolvimento de atividades ilícitas que tem o seu domínio controlado por homens, afetando de maneira muito mais contundente as mulheres, e dessa maneira denunciando sua outra face que mostra um caráter extremamente microfascista.

Nessa encruzilhada de interesses, observamos um malandro que circula no campo do desejo, quando

se desterritorializa taticamente pela dificuldade de às vezes situar o próprio desejo, sofrendo por isso um processo de esquizofrenização e com isso acirrando uma crise identitária que parece não ter fim. Esta crise vem à tona por conta da necessidade de sustentar o desejo de manter uma construção identitária burguesa que nos remete também à possibilidade de inauguração de uma possível construção de uma revolução molar inconsciente. Mesmo vivendo estes reveses identitários, ele parece permanecer territorializado, ao simular render-se à ideologia dirigente, mesmo que para isso aconteça, ele tenha que oprimir a mulher malandra, exprimindo assim o lado reacionário da malandragem.

Ainda analisando a mulher malandra através do discurso do malandro, podemos também apontar o rompimento do relacionamento por parte do parceiro que a desvirginou, prometendo casamento, mesmo sem tê-la engravidado, como outro possível fator que pode levar a mulher ao suicídio. Para esta mulher o suicídio se configura como uma das únicas saídas para este infortúnio, porque certamente será expulsa da casa dos pais se por ventura estes forem informados, depois da noite de núpcias, pelo homem com quem contrai casamento, que ela não é mais virgem.

Belo Horizonte
Deixa que eu conte
O que há de melhor pra mim
Não é o bordão deste meu violão
Nem é a prima que eu firo assim
Não é a cachaça
Nem a fumaça
Que no meu cigarro vi
Belo Horizonte
Deixa que eu conte
Bem mesmo é estar aqui...

Belo Horizonte
Atrás do monte
Rosinha deu pro Leitão
Arrependida se pôs a chorar
Jurando que nunca mais ia dar
Porém, no outro dia,
Leitão comia
Na cama outro jantar
E a Rosinha,
Tão pobrezinha,
De inveja quis se matar...

(ROSA, Noel. Belo Horizonte).

Nesta composição, Rosinha, além de ter perdido a virgindade, é traída pelo namorado. Depois desses dois golpes duros, ela tenta se suicidar. Se ela não se suicida, é possível que tenha como possível destino as casas de prostituição, primeiro, por não ter como conseguir moradia de maneira rápida e imediata; e segundo para evitar o trabalho pesado, que se diferencie daqueles que ela exerce no seio do lar.

O fato de ser expulsa de casa e não ter onde morar pode ser ilustrado na própria vida do malandro boêmio Noel Rosa, quando o mesmo tira a virgindade de Lindaura, a mulher com quem viria a se casar por força das circunstâncias. A família a expulsa de casa. Quando ela o procura no cabaré, a caftina logo lhe convida para exercer a profissão de prostituta. Talvez, ela aceitasse, se Noel não resolvesse desposar-la para evitar que ela fosse submetida a essa situação.

Quando analisamos essas composições, além de mostrarmos a violência literal que sofre a mulher, tencionamos também começar a mostrar a violência simbólica a qual ela é submetida, quando o compositor de samba de malandragem a introduz no seu discurso, através de suas canções, na tentativa de explorá-la como tema de suas composições; e de maneira tática quando a intenção é de tentar desarticular o sistema que o censura. O malandro inaugura essa violência simbólica quando se elege como porta-voz dessa mulher, mostrando de maneira muitas vezes irônica o seu universo social.

Vemos, por um lado, o quanto é conflituoso o universo dessas mulheres contado através da pena daqueles que se solidarizam com as questões que dizem respeito ao seu coletivo, como é o caso de Porto; e por outro lado, como esse espaço social é descrito pela pena do compositor de samba de malandragem, que geralmente é levado a ironizar suas ações por conta própria natureza da malandragem que não estabelece parâmetros sociais ou raciais na escolha da sua vítima; e posteriormente por conta das pressões que o malandro recebe do poder estatal que frequentemente o coloca em estado de exceção.

Percebe-se nos relatos acontecidos no campo de representação sociológico que o machismo é muito intenso com relação às mulheres, e mesmo no campo de representação das letras de música da época, ele é bastante disseminado, inclusive justificando a agressão masculina. Na letra da música, intitulada “Amor de malandro” de Ismael Silva, pode-se observar a

ideologia machista que o malandro é levado a desenvolver, ao inconscientemente reproduzir o discurso de uma sociedade machista que vê a violência contra a mulher como uma maneira de expressar amor:

[...] Vem, vem
Que eu dou tudo a você
Menos vaidade
Tenho vontade
Mas é que se não pode ser

Amor é de malandro
Oh, meu bem
Melhor do que ele ninguém
Se ele te bate é porque gosta de ti.

(SILVA, Ismael; ALVES, Francisco; JUNIOR, Frei.
Amor de malandro).

Pode-se inferir que no trecho “Se ele te bate é porque gosta de ti” pode ser interpretado como um correlato de uma frase popular que diz que “pancada de amor não dói”.

A mulher que esse compositor retrata é o corpo feminino cuja voz não tem eco por viver em uma sociedade machista que tem o homem como seu porta-voz. Nesta composição vemos a figura de uma mulher que passa viver uma crise identitária. Ela é a voz presente da mulher “Amélia” e ao mesmo tempo é a voz territorializada da mulher revolucionária emudecida pelo desejo do macho heterossexual que através do seu discurso a submete a um processo de produção de subjetividade alienante.

Na letra do samba “Não há” de Ismael Silva, nota-se uma mulher que é agredida simbolicamente quando o malandro macula sua imagem a colocando como causa da desilusão dos homens.

Não há quem não se iluda
Com teu sorriso traidor
Dizem que vingança é pecado
Então tu podes crer
Que eu serei um pecador

Nunca se deve
Confiar numa mulher
Porque, quando não se espera
Faz do homem o que ela quer
Por isso, a nenhuma
Eu darei a confiança
Pois ela ilude o homem
Como fosse uma criança

Mulher assim,
 Deus me livre, não preciso
 Meu benzinho, tu pensavas
 Me iludir com teu sorriso
 Já julgavas ser
 Dona do meu coração
 Queres me ver sofrer
 Desista da pretensão.

(SILVA, Ismael; ALVES, Francisco; BASTOS, Nilton. Não há).

Nesta canção o malandro coloca a mulher como a causa principal da decepção dos homens. Aqui ela é mostrada como enganadora e passa a ter seu papel invertido. Antes era a mulher que mostrava a sua decepção por causa do comportamento volúvel dos homens; mas o discurso malandro muda essa ordem, mostrando um homem que desenvolve o papel de homem reto e que é vitimado pela astúcia da mulher.

Percebe-se nesse discurso malandro de agressão simbólica à mulher que este malandro pode ser concebido também como uma máquina de produção de discursos reacionários contra a mulher. Ele inaugura este discurso por ter medo de perder sua utilidade para o sistema caso sua permissão para divulgação da sua mercadoria musical seja vetada, por isso ele age com parcimônia quando os meios de produção capitalísticos colocam restrições na fabricação do seu produto, colocando a mulher como a razão principal da sua vida desregrada.

Por conta da utilização, no início sua produção musical, de um possível discurso despojado de padrões éticos, mas de conotação revolucionária, ele passa a ser notado e por causa disso passa a sofrer processos de recuperação por parte dos meios de produção capitalísticos que estão sempre modelizando esses seres vivos no sentido de mantê-lo em estado de exceção, ou seja, pertencer sem estar inserido.

Observamos que mesmo sendo pressionado pelo sistema, o malandro continua sendo uma máquina marginal que produz seus próprios desejos, sem se preocupar se estes afetam outras máquinas de órgãos (as mulheres malandras), porque a malandragem na sua essência, como já foi dito, não parece mostrar a mínima consciência de classe ou mesmo de gênero. Na realização dos seus interesses particulares, o malandro se especializa na produção de máquinas de produção sexual.

A mulher malandra para tentar ser livre não pode ser útil aos meios de produção capitalísticos, porque estes somente parecem ser vistos como máquinas produtoras de máquinas órgãos escravas modelizadas que têm como única função a multiplicação do capital. A mulher malandra quando se transforma em máquina de produzir sexo, parece que está inconscientemente tentando ser inútil aos meios de produção capitalísticos quando tenta viver sem trabalhar ou sem realizar trabalhos duros. Mas ao se comportar dessa maneira, ela produz um equívoco, porque trabalhar como prostituta não lhe confere liberdade, porque esta profissão nutre a indústria do sexo que ocupa lugar de destaque na indústria do entretenimento, se configurando como atividade útil ao capital; além disso, é através dessa atividade remunerada que ela sustenta o engenho produtivo do malandro, mantendo viva sua crise identitária. Na verdade, para que seja considerada livre, ela tem que ser inútil ao capital como são os mendigos, que além da sua inutilidade têm também a posse do seu tempo, por isso podem ser considerados máquinas estereis e inúteis ao capital.

O homem malandro que exerce a profissão de câften é o operador dessas máquinas negras e pobres que produzem sexo. Ele é especialista em lapidar essas mulheres máquinas para a produção sexual. Por isso, ele não para de alicia-las em situação familiar insatisfatória e transforma-las em máquinas geradoras de capital. Entretanto ao ser pressionado pelo poder dirigente a fazer apologia ao trabalho, simula uma regeneração, se colocando na posição de trabalhador e culpando a mulher pela vida desregrada que leva. Este fato pode ser ilustrado na composição abaixo:

Ceguei cansado do trabalho
 Logo a vizinha me chamou
 Oh! Seu Oscar tá fazendo meia hora
 Que a sua mulher foi embora
 E um bilhete deixou (Meu Deus que horror!)
 O bilhete assim dizia:
 Não posso mais eu quero viver na orgia! (bis)

Fiz tudo para ver seu bem estar
 Até no cais do porto eu fui parar
 Martirizando o meu corpo noite e dia
 Mas tudo em vão
 Ela é da orgia

(BATISTA, Wilson. Oh! Seu Oscar).

Esta composição mostra que há mulheres que mesmo que não tendo vivido os infortúnios de ter que sair da casa paterna por alguns dos motivos já apontados, sai deliberadamente, como acontece com a mulher do seu Oscar que abandona tudo para viver na orgia, que na nossa leitura se refere à prática da prostituição de forma deliberada.

Na configuração apontada acima que mostra a mulher a aderir à vida malandra de maneira deliberada, podemos inferir que ela não vê o casamento como uma forma de livrá-la da escravidão do trabalho doméstico, entendendo que este também a remete a vivenciar trabalho duro. Podemos ilustrar essa deliberação no samba “Nunca ... Jamais”, de Noel Rosa.

Meu bem,
 não me faça sofrer
 Tu queres ter
 liberdade demais
 Os homens
 tu conquistas um por um
 Sem amar nenhum
 Não, não pode ser
 Nunca... jamais
 Em tempo algum

Qualquer dia eu morro de um acesso
 Só por ver o teu processo
 De iludir os coronéis
 Qualquer dia eu perco a paciência
 Digo uma inconveniência
 E depois te meto os pés
 E vou pagar vinte mil réis

Deste a todo mundo tua mão
 E teu pobre coração
 Mas parece uma estalagem
 Para salvação o que desejo
 É mandar fazer o despejo
 Pra poder descer bagagem
 Mas é preciso ter coragem

Nada de ti posso aproveitar
 Nada tens para me dar
 Nem tens nota pra pintura
 Todo mundo sabe que és pobre
 Não herdaste o sangue nobre
 E abusaste da feiura
 Pra quem é pobre a lei é dura

(ROSA, Noel. Nunca...Jamais).

Na composição acima, a mulher malandra é a prostituta que engana os coronéis, que conquista todos os homens e não ama ninguém. Aqui se retrata uma mulher volúvel que o texto mostra não ter condições morais de ficar com o homem que a ama, porque, na opinião do malandro compositor, nada dela pode se aproveitar: ela é pobre (“não tens para me dar”), é negra (“não herdastes o sangue nobre”) e é feia. Na concepção do compositor é uma mulher que não foi feita para casar.

Na verdade, o casamento para a mulher pobre e negra, na época em questão, não se mostra configurar como solução para seus problemas financeiros, porque, se por um lado, casa com um homem de mesmo nível social e grupo racial negro, sua vida social não muda; por outro lado, é quase impossível contrair matrimônio com um homem branco e rico que lhe propicie um padrão de vida melhor. Quando acontece ser amásia de um homem desse porte, um dia ele se cansa dela e a abandona. Ao ficar sozinha tem que buscar seu sustento, realizando atividades pesadas como lavar roupas de ganho e trabalhar como ambulante, o que não se traduz na intenção de uma mulher malandra que prefere quase sempre se relacionar com pessoas de grupo social e estrato racial diferente. Podemos ver isto na canção “Me faz carinhos” de Wilson Batista.

Mulher tu não me faz carinhos
 Teu prazer é de me ver abandonado
 Ora vai mulher és obrigada a viver comigo

Se eu fosse homem branco
 Ou por outra mulatinho
 Talvez eu tivesse sorte
 De gozar os teus carinhos
 A maré que enche vaza
 Deixa a praia descoberta
 Vai-se um amor e vem outro
 Nunca vi coisa tão certa

Mulher tu não me faz carinhos...

Oh! Meu bem o teu orgulho
 Algum dia há de acabar
 Tudo como o tempo passa
 A sorte é Deus quem dá
 Vou-me embora, vou-me embora
 Como já disse que vou

Eu aqui não sou querido
Mas na minha terra eu sou

(BATISTA, Wilson; ALVES, Francisco. Me faz carinhos).

Nesta canção, podemos ver a mulher negra e pobre que não quer casamento com um homem do seu mesmo nível social. Ela parece sonhar em casar com um homem branco e em último caso mulatinho por esses terem melhores condições de desenvolverem mobilidade social em uma sociedade racista. Apesar do seu descontentamento, este homem que a critica geralmente acredita que ela, por fazer parte do seu universo social e racial, deve ser obrigada a ficar com ele.

Podemos notar que a mulher malandra para se manter territorializada socialmente tem que se des-territorializar racialmente. Percebemos com isso, o leque de possibilidades que se utilizam os meios de produção capitalísticos para recupera-la da sua atitude revolucionária de ser uma mulher singular.

A mulher malandra e sua profissão

Para começarmos a falar da possível malandragem da mulher dessa época, se faz necessário apontarmos para as possíveis configurações que levam uma mulher a se tornar malandra, como veremos na enumeração a seguir, no intuito de mostrar que ela só tem a prostituição como única saída para viver sem trabalhar ou sem pegar no pesado.

Os casos de saída da casa paterna acontecem nas seguintes situações: 1) quando a mulher é de família muito pobre. Nesta situação, acontece de as meninas, de uma prole relativamente numerosa, serem vendidas pelas mães quando estas completam 12 anos. Nessa idade, elas já começam a entrar na puberdade, época em que os homens já começam a despertar o interesse sexual pelas mesmas; 2) quando expulsa da casa dos pais por ter perdido a sua virgindade com um homem que com ela se nega casar. Quando isto acontece geralmente a mulher está grávida ou a mesma confessa o “mau passo” na esperança de que o pai force o noivo a casar, antes que o mesmo fuja e ela fique “desonrada”; 3) quando o pai ou o marido pobre morre e ela não tem parentes que dela possam cuidar. Este tipo de infortúnio não lhe deixa outra saída que não seja a casa de prostituição; 4) quando o marido a abandona por ter se cansado dela. Neste caso, sua

situação social passa a ser muito grave: primeiro, o pai não aceita devolução por acreditar ser desonroso e vergonhoso, para época, ter uma mulher separada de volta ao lar paterno e também pela crença de que a mulher é sempre culpada pelo insucesso do casamento. Mulher separada é considerada mal vista pela sociedade. Torna-se alvo de investida de qualquer classe de homens e não é respeitada; segundo por ser mulher. Na concepção da época, lugar de mulher solteira e virgem é no seio do lar, e se casada, ao lado do marido; terceiro, por não ter sido preparada para vida na pólis e por causa disso só tendo poucas opções de sobrevivência, sendo levada a pegar no pesado, lavando roupa de ganho, e a exercendo outras atividades de cunho similar; e quarto, quando ocorre ser negra e pobre, devido ao preconceito que impera. Geralmente, a mulher que tem esse perfil na época em questão pode passar a ser forte candidata a se transformar em mulher malandra, ou seja, prostituta; 5) e por fim quando a mulher que não quer se submeter a outro tipo de escravidão vivida pelas mulheres do período escravocrata, ou por aquelas do período pós-abolicionista que são levadas a desenvolver atividades remuneradas que as levem a um consumo excessivo de energia. Estas deliberadamente podem abandonar o lar e optar por não se modelizar ao sistema, adotando uma filosofia de vida similar a do malandro, de recusar a trabalhar ou exercer trabalhos duros.

Ao tomar como base esses possíveis fatores que levam a mulher comum a ser expulsa do seio da família e transformar-se, por força das circunstâncias, em mulher malandra, a nossa intenção é a de ilustrar os argumentos que possam comprovar que a mulher que sai do lar nessas circunstâncias para se livrar de uma situação adversa, ou mesmo de se livrar da escravidão do lar, não encontre outra saída a não ser a de adotar a prática da prostituição. Por isso, vamos agora analisar os possíveis argumentos que nos levam a cogitar a mulher malandra como aquela que exerce o ofício de prostituta.

Se estabelecermos para mulher malandra o mesmo conceito que Moreira da Silva estabelece para o malandro, podemos dizer que essa mulher não gosta de trabalhar ou em outra instância não gosta de pegar no pesado. Assim sendo, ela passa a ser a mulher que tem a malandragem como profissão ou ofício. Mas o seu ofício nos leva a supor que seja o de prostituta. Essa conjectura se baseia em alguns argumentos.

O Primeiro é o de que, no período em questão, não há nenhuma atividade malandra que esteja fora do contexto da prostituição que pareça lhe permitir sobreviver sem pegar no pesado nesse mundo malandro e machista. Mundo em que a mulher não tem muitos direitos conquistados, principalmente nesse ambiente malandro hostil, no qual ela parece estar em desvantagem com relação aos homens.

Como podemos conceber a sobrevivência desta mulher malandra dissociada da atividade prostituível, se tomamos como verdadeiro o mesmo conceito aplicado ao malandro, ou seja, que “malandro é aquele que se nega a trabalhar e quando trabalha não gosta de trabalhos pesados” e que às vezes, quando a situação exige, comete pequenos furtos?

Se analisarmos as atividades que essa mulher malandra pode exercer para não pegar no pesado, descartamos inicialmente que esta desenvolva atividades relacionadas ao lar. Esse argumento se fundamenta na afirmação de que se ela foge da vida que está relacionada à escravidão do lar, certamente não vai desenvolver a mesma função fora do seu lar. Indo mais além, pode-se inferir que para quem não gosta de trabalhar, ou em outra instância, não gosta de pegar no pesado, qualquer outra profissão que exija horário fixo, jornada extensiva de trabalho ou gasto excessivo de energia não seja uma atividade que faça parte do projeto de vida de uma mulher malandra. Podemos ilustrar isso no samba de Noel Rosa intitulado “Dama do cabaré”.

Foi num cabaré na Lapa
Que eu conheci você
Fumando cigarro,
Entornando champanhe no seu soirée

Dançamos um samba,
Trocamos um tango por uma palestra
Só saímos de lá meia hora
Depois de descer a orquestra

Em frente à porta um bom carro nos esperava
Mas você se despediu e foi pra casa a pé
No outro dia lá nos Arcos eu andava
À procura da Dama do Cabaré

Eu não sei bem se chorei no momento em que lia
A carta que recebi, não me lembro de quem
Você nela me dizia que quem é da boemia
Usa e abusa da diplomacia
Mas não gosta de ninguém

Foi num cabaré na Lapa [...]

(ROSA, Noel. Dama do cabaré).

Nesta composição intitulada “Mulher de cabaré” Noel refere-se a uma prostituta do bairro da Lapa. Como já vimos essa composição foi dedicada à prostituta Cici, mulher malandra por quem Noel se apaixonou. Aqui, ele descreve a mulher que diz não poder se apaixonar por conta da natureza do seu ofício. É essa mulher que conquista o coração do “otário” Noel. Este, apesar de tê-la amado e de ter lhe dado muitos presentes e joias, não consegue conquistar seu coração.

Podemos observar, neste exemplo da prostituta Cici, que a mulher para conseguir ascensão social através do ofício de prostituta tem que ser uma máquina especializada em satisfação sexual. Parece que a sua capacidade de ter ricos e variados clientes, como também de obter maior capital, repousa no seu desempenho no desenvolvimento dessa atividade remunerada. Parece que se em tempo hábil consegue aplicar bem o que ganha durante sua vida prostituível, ela pode se transformar em dona de cabaré.

Contudo se partirmos do princípio que a mulher malandra vive de pequenos golpes como aponta Carla Porto, vamos incorrer em diversos deslizos de interpretação. Em primeiro lugar, é difícil imaginar uma mulher que vive no período que vai de 1930 até 1954, período em que a mesma tem poucos direitos conquistados, que haja alguma que viva do expediente de enganar as pessoas para sobreviver e tenha a malandragem como profissão ou ofício, que não seja prostituta. As atividades malandras da época como a caftinagem, o carteado e a atividade de gigolô são atividades que parecem ser desenvolvidas por homens. A mulher geralmente se transforma em caftina quando já tem larga experiência na vida de prostituta, e quando isto acontece, ela geralmente está velha, porque o estabelecimento de uma casa de prostituição exige que ao menos este tipo de mulher seja proprietária do seu quarto.

Em segundo lugar, se afirmarmos que a mulher malandra vive de pequenos golpes do tipo que nos relata Porto (apud Nestor de Holanda, 1970.p.45), mostrando a ação de algumas mulheres denominadas ‘malandras’ que são ditas ganhar a vida dançando com diversos clientes nas casas noturnas chamadas de “dancings”, como nesta citação: “[As mulheres]

além do pequeno salário, ganhavam comissão sobre as despesas feitas pelos cavalheiros que as convidavam para as mesas. Era comum pedirem ao garçom: – Uísque com água tônica e um maço de [cigarros] Pour la Noblesse. O garçom já sabia: servia mate com água tônica. E aos incautos passavam a noite pagando doses de uísque”. (PORTO, 2008. p.44), podemos argumentar que essa posição não se sustenta pela explicação que se segue.

Do que se extrai do texto acima, podemos tirar as seguintes conclusões: primeiro, as mulheres daquela época que dançam para ganhar a vida são chamadas também de prostitutas, pelo fato de a palavra “dançarina” ser sinônimo de prostituta. O pagamento de uísque para a “dançarina” se configura em uma espécie de ritual de preparação intermediado pelo uso de bebidas alcoólicas com o intuito de desembocar no enlace sexual. É difícil conceber que um homem viesse a pagar diversas doses de uísque para uma mulher sem exigir nada em troca. E por fim, o fato de a essa mulher ser servido mate pelo garçom, além de ser uma forma da mesma se beneficiar com a diferença do montante que o homem pensava estar pagando pelo uísque, que na verdade poderia ser acrescido ao capital que ela ganharia com a venda do corpo, tinha talvez a função de evitar que ela consumisse álcool por dias sucessivos e durante toda noite, o que possivelmente a levaria a se transformar em alcoólatra.

Os pequenos golpes aplicados por mulheres, somente se mostram possíveis quando acontecem no âmbito da prostituição. Pode-se imaginar que eles são dados em homens que com elas se deitam. Parece comum que homens vacilem ao dormir, depois do ato sexual, e deixem suas carteiras descansadas em algum aposento e ao menor descuido terem o seu dinheiro subtraído. Podemos também inferir que esses atos ilícitos, quando descobertos, e dependendo do perfil do freguês, podem acarretar consequências desastrosas para a mulher malandra que os comete, se ela não recorre à proteção dos cafetões, porque o mundo da malandragem tem se mostrado um mundo de violência e força física.

Desta forma podemos começar a entender que a mulher malandra, vista como prostituta, parece ter sua vida financeira atrelada ao malandro quando este ocupa a profissão de cáften. Neste sentido, ela passa a depender desse emprego para sobreviver e

por extensão depende do malandro para exercer sua profissão.

Para reforçar nosso argumento, podemos mostrar, através do fragmento da composição abaixo intitulada “Olha o Padilha”, o atrelamento profissional desse tipo de mulher ao malandro. Percebemos que ao trabalhar para o malandro, essa mulher se transforma em sua mercadoria. “[...] Quem disse que és trabalhador/ Tu és salafra achacalhador/ Essa macaca a teu lado/ É uma mina mais forte que o Banco do Brasil/ Eu manjo ao longe esse Tiziu [...]” (SILVA, Moreira da. Olha o Padilha).

Nesta composição observamos que “Tiziu” significa mulher negra e “mina mais forte que o Banco do Brasil” nos remete à fonte de renda. Isto nos dá a ideia do grupo racial ao qual pertence a mulher malandra e ao tipo de atividade remunerada que ela desenvolve, além da relação que mantém com o malandro. Nesta composição a mulher malandra vive o auge da sua vida malandra, porque nessa época o malandro ainda não está sendo pressionado pelo sistema. Quando o governo Vargas começa a pressioná-lo, por volta de 1940, ele começa a se regenerar taticamente para se manter ativo no sistema. A partir desse momento, a figura da mulher de comportamento vulgar perde relevância no seu discurso e vai ser substituída pela mulher do tipo Amélia. Já se evita falar em mulher malandra nas suas composições. Neste momento entra em cena, nas suas composições, a figura da mulher que é protótipo de respeito e fidelidade a seus maridos. É isso que constatamos na composição de Aaulfo Alves e Mario Lago denominada “Ai! que saudade da Amélia”: “Amélia não tinha a menor vaidade /Amélia que era mulher de verdade”. (ALVES, A.; LAGO, M.) Nesse momento, a mulher malandra começa a ganhar mais visibilidade na sociedade como um entrave ao projeto populista e moralista do Estado e se já era discriminada pelo sistema, a partir daí as críticas e preconceitos à sua figura se acirram.

Frente a análise feita da mulher malandra, talvez possamos concluir que essa mulher, apesar de lutar para ter uma vida livre da escravidão do lar e dos homens, sempre está remetida a situações adversas, porque tem continuar lutando contra uma estrutura mais poderosa que empodera o heterossexual masculino e sempre fortalece a concepção de que os espaços femininos só se encontram no lar. Notamos

também que quase em todas as esferas em que ela possa atuar, sempre estamos encontrando espaços de poder modelizadores que mostram o gênero feminino sofrendo processo de inferiorização.

Se por um lado, observamos que mesmo nos centros de decisões, como aqueles ocupados por Vargas, existem ainda territórios em que a mulher não pode exercitar o seu desejo de ter uma vida libertária por conta das limitações das leis que deveriam lhe proteger e que as colocam em estado de inferiorização perante os homens; por outro lado, também notamos que dentro de territórios pobres e negros essa situação ainda é mais instável, porque a mulher passa a sofrer tanto da violência literal quanto da simbólica. É por isso que, no espaço da malandragem que é negro e pobre, o seu corpo é maltratado e a sua voz é emudecida.

Baseados nessa frustração que ocorre no campo do desejo, na vida da mulher malandra, talvez possamos usar as palavras de Sidarta Gautama para dizer que o desejo é que nos faz infelizes. O desejo de não trabalhar ou pegar no pesado leva a mulher malandra a situar seu desejo de não ser mais a escrava do lar, mas ao mesmo tempo a transforma em máquina de produção sexual. Esta transformação ao invés de negar o sistema, lhe confere utilidade frente aos meios de produção capitalísticos, lhe fazendo desenvolver outra forma de escravidão, escravidão do capital que se estende ao seu macho malandro quando este a explora na sustentação do seu engenho produtivo.

O desejo,“(…) também pode, como toda máquina que se preze, se paralisar, se bloquear; ele corre o risco de entrar em processo de implosão, de auto-destruição, que no campo social poderão se manifestar através de fenômenos que eu e Deleuze chamamos de “microfascistas”” (GUATTARI. 2000, p.240). Mesmo com esse perigo de implosão do desejo, acreditamos que a mulher malandra não se esquizofreniza totalmente simplesmente por ter tido dificuldade de ter situado o seu desejo. Ela, mesmo emudecida, consegue se manter territorializada dentro do sistema, porque o malandro não a regenerou e também porque está conseguindo se expressar através da voz desse texto que acabamos de concluir.

Referências

- ALVES, A. LAGO, M. Ai que saudade da Amélia. Disponível em: <https://www.youtube.com/XDtAViTRzac>. Acesso em: 16 jan de. 2011.
- BATISTA, W. OLIVEIRA, D. de. Com açúcar. Disponível em: <https://www.youtube.com/wbctPdT51N1>. Acesso em: 05 abr de. 2014.
- BATISTA, W. ALVES, A. Oh! Seu Oscar. Disponível em: <https://www.youtube.com/e8zGFlITleo>. Acesso em: 20 jan de. 2011.
- BATISTA, W. Mãe solteira. Disponível em <http://letras.mus.br/wilson-batista/265225/>. Acesso em: 22 jun de. 2015.
- Direito da mulher. Disponível em: <http://www.coladaweb.com/direito/direito-da-mulher>. Acesso em: 01 de nov de. 2016.
- GUATTARI, F. ROLNIK, S. Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HOLLANDA, N. de. Memórias dos Café Nice: subterrâneos da música popular e da boemia no Rio de Janeiro. In: A Mulher malandra e a popular nas percepções de Ismael Silva do jornal Correio da Manhã (1930 – 1935). 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2008.p. 44.
- KOSHIBA, L. PEREIRA, D. M. F; História do Brasil. São Paulo: Atual, 1996.
- PORTO, C. L. A Mulher malandra e a popular nas percepções de Ismael Silva do jornal Correio da Manhã (1930 – 1935). 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2008.
- ROSA, N. **Belo Horizonte**. Disponível em: <http://letras.mus.br/noel-rosa-musicas/1241579/>. Acesso em: 22 jun de. 2015.
- _____. **Dama do cabaré**. Disponível em: <http://letras.mus.br/noel-rosa-musicas/1285543>. Acesso em: 22 jun de. 2015.
- _____. **De qualquer maneira**. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/noel-rosa/belo-horizonte>. Acesso em: 22 jun de. 2015.
- _____. **Nunca jamais**. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/noel-rosa/nunca-jamais>. Acesso em: 22 jun de. 2015.
- SILVA, I. ALVES, F. Me faz carinhos. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/ismael-silva/me-faz-carinhos>. Acesso em: 22 jun de. 2015.
- SILVA, I. ALVES, F. BASTOS, N. Não há. Disponível em: <https://www.youtube.com/wAKDAM3mIHV>. Acesso em: 03 mar de. 2015.

SILVA, I. ALVES, F.; JUNIOR, F. Amor de malandro. Rio de Janeiro: Odeon, 1929. Disponível em: https://www.youtube.com/hTEsaPG_Cds. Acesso em: 19 jan de. 2014.

SILVA, M. da; Bruno; GOMES, F. Olha o Padilha. Disponível em: <https://www.youtube.com/8retHbv1af4>. Acesso em: 18 abr de. 2014.

DATA DE SUBMISSÃO: 27/09/2016

DATA DE ACEITE: 08/11/2016

DIREITO À IDENTIDADE DAS PESSOAS TRANS: ENTRE A CIDADANIA PRECÁRIA E A GARANTIA DE DIREITO

RIGHT TRANSGENDER PEOPLE: BETWEEN A PRECARIOUS CITIZENSHIP AND RIGHTS GUARANTEE

Gabriela Felten da Maia*

Camila de Moura Gin**

RESUMO

O presente estudo visa trazer à tona a problemática acerca do direito à identidade de pessoas trans, uma vez que inexistente o reconhecimento da identidade trans de forma plena no Brasil, nos âmbitos normativo, jurídico e social. Inicialmente, far-se-á uma breve introdução sobre os estudos feministas na discussão de gênero que está diretamente ligada à questão da transgeneridade. O direito será problematizado, apresentando-se os aspectos da legislação de países que já avançaram na questão da identidade de gênero que será tratada para analisar a lacuna legislativa brasileira mesmo que aliada aos Direitos Humanos e o próprio ordenamento jurídico existente. Na sequência o nome social será objeto de discussão na medida em que garante o direito à identidade de forma precária ao passo em que o processo de reconhecimento se baseia em uma regra binária e cisnormativa, com um viés patologizador que reafirma o caráter discriminatório do procedimento.

Palavras-chave: Identidade de gênero. Transgeneridade. Cidadania. Direitos.

ABSTRACT

This study aims to bring up the issue about the right to identity of transgender people, as non-existent recognition of trans identity fully in the Brazil, in the regulatory, legal and social spheres. Initially, there will be a brief introduction to feminist studies in the discussion of gender that is directly linked to the question of transgenerism. The duty will be questioned, presenting aspects of the legislation of countries that have advanced the issue of gender identity will be treated to analyze the Brazilian legislative gap even allied to human rights and the existing legal system itself. Following, the social name will be the subject of discussion in that it guarantees the right to identity precariously while the recognition process is based on a binary and cisnormative rule with a pathologizing bias reaffirming the discriminatory character of the procedure.

Key-words: Gender Identity. Transgender. Citizenship. Rights.

* Mestre em Ciências Sociais pela UFSM, Psicóloga do Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) de Cachoeira do Sul/RS.

** Graduanda do curso de Direito na Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), desenvolve pesquisas nos âmbitos de direitos fundamentais, ética e patologias corruptivas.

Introdução

A problemática apresentada encontra-se abarcada pela discussão feminista de gênero e a interface com o Direito, no que tange a discussão sobre o reconhecimento das identidades de gênero. Para tanto, considerando o foco no direito à identidade de gênero, é preciso pensar as discussões de Silva (2009) sobre a produção social da identidade e da diferença como engendradas nas relações de poder. Conforme o autor, a produção das identidades e das diferenças produz oposições binárias que se constituem em hierarquias e classificações que posicionam os sujeitos que não se enquadram às normas de constituição de sujeitos, demarcando fronteiras de possibilidades de subjetivação.

Ao se pensar nas identidades de gênero, observa-se um alinhamento entre sexo/gênero, o que naturaliza a coerência entre a genitália a uma determinada identidade de gênero - a cisgeneridade -, produzindo e marcando a diferença, hoje posta como transgeneridade¹. De acordo com Bagagli (2013), conceituar a cisgeneridade, ou a matriz cisgênera, tem sido uma importante ferramenta para pensar a cisnormatividade como uma máquina de produção de corpos, cisgêneros e transgêneros, pois destaca a historicidade do corpo cis, um corpo que também é marcado pelas malhas do poder, estando em constante processo de produção, como destaca Butler (2001), pelos efeitos reiterados

das normas que procuram estabilizar o gênero nos corpos como se fosse natural. Coacci (2014) destaca que a cisnorma demarca a hierarquização entre as identidades cisgêneras e transgêneras, em que aquelas seriam naturalizadas como o destino dos corpos, no interior de uma inteligibilidade de gênero, enquanto estas, marcadas pelo desvio, são patologizadas por discursos médicos, psicológicos e jurídicos.

O surgimento de discursos trans que desafiam a construção biomédica de transexualidade, como o transfeminismo no contexto brasileiro (BAGAGLI, 2013; JESUS, 2014), tem sido importante para o ativismo e para a academia em constituir novos conceitos e reflexões. A transgeneridade passa a ser discutida não apenas como o exterior constitutivo da norma (e da identidade), mas como um vetor ético-político de resistência à cisnormatividade. Suess (2014) afirma que as reflexões conceituais empreendidas por pessoas trans ativistas e acadêmicos objetivam romper com a lógica binária e medicalizada das identidades e buscam pensar a multiplicidade das vivências de gênero como um direito humano e parte da diversidade.

Essa perspectiva de discussão vai ao encontro da ótica teórica que embasa esse artigo, os debates pós-estruturalistas que entendem gênero como uma relação política que ocorre em um campo histórico e discursivo (Meyer, 2004), a partir de uma crítica ao modo como gênero opera como uma norma social que regula, a partir de uma lógica binária, as relações sociais. Conforme Meyer (2004), os estudos inseridos nesta linha de discussão, questionam as perspectivas que tratam o corpo como entidade biológica que justifica e explica as diferenças entre homens e mulheres, ou como superfície através do qual a cultura opera para inscrever diferenças (mantendo a relação dicotômica entre sexo e gênero). Nas palavras de Machado (1998) essa perspectiva instigou um processo analítico da desconstrução de gênero e radicalização da ideia da desnaturalização biológica de categorias como homem e mulher, promovendo uma ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero.

O direito não está imune à matriz cisgênera, pois se trata também de uma O direito não está imune à matriz cisgênera, pois se trata também de uma prática social que legitima a ordem social vigente. Nesse sentido, porquanto o dualismo sexo/gênero influencia as concepções e interpretações jurídicas ele interfere diretamente na elaboração e aplicação das leis. Como

¹ É importante destacar que a expressão transgênero tem sido utilizado como termo guarda-chuva para designar as diferentes experiências de gênero que se deslocam das normas binárias de gênero, que incluem as travestis, mulheres e homens transexuais, transmasculinidades, transfeminilidades, gênero fluido, entre outros. Embora venha sendo utilizado por autoras transfeministas (BAGAGLI, 2013; JESUS, 2014), sua utilização no contexto brasileiro sofreu resistências do movimento de travestis e transexuais que não se reconheciam nessa expressão (CARVALHO & CARRARA, 2013). Entre as tensões sobre o uso da categoria "transgênero", conforme Carvalho e Carrara (2013), que compuseram debates entre os anos 90 e 2000, destaca-se os seguintes pontos: o termo seria um conceito e não uma identidade e o movimento LGBT diz respeito às identidades, utilizá-lo com o objetivo de unir as identidades travestis e transexuais em uma única categoria facilitaria o acesso aos financiamentos, há uma pressão internacional para a alteração dos termos adotados no país em conformidade aos utilizados internacionalmente, o termo poderia gerar uma invisibilidade das identidades locais, bem como a expressão não revelaria a especificidade das experiências de gênero no contexto brasileiro. Como destacam os autores, no cenário político as tensões sobre as categorias identitárias permanecem, entre o uso de um termo que englobe todas as vivências de gênero ou a manutenção das múltiplas identidades. Por isso, tem se fortalecido o uso da noção de pessoas trans como um termo que aglutina a multiplicidade das identidades de gênero e possui um caráter menos patologizante. Nesse sentido, para a reflexão empreendida nesse artigo sobre o direito à identidade de gênero utilizar-se-á o termo "pessoas trans" para atribuir às pessoas que possuem uma identidade de gênero diferente da atribuída ao nascer. Entretanto, quando se fizer necessário, o termo transexualidade será apresentado com o objetivo de situar o debate realizado por algumas autoras sobre os discursos vinculados às ciências médicas e psicológicas.

demonstraram Coacci (2011), Zahra (2014) e Moura (2015), ao estudarem os acórdãos envolvendo demandas de pessoas trans, o discurso jurídico reatualiza as normas de gênero quando aciona categorias médicas e psicológicas em sua argumentação sobre a transexualidade.

O debate sobre a diversidade de gênero e o reconhecimento dos direitos e da cidadania trans, como destaca Bento (2008), tem demandado respostas do Direito. No Brasil, argumenta a autora, o direito à identidade orienta-se por um viés autorizativo, no qual em não havendo legislação específica que garanta esse direito, as pessoas trans necessitam provocar o judiciário para obter esse reconhecimento.

Desta forma, inicialmente traçar-se-á uma breve discussão sobre a problemática da inexistência do reconhecimento à identidade de forma plena no Brasil, pontuando os aspectos em que os princípios e direitos fundamentais da figura humana falham em promover os direitos às pessoas trans, especialmente pela ausência de uma legislação específica que regule. Em seguida, discutir-se-á o contexto brasileiro e suas contradições, a partir da reflexão sobre Nome Social como direito à identidade, expondo a contradição entre as garantias previstas constitucionalmente e que deixam de ser asseguradas quando em choque a realidade social das pessoas trans. Para então, apontar a especificidade do contexto brasileiro em demandar judicialmente a retificação do nome e gênero no registro civil. Por fim, aborda-se a demanda de despatologização da transgeneridade, uma demanda crescente em contextos profissionais, acadêmicos e ativistas para a garantia da identidade de gênero como um direito humano.

Os estudos feministas de gênero

Os estudos feministas de gênero compreendem que a diferença, tendo por base o sexo, materializa o gênero em um determinado corpo, constituindo o alinhamento genitália-gênero como natural. Conforme Butler (2001), a inscrição dos sujeitos na vida social dá-se através de uma “lei do sexo” que faz emergir um sujeito, considerado viável para uma vida, através da coerência sexo-gênero, ao mesmo tempo em que se constitui uma negação da possibilidade de identificação com os sujeitos considerados desviantes. Como argumenta Butler (2001, p.154-55):

O “sexo” é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural (*grifo da autora*).

Isto significa que a formação de um sujeito se faz na medida em que se reitera a lei simbólica, pois “[...] o simbólico deve ser repensado como uma série de injunções normativizantes que asseguram as fronteiras do sexo através da ameaça da psicose, da abjeção e da impossibilidade psíquica de viver” (BUTLER, 2001, p. 169).

Conforme Arán e Peixoto Junior (2007), a essencialização das diferenças entre homens e mulheres remete a uma tradição dualista da cultura ocidental, em que a permanência da hierarquia, do binarismo, da heterossexualidade e da diferença sexual é considerada o pressuposto da cultura e, nesse sentido, ocupam um lugar pré-determinado pelo simbólico. O acesso ao simbólico dar-se-ia através da assunção de posições sexuadas, isto é, assumir uma das duas posições possíveis: masculino ou feminino.

Fausto-Sterling (2001) afirma que nossos corpos são complexos demais para darem respostas claras e objetivas sobre gênero, pois o sexo, categoria tão utilizada para afirmar a verdade do gênero, não é uma categoria física pura, tendo em vista que os sinais e funções corporais que definimos como masculinos e femininos já vem misturados com as noções de gênero culturalmente construídas.

Moore (1997, tradução s/p) afirma que

[...] uma grande quantidade de novas evidências etnográficas a respeito da diversidade de sentidos assumidos pelas categorias “mulher” e “homem”, em diferentes contextos culturais, demonstra claramente que as diferenças biológicas entre os sexos não podem constituir uma base universal para definições sociais. Em outras palavras, não se pode afirmar que as diferenças biológicas determinam construções de gênero e, por conseguinte, não pode existir um sentido unitário ou essencial atribuível à categoria “mulher” ou à categoria “homem”.

A autora destaca que a noção de sexo e de gênero é construída a partir de um conjunto de práticas e de sentidos e, por isso, não pode ser considerado anterior à cultura. Nesse sentido, antes de pressupor a imutabilidade do sexo, seria preciso pensá-lo como

produto e produtor das lentes que permite que se olhe o real a partir de uma noção de diferença sexual historicamente constituída. É nesse contexto que Butler (2008) afirma que o sexo é o meio “discursivo/cultural pela qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido com pré-discursivo”, isto é, não há sexo anterior à cultura, superfície por meio do qual age a cultura, senão efeitos de poder sobre o corpo.

Butler (2008) ao problematizar as categorias consideradas fundacionais do sujeito (sexo, gênero e desejo), toma estas categorias como efeito de poder, recusando-se a buscar por uma origem do gênero, a verdade íntima do desejo feminino ou uma identidade sexual autêntica. Aquilo que poderia ser considerado como origem e causa das categorias de identidade, na realidade, são efeitos de instituições, práticas e discursos que não possuem um ponto de origem. Por isso, não se pode entender que há uma relação mímética entre gênero e sexo, em que se entenderia que gênero reflete o sexo ou por ele é restrito, pois gênero, enquanto significados culturais assumidos por corpos sexuados, não decorre de uma continuidade de um sexo desta ou daquela maneira. Isto quer dizer que a construção de homens ou mulheres não se aplica exclusivamente a corpos específicos.

Por isso, gênero é um aparato de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. De acordo com Scott (1995), gênero é um saber que estabelece significados às diferenças sexuais e às diferenças corporais. Um saber produzido pelas culturas e sociedades sobre as (e para organizar as) relações sociais fundadas nas diferenças percebidas entre os sexos, definindo-as através de práticas que asseguram o significado do que é ser homem e mulher.

Funcionando como uma gramática, as pessoas tornam-se inteligíveis a partir do momento que tem seus corpos identificados como masculino ou feminino, isto é, em conformidade com os padrões culturais de gênero, pois o sexo, conforme Butler (2001, p.154-55), não é:

simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural.

Gênero, então, deve ser pensado como uma norma que materializa os corpos em processos reiterados

ao longo do tempo nas mais diversas instituições e práticas sociais. Lauretis (1994) aponta-o como uma tecnologia que possibilita a interpretação dos dados biológicos como produtores de diferenças, não como verdade ou uma essência, mas como produtos e produtores de uma interpretação arbitrária dos marcadores biológicos e, assim, constrói-se técnicas que determinam como os indivíduos passam a ser reconhecidos em – e aprendem a reconhecerem-se como – homens e mulheres. Portanto, Bento (2014b, p. 485) afirma que serve para construir corpos, uma “máquina de produção em série de seres humanos. [...] E há então um conjunto de dispositivos linguísticos, médicos, religiosos... que se organiza e se estrutura a partir de uma engrenagem bastante complexa para produzir uma afirmação sobre o ser”.

Como uma grelha de legibilidade (BUTLER, 2014) o discurso restritivo de gênero binário (homem e mulher / masculino e feminino) define não apenas o que é inteligível, mas também aqueles cujo gênero é “incoerente”, isto é, que não se conformar às normas de inteligibilidade cultural.

Como discute Butler (2008, p.39), “a matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’”, em que “(...) certos tipos de ‘identidade de gênero’ parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformam às normas de inteligibilidade cultural”. A “não-existência” de identidades que ultrapassam as delimitações das normas de gênero coloca pessoas, corpos abjetos. A abjeção, nessa perspectiva de discussão, como aponta Butler (2001), significa a não inscrição em um domínio inteligível da cultura para que marquem a fronteira daquilo que pode ou não ser vivenciado na vida social. Nesse sentido, supor que gênero deva ser exclusivamente masculino e feminino aprisiona as experiências que não se encaixam no binarismo, como as experiências das pessoas trans, negando a sua condição de humanidade, de pessoa.

Direito para quem?

Os direitos basilares se estendem a todos os seres humanos e estão colocados como Direitos Humanos em um âmbito internacional, uma vez que inerentes e essenciais à condição humana. No entanto,

são esses direitos garantidos e acessados para todos/as e por todos/as? Quando se trata de pessoas trans a violabilidade desses direitos é comumente concebida, inviabilizando o acesso de cidadãos/ãs ao direito fundamental que é o de ser identificado pela própria identidade e se reconhecer nela. Neste sentido, é importante frisar a pertinência das garantias previstas juridicamente, inclusive no âmbito internacional, em que se demonstra a situação conflituosa existente internamente no Brasil, na qual existem direitos garantidos, mas que as pessoas trans não têm para si esses direitos efetivados.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos traz em seu texto regramentos para a convivência fraterna entre os seres humanos, de forma igualitária em sua dignidade e em seus direitos. No caso em tela, o seu artigo 6^o é bem claro quando refere acerca do direito de reconhecimento de cada indivíduo de sua personalidade jurídica, onde quer que ele esteja.

Neste sentido, o conteúdo de Os Princípios da Yogyakarta³ é importantíssimo, uma vez que ressalta os Direitos Humanos em forma de princípios, visando a igualdade de gênero para pessoas trans e obrigação dos Estados de implementar os direitos humanos com base na orientação sexual e identidade de gênero. Internacionalmente, inclusive, alguns países reconheceram a necessidade e adotaram legislações específicas acerca de identidade de gênero, razão pela qual para aproximarmos a discussão em uma forma geográfica, entre os países vizinhos do Brasil que já possuem legislações que reconhecem a identidade de gênero, o trabalho se limitará à América Latina.

A legislação argentina, por exemplo, dispôs:

ARTICULO 1º — *Derecho a la identidad de género.*

Toda persona tiene derecho:

- a) Al reconocimiento de su identidad de género;
- b) Al libre desarrollo de su persona conforme a su identidad de género;
- c) A ser tratada de acuerdo con su identidad de género y, en particular, a ser identificada de ese modo en los instrumentos que acreditan su identidad respecto de el/los nombre/s de pila, imagen y sexo con los que allí es registrada.⁴

² Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento, em todos os lugares, da sua personalidade jurídica.

³ Disponível em: http://www.ypinaction.org/files/01/37/principios_yogyakarta.pdf Acesso em: 10 de julho de 2016.

⁴ Disponível em: <http://www.ms.gba.gov.ar/sitios/tocoginecologia/files/2014/01/Ley-26.743-IDENTIDAD-DE-GENERO.pdf> Acesso em: 29 de maio de 2016

No Equador, foi aprovado em 2015 o projeto de lei que permite a alteração do gênero e nome no registro civil⁵. No contexto uruguaio, a lei nº 18.620⁶ regulamentou em 2009 a identidade de gênero:

Artículo 1º - (Derecho a la identidad de género)
Toda persona tiene derecho al libre desarrollo de su personalidad conforme a su propia identidad de género, con independencia de cuál sea su sexo biológico, genético, anatómico, morfológico, hormonal, de asignación u otro. Este derecho incluye el de ser identificado de forma que se reconozca plenamente la identidad de género propia y la consonancia entre esta identidad y el nombre y sexo señalado en los documentos identificatorios de la persona, sean las actas del Registro de Estado Civil, los documentos de identidad, electorales, de viaje u otros.

Já no cenário brasileiro, a Constituição Federal assegura o tratamento igualitário a todos os homens e mulheres, e ainda, em seu texto, ressalta o seu fundamento na dignidade da pessoa humana⁷ e no bem comum, rechaçando qualquer forma de discriminação⁸. Contudo, tal previsão garantista trazida pela Carta Magna não é suficiente para efetividade dos direitos das pessoas trans.

A burocracia, hoje, exige determinados procedimentos para atingir o objetivo de reconhecimento ao direito à identidade. Assim, no caso de alteração de nome, o indivíduo que não se reconhece pelo gênero atribuído a ele no registro civil não possui amparo legal de fato, necessitando da busca judicial pelo reconhecimento de sua identidade.

Para obter o reconhecimento de sua identidade, a pessoa trans, detentora de tantos direitos e deveres quanto qualquer outro indivíduo, precisa se sujeitar à autorização judiciária. Além disso, como usualmente realizado em processos judiciais, é necessária a prova concreta dos fatos que consubstanciam a pretensão da pessoa. Ou seja, a pessoa trans precisa comprovar que de fato não se reconhece na identidade a ela atribuída, incluindo-se, neste passo, a realização de

⁵ Disponível em: <http://observatoriointernacional.com/wp-content/uploads/2016/02/PROYECTO-DE-LEY-ORG%C3%81NICA-DEL-SERVICIO-NACIONAL-DE-GESTION-DE-LA-IDENTIDAD-Y-DATOS-CIVILES-DICIEMBRE-2015.pdf> Acesso em: 09 de julho de 2016.

⁶ Disponível em: <http://www.imp.com.uy/bases/leyes/18620-2009> Acesso em: 09 de julho de 2016.

⁷ Artigo 1º, III, da Constituição da República Federativa do Brasil.

⁸ Artigo 3º, IV, Ibidem.

exames físicos e psicológicos atestando a sanidade e capacidade do indivíduo para os atos da vida civil.

Neste ponto, fica em evidência o processo de inferiorização do indivíduo, no qual o sujeito em busca de seu direito pleno é obrigado a esse procedimento, ao passo em que é determinado que se submeta a uma série de avaliações para que possa depois, tão somente com um parecer favorável para tanto, tenha a sua identidade reconhecida.

De mais a mais, a realidade brasileira em muito hostiliza as pessoas que não se adequam no modelo cisnormativo. Isso porque, além de não possuírem segurança jurídica sobre sua personalidade física, ficam sujeitos a todo e qualquer tipo de discriminação, bem como a tratamentos degradantes e arbitrários. Sendo assim, é evidente como opera a matriz cisgênera no âmbito do direito à identidade, em que as pessoas cis não necessitam se submeter a situações vexatórias para provar sua identidade, enquanto pessoas que não se identificam com o gênero imposto a elas, as pessoas trans, precisam de autorização para o reconhecimento legal de sua identidade.

A concepção autorizativa indica que o pensamento jurídico mantém e legitima o mecanismo de gênero, pois, o discurso jurídico entrecruza-se com o discurso médico, alinhando o “sexo jurídico” à anatomia. O discurso jurídico sobre as identidades de gênero opera pelo alinhamento sexo-gênero, produzindo, como observou Coacci (2011) em seu estudo sobre o tratamento dado às demandas das pessoas trans pelo poder judiciário, os sujeitos que nomeia. Portanto, como diz Butler (2008), o sistema jurídico produz os sujeitos que procura representar e é através desse domínio que a legitimidade é forjada.

O poder jurídico produz inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente, a política tem que se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva. Com efeito, a lei produz e depois oculta a noção de sujeito perante a lei, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da lei (BUTLER, 2008, p.19).

No caso em tela, a transexualidade e o sujeito transexual são produzidos ao se invocar saberes médicos como geradores de verdade sobre os corpos e vidas de pessoas trans. Conforme Coacci (2011),

Os discursos jurídicos e médicos se autoalimentam e suportam na construção de uma “realidade” do sexo baseada em parâmetros biológicos, em cromossomos sexuais, hormônios e outros órgãos. [...] É a decisão judicial que o faz, que consolida a masculinidade ou a feminilidade do corpo: a sentença cria homens e mulheres. A justiça tem, nesse paradigma, um papel duplo: terapêutico, pois complementa e legitima um tratamento médico, que supostamente cura um distúrbio; e criador, produzindo homens e mulheres, discursos e corpos, discursos sobre corpos. (COACCI, 2011, p. 87-88).

O judiciário é o caminho para que o direito das pessoas trans à identidade seja efetivado e, nesse processo, para que se beneficiem de seus direitos e ganhem inteligibilidade, será através do discurso médico e *psi* da transexualidade que a demanda será legitimada. Tem-se produzido brechas a essa perspectiva, quando se aciona a perspectiva dos Direitos Humanos para o direito à autodeterminação de gênero e o reconhecimento da multiplicidade das expressões e identidades de gênero.

Para Lima (2014) o Estado precisa ser pensado em seu caráter múltiplo, considerando “as tensões e alargamentos nos quais as possibilidades queer são capturadas e/ou mantém a sua potência de máquina de guerra, suas resistências e singularidades como expressões desestabilizadoras, principalmente das performances de gênero” (LIMA, 2014, p. 193). A partir das reflexões da autora sobre as possibilidades das brechas, é que se pode compreender os movimentos desestabilizadores da ordem cisnormativa como possibilidades de tensionado dos limites do jurídico e que tem possibilitado o debate sobre o reconhecimento do direito à autodeterminação da identidade de gênero e do corpo.

Por isso, uma proposta de lei brasileira, de 2013, o Projeto de Lei 5.002⁹, conhecido como Lei João Nery, visa alterar essa realidade discriminatória, tendo como objetivo o reconhecimento da identidade de gênero e, assim, alterar a lógica registral das pessoas trans. Isso porque o projeto propõe lei regulamentadora para os casos em que pessoas trans almejem alterar seu registro civil sem a necessidade de qualquer requisito invasivo à personalidade, como destaca o Artigo 4º:

⁹ Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=ACC490344FD3A6354352CC58BA72BEB9.proposicoesWeb1?codteor=1059446&filename=PL+5002/2013 Acesso em: 09 de julho de 2016.

Artigo 4º, parágrafo único: Em nenhum caso serão requisitos para alteração do prenome: I - intervenção cirúrgica de transexualização total ou parcial; II - terapias hormonais; III - qualquer outro tipo de tratamento ou diagnóstico psicológico ou médico; IV - autorização judicial.

Atualmente, o referido projeto, encontra-se sob análise da Câmara dos Deputados e ainda precisa passar por um rito para aprovação ou não. Enquanto isso, a quantidade de processos que buscam o reconhecimento da identidade de gênero ainda é superior ao que se consolida jurisprudencialmente.

Por isso, é preciso ter claro que os ramos do Direito se moldam com a necessidade social, não podendo os operadores do direito se absterem de efetivá-los tão somente por falta de amparo legal. Desta forma, se a lei não traz em seu texto o reconhecimento expresso de um indivíduo cabe aos profissionais da área provocada garantir e permitir o reconhecimento e acesso dessas pessoas aos seus direitos basilares, conforme idealiza Fraser (2002), citado por Lucas (2013, p. 225):

A justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir entre si como *pares*. São necessárias pelo menos duas condições para que a paridade participativa seja possível. Primeiro, deve haver uma distribuição de recursos materiais que garanta a independência e “voz” dos participantes. (...) a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito por todos os participantes e garantam iguais oportunidades para alcançar a consideração social.

Medidas adotadas no Brasil

1. O Nome Social é um direito ou ‘gambiarra’?

No Brasil, na ausência de legislação que garanta o direito à identidade o reconhecimento à identidade de gênero aparece através de regulamentos na esfera micro que garante o uso do Nome Social através de decretos e portarias que possibilitam o respeito à identidade de gênero no âmbito da administração pública federal, estadual e municipal. Contudo, ainda que haja esse reconhecimento à identidade de gênero como um direito, através do nome social, há movimentos de resistência à discussão e à promoção da cidadania

trans, como o debate sobre a retirada da discussão de gênero do Plano Nacional e Planos Estaduais e Municipais de Educação e a tentativa de suspender o decreto 8.727/2016¹⁰, que garante o uso do nome social no âmbito dos espaços da administração pública federal direta, autárquica e fundacional.

O campo da Saúde e da Educação há alguns anos têm legitimado o uso do nome social, lançando documentos que estabelecem parâmetros e garantem o uso do Nome Social em todos os documentos e garantindo o direito ao tratamento pelo nome o qual a pessoa trans deseja.

O Sistema Único de Saúde assegura, através da Portaria nº 1.820/2009, art. 4º, I, que deve “(...) existir em todo documento do usuário e usuária um campo para se registrar o nome social, independente do registro civil sendo assegurado o uso do nome de preferência (...)”. O Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de LGBTT (CNCD/LGBTT), em 2015, visando garantir o reconhecimento da identidade das pessoas trans nos espaços educacionais, lançou a Resolução nº 12¹¹, estabelecendo:

parâmetros para a garantir das condições de acesso e permanência das pessoas travestis e transexuais – e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais – nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização.

O Ministério da Educação, em 2011, assegurou às pessoas trans, através da Portaria nº 1.612¹², “o direito à escolha de tratamento nominal nos atos e procedimentos promovidos no âmbito do Ministério da Educação”. O Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, por meio da Portaria nº 233/2010¹³, também assegurou aos servidores públicos, no âmbito da Administração Pública Federal direta, autárquica e fundacional, o uso do nome social. Em 2014, o

¹⁰ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8727.htm Acesso em: 09 de julho de 2016.

¹¹ Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cncd-lgbt/resolucoes/resolucao-012> Acesso em: 09 de julho de 2016.

¹² Disponível em: <http://arpen-sp.jusbrasil.com.br/noticias/2933591/portaria-assegura-uso-de-nome-social-de-transexuais-e-travestis-em-orgaos-do-mec> Acesso em: 12 de julho de 2016.

¹³ Disponível em: <https://conlegis.planejamento.gov.br/conlegis/legislacao/atoNormativoDetalhesPub.htm?jsessionid=5503F859345AC560FB19EB7C0ED37518?id=7796> Acesso em: 12 de julho de 2016.

CNCD/LGBT, estabeleceu, através da Resolução nº 11¹⁴, critérios para a inclusão da categoria identidade de gênero e uso nome social nos boletins de ocorrência emitidos pela polícia.

A Carteira de Nome Social, instituída no Rio Grande do Sul, através do Decreto nº 49.122/2012¹⁵, apresentou-se como uma medida inovadora na garantia do direito à identidade e a livre expressão de sua identidade de gênero sem constrangimentos, nem preconceitos. Através dessa carteira as pessoas trans teriam garantido o tratamento nominal nos órgãos e entidades do Poder Executivo do Estado do Rio Grande do Sul, visando, assim, assegurar os direitos previstos no Decreto nº 48.118/2011¹⁶. A medida alinha-se aos princípios da dignidade da pessoa humana, igualdade, liberdade e autonomia individual, dispondo sobre o tratamento nominal e a inclusão do nome social nos registros públicos dos serviços prestados pelo Poder Executivo do Estado do Rio Grande do Sul. Contudo, como apontam Aginsky, Ferreira e Rodrigues (2013), ainda que embasado nesses princípios, a carteira apresenta limitações quanto à garantia e reconhecimento da identidade.

Primeiramente, a Carteira de Nome Social não substitui o documento de identidade, possuindo função reduzida à garantia disposta no Decreto nº 48.118, pois, em alguns serviços vinculados às secretarias estaduais, ainda é necessário a apresentação da carteira acompanhada do documento de RG. Aginsky, Ferreira e Rodrigues (2013) destacam que a Carteira de Nome Social é construída sob uma contradição, pois ao mesmo tempo que se apresenta como um avanço, por ser uma política pública que objetiva a visibilidade das pessoas trans, a identidade de gênero não é plenamente reconhecida quando ainda há necessidade de apresentar-se o Registro Geral.

Conforme pesquisa realizada por Aginsky, Ferreira e Rodrigues (2013), a apresentação concomitante das duas identificações é justificada pela preocupação em confirmar a veracidade do documento de nome social e a idoneidade do nome social. Esse

procedimento acaba por se apresentar como uma medida de constrangimento e exposição, tratando-se de uma violência simbólica, em que o nome civil, legitimado como oficial, e o documento de RG prevalecem, operando “a coerção de contradizer-se – como se a fim de exigir o justo tratamento verbal calcado em determinada identidade de gênero, fosse preciso afirmar a existência anterior e formalizada de outro” (AGUINSKY, FERREIRA E RODRIGUES, 2013, p. 7).

Além disso, em algumas pesquisas encontram-se relatos de pessoas trans que evidenciam uma ausência de incorporação institucional do que está legalmente previsto. Muller e Knauth (2009) apresentam, a partir de pesquisa com travestis em Porto Alegre, o desrespeito às normativas ao uso do Nome Social no acesso aos serviços da área da saúde. Petry e Kleinpaul (2016), a partir de pesquisa sobre as percepções dos profissionais da atenção básica, de uma cidade do interior do Rio Grande do Sul, demonstram as dificuldades da atenção em saúde a população trans, pois os profissionais possuíam pouco conhecimento sobre as normatizações para o uso do Nome Social nos serviços de saúde, bem como os valores culturais binários de gênero refletiam na prática cotidiana. Andrade (2012), aponta que abandono escolar dá-se, entre outras razões, pela negação da identidade de gênero do/a estudante e o uso de seu nome.

Para Bento (2014b), a existência de uma infinidade de micronormatizações que asseguram o direito à autodeterminação de gênero e uma vida sem constrangimentos em alguns espaços, embora caminhe no sentido de garantir os direitos fundamentais das pessoas trans, também demonstra o paradoxo da realidade brasileira, pois ao mesmo tempo que reconhece, nega a existência dessas pessoas. Essas micronormatizações não resolvem a precariedade existencial das pessoas trans porque inexistem uma lei que dê conta de garantir o direito ao reconhecimento de sua identidade de gênero.

Bento (2014b) destaca que são normas que passam a ser reconhecidas à conta-gotas, pois têm sido estabelecidas aos poucos. A autora considera que a medida do uso do nome social demonstra a cidadania precária das pessoas trans, tendo em vista que é uma medida paliativa. Paliativa porque sem alterar substancialmente nada na vida da população trans no que tange ao reconhecimento de sua identidade, a medida,

¹⁴ Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cncd-lgbt/resolucoes/resolucao-011> Acesso em: 09 de julho de 2016.

¹⁵ Disponível em: http://www.al.rs.gov.br/Legis/M010/M0100099.ASP?Hid_Tipo=TEXTO&Hid_TodasNormas=57735&hTexto=&Hid_IDNorma=57735 Acesso em: 09 de julho de 2016.

¹⁶ Disponível em: http://www.al.rs.gov.br/Legis/M010/M0100099.ASP?Hid_Tipo=TEXTO&Hid_TodasNormas=56269&hTexto=&Hid_IDNorma=56269 Acesso em: 09 de julho de 2016.

a fim de garantir o direito à identidade e à visibilidade, possibilita que em alguns espaços se utilize o nome que identifica a pessoa trans, mas em todas as esferas da vida terá que continuar submetendo-se a situações constrangedoras e portar documentos com um nome em desacordo à sua identidade e necessidade de constante negociação para o respeito ao nome social.

2. A retificação entre uma perspectiva autorizativa e de garantia da cidadania

Uma alternativa para a garantia do direito à identidade tem sido acionar à justiça para reverter a cidadania precária e parece ser o caminho adotado pela população trans. Há alguns anos pessoas trans têm conseguido, seja individualmente ou através de mutirões, a retificação do nome e do gênero em seus documentos.

Em Porto Alegre, vem ocorrendo mutirões de retificação do nome para pessoas trans através do Serviço de Assessoria Jurídica Universitária (SAJU), do Curso de Direito da UFRGS (Grupo G8-Generalizando), com apoio da Associação de Travestis e Transexuais do Rio Grande do Sul (Igualdade/RS), do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero da UFRGS (Nupsex) e do Instituto Brasileiro de Transmaculidade (Ibrat). A ação ocorre desde 2013 e tem por objetivo dar visibilidade à pauta e chamar a atenção do Poder Judiciário para a questão. Em São Mateus, Espírito Santo, também ocorreu o primeiro mutirão para retificação do nome para pessoas trans, em agosto de 2015. A ação foi organizada pelo Fórum Estadual LGBT, pelo Instituto Brasileiro de Transmasculinidade (Ibrat) e pelo Grupo Orgulho de Liberdade e Dignidade (Gold). A esses exemplos, somam-se outras experiências de processos favoráveis à retificação.

Pela ausência de regramento, as decisões nesses processos de retificação dependem da compreensão dos operadores do direito sobre o tema, o que, para Maranhão Filho (2012), demonstra as negociações entre uma perspectiva autorizativa e outra de reconhecimento das identidades, pois há aqueles que admitem a possibilidade de retificação, negam as solicitações ou condicionam à realização da cirurgia de redesignação sexual. Isso demonstra o que Bento (2014b) chama de cidadania precária, quando em contextos institucionais, através de micronormativas, se possibilita a

autodeterminação das identidades pelo respeito ao nome social, mas as mudanças nos documentos oficiais dependem da autorização de juristas.

Se os operadores do direito possuem uma visão biologizante de gênero, condicionarão a retificação do gênero, às vezes do nome, à cirurgia ou validarão a demanda a partir da comprovação, por laudo médico/psicológico, da condição de transexual, como a Apelação nº. 2117660-59.2015.8.26.0000¹⁷, publicado em março de 2016, do Tribunal Justiça de São Paulo, em que à demandante foi solicitada apresentação de prova de sua transexualidade, considerando que:

A perícia médica, notadamente em casos como o dos autos, em que a parte não fez cirurgia para alterar seu sexo anatômico, consubstancia elemento de prova seguro a autorizar a formação de convicção em torno do diagnóstico de transexualismo.

(...) Ao determinar a realização de perícia psiquiátrica, há que se consignar, contudo, e desde logo, discordância quanto ao entendimento manifestado em epígrafa decisão no sentido de ser “prescindível a cirurgia de transgenitalização para processamento do pedido de alteração de assento de registro público no tocante ao sexo da parte” (verbis). Com efeito, ainda que não se ignore as dificuldades relatadas pelo agravante no tocante à sua sexualidade e outras com as quais se depara no meio social, é certo que a alteração do sexo civil não é possível sem a necessária e prévia alteração do sexo anatômico, cumprindo observar, que tais dificuldades também não estariam resolvidas com a mera mudança de nome pretendida (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2016).¹⁸

A presença de um determinismo biológico, em que o corpo e o sexo são tomados como a verdade do sujeito, está presente em alguns julgados de retificação. Os argumentos são variados, fazendo-se uso da

¹⁷ Disponível em: http://jurisprudencia.s3.amazonaws.com/TJ-SP/attachments/TJ-SP_AI_21176605920158260000_31350.pdf?Signature=FRLGXC3F%2FKygoY6O3HuRK1OZgS4%3D&Expires=1468218189&AWSAccessKeyId=AKIAIPM2XEMZACAXCMB&response-content-type=application/pdf&x-amz-meta-md5-hash=1c5e95f47d8a2c7a9b9718d65a41b722

¹⁸ TJ-SP - AI: 21176605920158260000 SP 2117660-59.2015.8.26.0000, Relator: Lucila Toledo, Data de Julgamento: 02/02/2016, 9ª Câmara de Direito Privado. AGRAVO DE INSTRUMENTO – DECISÃO INTERLOCUTÓRIA QUE DETERMINA A REALIZAÇÃO DE PERÍCIA PSIQUIÁTRICA JUDICIAL A FIM DE CONSTATAR A EFETIVIDADE DO DIAGNÓSTICO DE TRANSEXUALISMO - ALTERAÇÃO DE SEXO SEM CIRURGIA DE TRANSGENITALIZAÇÃO – O MAGISTRADO É O DESTINATÁRIO FINAL DA PROVA E, ENTENDENDO NECESSÁRIA A PRODUÇÃO DE QUALQUER DELAS PARA A SOLUÇÃO DA LIDE, PODE ORDENAR SUA PRODUÇÃO, INDEPENDENTEMENTE DE ANUÊNCIA DA PARTE – NEGADO PROVIMENTO AO RECURSO.

Psicologia e da Medicina para fundamentar decisões em que apontam a falsidade do documento em relação à “realidade corporal”, como se observa no acórdão de nº 0003616-51.2012.8.26.0587¹⁹, do Tribunal de Justiça de São Paulo, proferido em março de 2015, em que não houve autorização para alteração do nome nos documentos oficiais por que:

(...) considerando, de um lado, que o apelante não foi submetido à cirurgia para ablação dos órgãos externos masculinos e, de outro, que os elementos identificadores da pessoa humana, contidos no registro de assento de nascimento, devem ser compatíveis entre si-, não é certo que uma pessoa do sexo masculino porte um nome feminino. De mais a mais, apesar de haver possibilidade de alteração do registro civil para o caso de transexualidade, é necessária que haja, previamente, a mudança de sexo por meio cirúrgico, pois, não pode o apelante pretender portar o nome **[feminino]** e o sexo masculino, que não correspondem à realidade. (...) Assim, não bastam apenas mudanças na aparência, é necessária a completa transformação, através de procedimento cirúrgico para a certeza da orientação sexual. Nesses termos, há falta de interesse de agir do apelante, pois, não é possível pretender a retificação de nome, se o sexo do indivíduo não foi alterado. (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2015, **grifo nosso**).²⁰

Mas tem ocorrido um movimento de deferimento da retificação do nome e, em alguns casos, do nome e do gênero, sem terem passado por cirurgia de redesignação sexual, que se apoiam na vertente constitucional da dignidade da pessoa humana, considerando que a manutenção de um nome e sexo diferente da vivência do sujeito traz constrangimentos e sofrimento, como entendeu o Tribunal de Justiça do Distrito Federal, em processo nº. 20130110412749 DF

¹⁹ Disponível em: http://jurisprudencia.s3.amazonaws.com/TJ-SP/attachments/TJ-SP_APL_00036165120128260587_f2243.pdf?Signature=9OsywH9Gi0k6NVSmCbnjsfk4JFg%3D&Expires=1468218363&AWSAccessKeyId=AKIAIPM2XEMZACAXCMB&response-content-type=application/pdf&x-amz-meta-md5-hash=ea710db7ea4392c9ae94500af1408848

²⁰ TJ-SP - APL: 00036165120128260587 SP 0003616-51.2012.8.26.0587, Relator: Cesar Luiz de Almeida, Data de Julgamento: 04/03/2015, 8ª Câmara de Direito Privado, Data de Publicação: 10/03/2015. APELAÇÃO - RETIFICAÇÃO DE REGISTRO CIVIL ALEGAÇÃO DE DESCOMPASSO ENTRE O NOME MASCULINO E A APARÊNCIA FEMININA CIRURGIA PARA MUDANÇA DE SEXO NÃO REALIZADA PRETENSÃO DE ALTERAR O NOME, NÃO O SEXO NO REGISTRO ALTERAÇÃO NÃO AUTORIZADA FALTA DE INTERESSE PROCESSUAL ART. 267, VI, DO CPC DISPOSITIVO DA SENTENÇA ALTERADO EX-OFFICIO PARA ESSE FIM - RECURSO DESPROVIDO COM OBSERVAÇÃO.

0015087-28.2013.8.07.0015, publicada em dezembro de 2014, e o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, em apelação nº. 70064565948, publicado em setembro de 2015:

CIVIL. RETIFICAÇÃO DE REGISTRO CIVIL. ALTERAÇÃO DO PRENOME FEMININO. TRANSTORNO DE GÊNERO. PROVAS. CONSTRANGIMENTO. JUSTO MOTIVO. SENTENÇA MANTIDA.

1. Se a interessada demonstra ausência de identificação com o gênero feminino, com rejeição do fenótipo, além de constrangimentos em relação ao seu prenome feminino, há justo motivo, nos termos do artigo 57 da Lei nº 6.015/1973, que autorize a substituição por um prenome masculino. (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO DISTRITO FEDERAL, 2014)

APELAÇÃO CÍVEL. AÇÃO DE RETIFICAÇÃO DE REGISTRO DE NASCIMENTO. ALTERAÇÃO DO SEXO/GÊNERO DO AUTOR. TRANSEXUALISMO. AUSÊNCIA DE CIRURGIA DE REDESIGNAÇÃO SEXUAL. VIABILIDADE DA ALTERAÇÃO DO REGISTRO. Considerando que a identificação pelo gênero não é morfológica, mas, sim, psicológica e que a apelante comporta-se e identifica-se como uma mulher, seu gênero é feminino, sobrepondo-se à sua configuração genética, o que justifica a alteração no seu registro civil, assegurando o princípio constitucional da dignidade da pessoa humana. Apelação provida. (TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 2015)

Na perspectiva de Bento (2014b), as decisões favoráveis à retificação do nome e gênero sem condicionar à redesignação sexual escapam da lógica brasileira de garantia de uma cidadania pela metade. Como destaca, não há sentido reconhecer a retificação do nome, mas negar a retificação do gênero porque a cirurgia não foi realizada. Esse fato, para a autora, seria negar a existência de uma pessoa trans, sentenciando-a a morte em vida.

É nesse sentido que o reconhecimento das identidades trans sem condicionar à realização da cirurgia de redesignação sexual como um direito fundamental e um direito humano, foram objetos de Recurso Extraordinário interposto contra o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul e de Ação Direta de

Inconstitucionalidade (ADI) nº 4.275²¹, em trâmite desde 2009, interposto pela Procuradoria Geral da República ao Supremo Tribunal Federal.

A ADI nº 4.275 discute a possibilidade de retificação do nome e gênero no registro civil independente da cirurgia de redesignação sexual. É polêmica tal alteração na medida em que há a disposição expressa no artigo 58²² da Lei de Registros Públicos acerca das exceções que viabilizam a alteração do prenome, que até então, deve ser definitivo.

Neste diapasão, extrai-se dos argumentos lançados na intervenção como *amicus curiae* do Instituto Brasileiro de Direito de Família na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.275, *in verbis*:

A ausência de dispositivos legais que regulamentam a alteração do assento de nascimento em casos de transexualidade, não deve ser um óbice para concretização dos direitos e garantias fundamentais previstos pela ordem constitucional. (AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE nº 4.275)

E ainda:

Portanto, não é a omissão do legislador que vai cercar o direito o ser humano em ter registro civil e nele ser traduzida a veracidade dos acontecimentos, afinal não devem existir situações vexatórias que ofendem a dignidade da pessoa humana, atributo da personalidade referendada pela real essência da identidade sexual, seja biológica ou psíquica. A preocupação passa a ser com o ser humano, ou seja, sua integridade física, psíquica, social, estrutural, sociológica, morfológica, psicológica e jurídica. (AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE nº 4.275)

A decisão de retificar sem condicionar à cirurgia harmoniza-se com os Princípios de Yogyakarta. Destaca-se o terceiro princípio, em que se garante às pessoas o reconhecimento da multiplicidade das identidades de gênero perante a lei, de modo que “nenhuma pessoa deverá ser forçada a se submeter a procedimentos médicos, inclusive cirurgia de mudança de sexo, esterilização ou terapia hormonal, como requisito para o reconhecimento legal de sua identidade de gênero” (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, p.14). Por isso, recomenda-se que se tome todas as medidas

legais, administrativas, dentre outras providências que sejam necessárias para a respeitar plenamente e reconhecer legalmente a identidade de gênero, bem como a adoção de procedimentos em que os documentos que indiquem o gênero da pessoa reflitam a identidade de gênero da pessoa.

Assim, segundo Bento (2014b), as sentenças favoráveis à retificação de gênero sem a necessidade de realização da cirurgia de redesignação sexual, colocam-nos diante da formação de uma situação jurídica que justifica demandar o reconhecimento da identidade de gênero das pessoas trans.

Despatologização das identidades e a garantia de direito

Embora a defesa seja pela dignidade humana, e, ainda, tendo em vista a existência de marcos internacionais visando a garantia dos direitos humanos às pessoas trans, a condição de humanidade dessa população ainda passa pelo crivo da patologia das identidades trans. O termo disforia de gênero emerge em 1973 para designar que discordância entre a anatomia e a identidade seria geradora de insatisfação, passível de tratamento. Mas foi na década de 80 que essa categoria foi incluída no Manual Diagnóstico e Estatístico das Desordens Mentais (DSM), em sua terceira versão, sendo a transexualidade inserida no capítulo de Distúrbios de Identidade de Gênero. Em 1994, a quarta versão do DSM, o termo transexualismo foi substituído por Transtorno de Identidade de Gênero e na quinta versão do DSM, atualizada em 2013, há substituição do termo por Disforia de Gênero. Como se observa, a condição identitária da população trans ainda hoje está inserida, embora tenha passado por revisão, em documentos internacionais de diagnóstico e classificação de doenças, como no DSM-V e na Classificação Internacional de Doenças (CID 10).

Os pedidos das pessoas trans que acessam a justiça para os processos de retificação tem sido legitimados a partir da condição de transtornadas mentais. Moura (2015), em análise dos acórdãos de pleitos para a retificação do registro civil, observa nos 21 casos de pessoas trans não operadas que solicitaram a alteração, seja apenas do nome ou do nome e gênero, o diagnóstico de disforia/transtorno de identidade de gênero aparece como uma das categorias que fundamenta as decisões.

²¹ Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=400211&tipo=TP&descricao=ADI%2F4275> Acesso em: 09 de julho de 2016.

²² O prenome será definitivo, admitindo-se, todavia, a sua substituição por apelidos públicos notórios.

A categoria patologizante é utilizada para legitimar a decisão tanto nos casos de indeferimento quanto para deferimento, a partir da referência aos documentos de classificação dos transtornos mentais, o CID-10 e o DSM-V, além de uma resolução do Conselho Federal de Medicina, acionados como saberes que detêm a verdade sobre os corpos das pessoas trans. Ainda que a decisão favorável, embasada em categorias biomédicas da transgeneridade, assegure o direito à identidade, condicionar um direito fundamental, e a cidadania trans, ao diagnóstico mantém as identidades trans presa à lógica que socialmente as exclui.

A patologização, conforme Bento e Pelúcio (2012), efetivamente não garante direitos, nem o reconhecimento pleno da vivência trans como parte da diversidade humana, mas:

impôs um modelo para se pensar a transexualidade como experiência catalogável, curável e passível de normalização. Tratou-se até aqui de um processo que qualificou alguns saberes científicos como os únicos capazes de dar respostas acertadas às vivências que desafiam as normas de gênero. Processo que, por outro lado, autoriza o tutelamento dos corpos e das subjetividades de pessoas que se reconhecem como transexuais. (BENTO & PELÚCIO, 2012, p. 574).

Conforme Bento (2014a) a insistência em justificar, a partir do saber médico, a transexualidade como uma disfunção biológica reforça a lógica excludente que vivenciam as identidades trans, autorizando o tutelamento, a partir do parecer médico, ao acesso à saúde, como: a hormonização, a cirurgia de redesignação ou de transgenitalização e dos processos de retificação do nome e do gênero, em que, em alguns casos, para ocorrer a alteração têm-se condicionado à realização da cirurgia.

Bento (2014a) questiona o porquê de se considerar apenas o saber biomédico na construção narrativa sobre a transgeneridade. Nesse viés a transexualidade aparece como um transtorno de identidade, disforia ou neurodiscordância porque gênero tem funcionado como uma categoria diagnóstica, em que se entende que o normal (e a norma) é a coerência entre biologia e gênero e esse mapa fornece as bases para a construção do diagnóstico para pessoas trans. Como destaca Bento e Pelúcio (2012, p. 572), “são os deslocamentos do gênero em relação ao sexo biológico os definidores do transtorno, pois o gênero normal só existe quando referenciado a um sexo genital que o estabiliza”.

Como destaca a autora, é a diferença sexual que tem operado como fundamento para as construções de gênero, nos colocando diante de uma configuração discursiva que patologiza uma experiência humana tão diversa e plural como é a expressão de gênero.

Se não houver problematização das categorias médico-patologizantes sobre as identidades de gênero, as possibilidades de promoção de cidadania e as políticas de reconhecimento da identidade ficam restritas a um discurso médico, influenciando entendimentos jurídicos e *psi* sobre gênero. Por isso, pensar a garantia dos direitos fundamentais das pessoas trans necessita romper com a lógica patologizante que percebe a transexualidade como uma disfunção biológica, uma disforia. Conforme Bento (2014a) é preciso problematizar a construção narrativa sobre a transgeneridade como patologia, uma vez que a condição de transtorno da transexualidade está sendo problematizado por ativistas e pesquisadores,

(...) que negam qualquer cientificidade da patologização das identidades trans ou qualquer fundamento de verificabilidade da hipótese da neurodiscordância de gênero. A inclusão no DSM (Manual Diagnóstico Estatístico de Transtorno Mental) e no CID (Código Internacional de Doenças) da transexualidade não foi respaldada por nenhum teste. Não há nenhum exame clínico objetivo que possibilite ao saber médico e às ciências *psi* (refiro-me à psicologia, à psiquiatria e à psicanálise) afirmarem que os sujeitos que vivem as experiências de gênero em desacordo com o estabelecido hegemonicamente sejam portadores de transtornos mentais. (BENTO, 2014a, p. 173).

Operar para além da lógica patologizante da identidade de gênero significa nos perguntarmos: O que significa viver com a marca de uma patologia para conquistar o direito a viver a sua identidade? E mais, em que medida a manutenção de um olhar diagnóstico para a transgeneridade contribui para as pessoas viverem, especialmente sem o estigma de desvio?

Não se deve subestimar a força patologizante do diagnóstico, alerta Butler (2009), porque o diagnóstico pode ter efeito de ratificar a condição desviante das identidades trans. Com isso, se quer dizer, apoiando-se na discussão de Bento (2014a), que gênero é um marcador que produz opressão e constitui as vivências, inclusive a construção das pessoas trans enquanto sujeitos.

A trajetória de construção identitária das pessoas trans é marcado pela ininteligibilidade de uma sociedade cisnormativa, em que o corpo trans aparece fora da ordem, fora do lugar. Bento (2006) chama de “dispositivo da transexualidade” o conjunto de práticas e discursos que transformaram a ideologia de gênero em uma verdade científica, a partir dos saberes médicos, psicológicos e jurídicos, e atuam sobre os corpos das pessoas trans, que aparecem como “disfóricos de gênero”. Esse dispositivo, como destaca a autora, supõe que o conflito identitário deve-se a uma inconformidade das pessoas trans com o próprio corpo. Contudo, a autora argumenta que esses corpos são marcados pelo que Bagagli (2014) chama de matriz cisgênera e que não considera os trânsitos de gênero como possibilidades, ou seja, como parte da diversidade humana. Portanto, o conflito, para Bento (2006), emerge como efeito das normas de gênero, em sujeitos que buscam inteligibilidade dentro da matriz cisgênera.

As perspectivas de Bento (2006) e Bagagli (2014) evidenciam um regime político-social que regula as vidas e os corpos daqueles que estão em desacordo com as normas de gênero. Esse regime político-social, como discute Scott (1995), opera por oposições binárias que institui uma verdade sobre o sexo, sobre comportamentos, desejos, identidades, pessoas, constituindo um regime que organiza, classifica e hierarquiza as relações sociais. A análise do discurso médico, e também jurídico, como “engrenagens discursivas que limitam a existência da diversidade dos desejos, dos gêneros, das sexualidades ao âmbito das estruturas fixas corpóreas” (BENTO, 2014c, p. 49) coloca em evidência que os saberes sobre as identidades de gênero são produzidos por tecnologias que procuram inscrever a verdade do sexo em alguma parte do corpo.

As pessoas trans têm se mobilizado contra o discurso médico que fundamenta a patologização, construindo outras perspectivas de compreensão das experiências trans (BAGAGLI, 2014; BENTO, 2006, 2012, 2014a, 2014b, 2014c; COACCI, 2014; JESUS, 2014). Além disso, o reconhecimento do direito à uma identidade de acordo com o gênero ao qual o sujeito se identifica, através da perspectiva dos Direitos Humanos, tem demandado adequação judicial, uma vez que inexistente autorização legal, havendo necessidade de um ativismo judicial nesse sentido. Sabe-se

que o clamor público, a necessidade social de se ter legitimado tal direito e, ainda, a questão organizacional envolvida deve ser considerado no ramo jurista.

Além disso, cabe aqui referência à justiça social para o indivíduo. Ora, não se pode negar o direito ao sujeito em plena capacidade civil não se tratando de ato ilícito ou qualquer meio que se utilize de má-fé, de ter seu reconhecimento conforme se identifica socialmente.

O cerne da demanda da identidade de gênero para as pessoas trans é o de serem reconhecidas por quem são. Ato pelo qual obterão reflexos positivos nos mais variados âmbitos sociais a fim de acessarem seus direitos.

É como se a problemática da identidade se tornasse, num rompante, refém da lógica do reconhecimento, resultado da apropriação de sentido que a exigência de ser reconhecido impõe a toda a problemática identitária, sem, entretanto, debruçar-se cautelosamente sobre as condições de se reconhecer. Em suma, o debate foi simplificado: ser reconhecido é uma demanda mais importante no momento do que reconhecer. (LUCAS, 2013, p. 222).

Conclusão

Tendo por objetivo refletir sobre uma das problemáticas presentes na realidade brasileira que perpetua violências e violações de direitos às pessoas trans, o não reconhecimento da identidade de gênero, esse artigo buscou refletir sobre o panorama do direito à identidade, discutindo as medidas adotadas no contexto brasileiro. O que se evidencia é uma lacuna na garantia dos direitos fundamentais da população trans, na medida em que a implementação do Nome Social, embora garantido via decretos, resoluções e portarias, ainda tem encontrado dificuldades em sua implementação na prática e cotidiano de serviços e estabelecimentos. Além disso, a ausência de legislação específica e a característica autorizativa do direito à identidade têm colocado pessoas trans ainda a depender da interpretação de magistrados sobre a questão para conquistarem o direito de terem os documentos com o nome e o gênero que se identificam.

Por isso, é necessário que se encontre caminhos para a garantia do direito à identidade das pessoas trans em uma sociedade, como a brasileira, que possui

um vácuo na legislação para a proteção e garantia do direito à identidade.

Em breve análise da jurisprudência brasileira, observa-se que as categorias utilizadas pelos operadores do direito na fundamentação de decisões, mesmo quando favorável, ainda é marcada pelo viés biologizante, respaldado pelo saber biomédico. Não se observa a incorporação da discussão de gênero desenvolvida no campo das Ciências Humanas, embora seja um campo vasto de discussão e que há alguns anos esteja refletindo sobre a transgeneridade.

É, neste viés, precária a legislação brasileira sobre essa questão porque, ao mesmo tempo em que garante tacitamente o direito à identidade, não regulamenta a situação das pessoas trans, ficando elas à mercê do entendimento do sistema judiciário, quando não se trata de nada mais do que o reconhecimento do indivíduo de forma plena.

Por outro lado, necessário que se atente para os meios pelos quais o sistema tem feito esse reconhecimento. O condicionamento ao fator biológico, por exemplo, é por si só, fator no mínimo, invasivo, para alguém que, constantemente, se submete às provações cotidianas para ser reconhecido por quem se é.

O Brasil precisa urgentemente avançar nesse sentido, sob pena de cerceamento dos direitos mais básicos atribuídos ao ser humano, seja através de uma padronização jurídica ou ativismo judicial, seja por meio de legislação específica. Diante da mobilização internacional acerca da identidade de gênero e, sobretudo, da vasta demanda jurídica e social, não pode o Brasil manter a conduta omissa deliberadamente, sendo impositiva a adoção de medidas expressa e, especificamente, no que tange o reconhecimento da identidade de gênero, promovendo assim a inclusão das pessoas trans ao círculo social ao qual pertencem, sem discriminação normativa nem social.

Referências

AGUINSKY, Beatriz Gershenson; FERREIRA, Guilherme Gomes; RODRIGUES, Marcell Cypriani. *A carteira de nome social para travestis e transexuais no Rio Grande do Sul: entre polêmica, alcances e limites*. Anais... Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013, p. 1-12.

ANDRADE, Luma Nogueira de. *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. Tese de

Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, 2012. 279 p.

ARÁN, Márcia; PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. *Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler*. Cadernos Pagu, n. 28, p. 129-147, 2007.

ARGENTINA. Ley nº 26.743, de 9 de Mayo de 2012. *Identidad de Género*. Establécese el derecho a la identidad de género de las personas. Buenos Aires: Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2012.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. *Máquinas discursivas, ciborgues e Transfeminismo*. Revista Gênero, Niterói, v.14, n.1, p. 11-27, 2013.

BENTO, Berenice *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

_____. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense: 2008.

_____. *Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento*, realizada por Diego Madi Dias. Cadernos Pagu, Campinas, n. 43, p. 475-497, 2014a.

_____. *Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal*. Contemporânea, Revista de Sociologia da UFSCar, v. único, p. 165-185, 2014b.

_____. *O que pode uma Teoria? Estudos Transviados E A Despatologização Das Identidades Trans*. Revista Florestan, Dossiê Teoria Queer, a. 1, n. 2, p. 46-66, 2014c.

_____; PELÚCIO, Larissa. *Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 569-581, 2012.

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

BRASIL. Lei 6.015, de 31 de dezembro de 1973. *Dispõe sobre os registros públicos, e dá outras providências*. Brasília: Senado Federal, 1973.

BRASIL. Portaria nº 1.612 de 18 de novembro de 2011. *Dispõe acerca do direito à escolha de tratamento nominal nos atos e procedimentos promovidos no âmbito do Ministério da Educação*. Diário Oficial da União, 21 de novembro de 2011, Seção I.

BRASIL. Portaria nº 1.820 de 13 de agosto de 2009. *Dispõe sobre os direitos e deveres dos usuários da saúde*. Diário Oficial da União, 14 de agosto de 2009, Seção I.

BRASIL. Portaria nº 233 de 18 de maio de 2010. *Dispõe sobre a adoção de nome social por servidores públicos*. Diário Oficial da União, 19 de maio de 2010.

BRASIL. Projeto lei 5.002 de 2013. *Dispõe sobre o direito à identidade de gênero e altera o art. 58 da Lei nº 6.015 de 31 de dezembro de 1973*. Brasília: Câmara de Deputados, 2013.

- LOURO, Guacira Lopes. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. *Desdiagnosticando o gênero*. Revista *Physis*, v. 19, n.1, p. 95-126, 2009.
- _____. *Regulações de gênero*. Cadernos Pagu, n. 42, p. 249-274, 2014.
- CARVALHO, Mario; CARRARA, Sérgio. *Em direito a um futuro trans?: contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil*. Revista *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 14, p. 319-351, 2013.
- COACCI, Thiago. *A transexualidade no/pelo Judiciário mineiro: um estudo dos julgados do TJMG correlatos à transexualidade no período de 2008 a 2010*. Revista *Três Pontos*, p.81-92, 2011.
- COACCI, Thiago. *Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão*. Dossiê (In) visibilidade trans. História agora, São Paulo, edição especial, n. 15, p.134-161, 2014.
- EQUADOR. Ley nº 40 de 14 de dezembro de 2015. *Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles*. Registro Oficial, 04 de fevereiro de 2016. Quito: Assembleia Nacional, 2015.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Dualismo em duelo*. Cadernos Pagu. n. 17/18, p. 9-79, 2001.
- JESUS, Jaqueline Gomes. *Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo*. Universitas Humanística, v. 78, p. 241-258, 2014.
- LAURETIS, Teresa de. *A tecnologia do gênero*. In: HOLLANDA, H. B. Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LIMA, Fátima. *É possível um ESTADO* que abarque a multidão queer? Breves considerações sobre a política sexual na biopolítica contemporânea*. Periódicus, Revista de Estudos Interdisciplinares em Gêneros e Sexualidades, v. 1, n. 1, p. 191-205, 2014.
- LUCAS, Douglas Cesar. *Direitos Humanos e Interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença*. IJUÍ: Unijuí, 2013.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Gênero, um novo paradigma?* Cadernos Pagu, Campinas, n. 11, p. 107-125, 1998.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *“Inclusão” de travestis e transexuais através do nome social e mudança de prenome: diálogos iniciais com Karen Schwach e outras fontes*. Oralidades, a. 6, n. 11, p. 89-116, 2012.
- MEYER, Dagmar Estermann. *Teorias e políticas de gênero: fragmentos históricos e desafios atuais*. Revista Brasileira de Enfermagem, v. 57, n. 1, p. 13-18, 2004.
- MOORE, Henrieta. *Compreendendo Sexo e Gênero*. In Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, 1997, p. 813-830. Tradução de Júlio Assis Simões para uso didático.
- MOURA, Maria Luiza. *Análise jurisprudencial em demandas por retificação registral de transexuais*. Âmbito Jurídico, XVIII, n. 142, 2015.
- MULLER, Magnor Ido; KNAUTH, Daniela Riva. *Desigualdades no SUS: o caso do atendimento às travestis é “babado!”*. Cadernos EBAPE, v. 6, n. 2, p. 1-14, 2009.
- PETRY, Analidia Rodolpho; Kleinpaul, William Vinicius. *Nome social: uma conquista dos movimentos sociais desconhecida por serviços de atenção básica em um município do Rio Grande do Sul*. Revista *Enfermagem Brasil*, a. 15, n. 1, p. 26-32, 2016.
- RIO GRANDE DO SUL. Decreto nº 49.122/2012, de 17 de maio de 2012. *Institui o uso da carteira de nome social para travestis e transexuais*. Diário Oficial do Estado, 18 de maio 2012.
- RIO GRANDE DO SUL. Decreto nº 48.118, de 27 de junho de 2011. *Dispõe sobre o tratamento nominal, inclusão e uso do nome social de travestis e transexuais nos registros estaduais relativos a serviços públicos prestados no âmbito do Poder Executivo Estadual e dá providências*. Diário Oficial do Estado, 28 de junho de 2011.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Revista *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *A produção social da identidade e da diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SUESS, Amets. *Cuestionamiento de dinámicas de patologización y exclusión discursiva desde perspectivas trans e intersex*. Revista de Estudios Sociales, n. 49, p. 128-143, 2014.
- ZAHRA, Vivian M. M.; BECKER, Simone. *As representações das(os) transexuais nas aldeias arquivos do TJRS: o Poder da nomeação, eis a grande questão*. Pensata Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP, v. 4, p. 69-92, 2014.
- URUGUAI. Ley 18.620 de 25 de outubro de 2009. *Derecho a la identidad de género y al cambio de nombre y sexo em documentos identificados*. Montevideo: Senado y la Cámara de Representantes, 2009.

DATA DE SUBMISSÃO: 31/05/2016

DATA DE ACEITE: 12/07/2016

DAS PRÁTICAS CULTURAIS À VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES EM MOÇAMBIQUE

FROM CULTURAL PRACTICES TO VIOLENCE AGAINST WOMEN IN MOZAMBIQUE

Zeferino Barros José*

RESUMO

Esta pesquisa versa sobre práticas culturais de perpetuação da violência contra as mulheres em Moçambique. Trata-se de uma pesquisa qualitativa bibliográfica, de caráter exploratório. A bibliografia para a produção do trabalho incide nas abordagens feitas por Bonnet (2002); OMS (2002); Segato (2003); Loforte (2003, 2004); Arthur & Mejia (2003, 2006, 2012); Osório (2006, 2015); Chizziane (2007); Buttelli (2008); Silva (2008); Bourdieu (2012); MISAU (2012); Passador (2013); Pinho (2013); Osório & Macuácuá (2013); Altuna (2014); Chaua (2015) e Mateus (2015). O recorte temporal da pesquisa é de 2004 em diante, período metodologicamente conferido pelo fato de ter sido a primeira vez que a Constituição da República de Moçambique definiu a Política de Gênero e estratégias de sua implementação. Em Moçambique, os ritos de iniciação assumem uma componente educativa que inibe a mulher de reagir a quaisquer comportamentos emitidos pelo parceiro conjugal, considerando-se falta de respeito desafiar ou contradizer o homem. A educação tradicional trata de moldar a mulher à obediência e submissão, o que a deixa propensa à violência doméstica. Ora, o lobolo é uma cerimônia matrimonial em que a mulher é entregue ao homem através de troca de bens, uma espécie de mercantilização social. Este matrimônio faz com que a mulher esteja sujeita a suportar qualquer tipo de trato; é uma forma de dominação institucionalizada pela sociedade que contribui para o deflagrar da violência contra as mulheres. As discussões contemporâneas a respeito dessas práticas giram em torno da judicialização dos comportamentos nas relações afetivo-conjugais, deixando-se de lado primar por ideologias fundadas em valores simbólicos da tradição que ditam e mantêm relações de subordinação entre homens e mulheres.

Palavras-chave: Lobolo; Moçambique; Patriarcado; Ritos de iniciação; Violência contra as mulheres.

ABSTRACT

This research is about cultural practices of perpetuation of violence against women in Mozambique. This is an exploratory bibliographical qualitative research. The literature review focuses on the approaches made by Bonnet (2002); WHO (2002); Segato (2003); Loforte (2003, 2004); Arthur & Mejia (2003, 2006, 2012); Osorio (2006, 2015); Chizziane (2007); Buttelli (2008); Silva (2008); Bourdieu (2012); MoH (2012); Dowel (2013); Pine (2013); Osorio & Macuácuá (2013); Altuna (2014); Chaua (2015) and Mateus (2015). The time frame of the research is from 2004 onwards, methodologically period given by the fact that it was the first time

* Mestrando em saúde coletiva. Bolsista do Programa de Pós-Graduação CNPq/Ministério da Ciência e Tecnologia de Moçambique, afeto no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Centro Biomédico do Instituto de Medicina Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Área de Concentração em Ciências Humanas e Saúde, linha de pesquisa Violências Públicas e Privadas.

that the Constitution of the Republic of Mozambique established the Gender Policy and strategies for their implementation. In Mozambique, the initiation rites take an educational component that inhibits the woman to react to any conduct issued by the marital partner, considering lack of respect challenge or contradict the man. Traditional education is to mold women into obedience and submission, which makes her prone to domestic violence. Now the lobola is a marriage ceremony in which women are given to men through the exchange of goods, a kind of social commodification. This marriage makes a woman subject to support any type of treatment; It is a form of institutionalized domination by society contributing to the outbreak of violence against women. Contemporary discussions regarding these practices revolve around the judicialization of behaviors in affective-marital relations, leaving aside excel by ideologies based on symbolic values of tradition that dictate and maintain subordination relations between men and women.

Keywords: Lobolo; Mozambique; Patriarchate; initiation Rites; Violence against women.

Introdução

Partindo do princípio de que um dos desafios das ciências sociais e humanas é a compreensão do presente, este trabalho debruça-se em torno das práticas culturais instituídas na sociedade moçambicana, como os ritos de iniciação¹ e lobolo² que, direta ou indiretamente, contribuem para o incitamento e/ou perpetuação à violência contra as mulheres, num momento em que a Lei n.º 29/2009, de 29 de Setembro (lei sobre violência doméstica praticada contra a mulher) em Moçambique, aparece como mecanismo de repúdio às práticas tradicionais subjacentes aos ritos de iniciação e lobolo.

¹ Ritos de iniciação são instituições culturais praticadas nas zonas centro e norte de Moçambique, onde as crianças ou adolescentes são ensinadas/preparadas para penetrar no mundo dos adultos e poderem partilhar várias aprendizagens que se transversalizam, construindo assim a identidade feminina e masculina (Osório, 2015). Disponível em <http://www.wlsa.org.mz/artigo/ritos/> > acessado no dia 13/Julho/2016. Para Bonnet (2002), Os ritos de iniciação são a forma como os Macua oficializam a transmissão/mediação dos conhecimentos aos jovens, na fase da puberdade. As raparigas são submetidas aos ritos de iniciação da puberdade, depois de atingirem a primeira regra menstrual. Os ritos de iniciação da puberdade dos rapazes realizam-se quando estes atingem a faixa etária dos 5-10 anos (BONNET, 2002, p. 25).

² Lobolo é uma cerimónia de consagração de casamentos realizada nas regiões Centro e Sul de Moçambique na qual a entrega da noiva consiste “por troca de diversos presentes e de outros produtos em diferentes momentos, que revelam que as alianças não são apenas uma questão matrimonial mas, também, de reprodução social” (LOFORTE, 2003, p. 2). Aliás, a autora esclarece que o lobolo é uma prática de reprodução social na medida em que naquele contexto as alianças matrimoniais são tidas graças a um acordo mútuo de trocas de bens na qual a mulher aceita gerar filhos, tomar conta do agregado familiar e fazer trabalho agrícola em troca do suporte financeiro do marido, uma espécie de ‘contrato’, em que ambas partes estão interessadas em receber o que o outro tem para oferecer (NANCY HORNE, 2000, apud LOFORTE, 2003).

Esta pesquisa foi realizada com o apoio do Programa de Pós-Graduação CNPq/Ministério da Ciência e tecnologia de Moçambique e tem como objetivo compreender o contexto em que se desencadeia a violência contra as mulheres, tendo como referência os ritos de iniciação e lobolo enquanto práticas culturais da tradição, instituídas na sociedade Moçambicana. Ademais, procuramos identificar, ao longo da literatura, os aspetos adjacentes à violência contra as mulheres, patente em cada prática cultural e, caracterizar esses comportamentos a partir dos relatos apresentados ao longo da literatura. Este artigo é um recorte do modelo teórico-metodológico da pesquisa de dissertação de mestrado em saúde coletiva.

Entendemos por práticas culturais, os comportamentos manifestos por pessoas influenciadas pela sua tradição, o que interfere nas relações interpessoais. E, apesar dos progressos que o movimento feminista tem conquistado nos últimos dias nos domínios público e privado, ainda constata-se que a sociedade moçambicana vive sob a ordem de uma visão patriarcalista em que o homem é o agente dominante, ou seja, a violência é instituída ao nível da estrutura social através de certas práticas culturais, as quais servem para inculcar seus valores e suas visões de mundo (BUTTELLI, 2008). Deste ponto de vista, “as práticas e as representações sociais reproduzem e legitimam a ordem social. Isto é, são orientadas por padrões normativos que a estruturam e sobre ela exercem o controlo social” (ARTHUR, 2003, p. 14).

Em Moçambique, enquanto país com múltiplas culturas - subsistem práticas que carregam ou trazem em si uma gama de ‘mensagens’ discriminatórias que determinam os *modus vivendi* da população, dando espaço à violência contra a mulher. Contudo, apesar de se constatar, atualmente, um despertar das atenções contra tais comportamentos, é graças a vários movimentos desenvolvidos a partir da sociedade civil e das políticas públicas implementadas pelo Estado que a violência contra a mulher vem sendo combatida, de modo a se preservar os direitos fundamentais das mulheres enquanto seres humanos.

Como se pode ver, se, por um lado, as normas sociais vigentes na sociedade moçambicana inculcam no seio das mulheres a passividade, a submissão e obediência frente aos seus parceiros afetivo-sexuais, o que lhes leva a suportar e não reclamar uma série de comportamentos perpetuados por estes (MISAU, 2012), paradoxalmente, essa ideia é contraposta ou refutada pela Constituição da República de Moçambique (Artigo 36 e 44)³ e pela Lei 29/2009 (Artigo 3)⁴, que consideram crime todas as formas de violência e, portanto, incitam que as mulheres lutem pela igualdade de direitos e oportunidades entre elas e os homens, porque se julga que tal comportamento mantém as relações de subordinação dentro do lar, incentivando-se, assim, a denúncia de todo ato relativo a qualquer forma de violência contra as mulheres (MISAU, 2012). É neste contexto que julgamos necessário trazer à tona a reflexão a respeito da violência praticada contra a mulher, tendo como espelho algumas práticas culturais instituídas pela sociedade moçambicana, num momento em que o País se confronta com um marco legal que estabelece a ordem de convivência social.

³ O Artigo 36 faz menção ao princípio da igualdade do género, enaltecendo que “o homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural”; e, o Artigo 44, sobre os deveres para com os seus semelhantes, esclarece que “todo o cidadão tem o dever de respeitar e considerar os seus semelhantes, sem discriminação de qualquer espécie e de manter com eles relações que permitam promover, salvaguardar e reforçar o respeito, a tolerância recíproca e a solidariedade” (Assembleia da República de Moçambique, Constituição de 2004, p. 11-13). Disponível em: http://www.presidencia.gov.mz/files/república/constituicao_república_moc.pdf > acessado no dia 04/Novembro/2016.

⁴ O Artigo 3, da lei sobre a violência doméstica praticada contra a mulher em Moçambique, prevê “proteger a integridade física, moral, psicológica, patrimonial e sexual da mulher, contra qualquer forma de violência exercida pelo seu cônjuge, ex-cônjuge, parceiro, ex-parceiro, namorado, ex-namorado e familiares” (Assembleia da República de Moçambique, Lei 29/2009, p. 3).

Aspetos metodológicos

Em termos metodológicos, quanto a abordagem, este trabalho é de natureza qualitativa, fruto de uma pesquisa bibliográfica de carácter exploratório. Esta pesquisa incide ao período de 2004 em diante, pois apesar de as primeiras Constituições da República Popular de Moçambique, promulgadas nos anos de 1975 e 1990 - após a independência, focalizarem sobre os Direitos Humanos e a igualdade entre o homem e a mulher, nessa altura não se falava de género, ou seja, não havia uma discussão sobre questões em torno do conceito “género”, presumindo-se, assim, que a violência era um fenómeno que vinha acontecendo desde o tempo colonial, mas sem o devido reconhecimento enquanto crime, como acontece atualmente. Então, a partir de 2004, o Governo definiu na Constituição da República de Moçambique a Política de Género e estratégias de sua implementação, como forma de combater a violência contra as mulheres.

O percurso histórico-político de implementação de políticas públicas e/ou legislação serve-nos de base para definir e afirmar que o recorte temporal desta pesquisa é de 2004 aos dias atuais, porque, de fato, a Constituição da República de Moçambique, no seu Artigo 36, define a igualdade de género como um dos princípios fundamentais a ser defendido pelo Estado (OSÓRIO, 2010). Aliás, é nesse momento que aparece, pela primeira vez, o debate sobre a necessidade de implementação de uma lei ou política de género, visando proteger a mulher contra as diversas formas de violência e discriminação, o que, posteriormente, suscita o início do surgimento de uma gama de estudos voltados à problemas que incitam ou perpetuam a violência contra as mulheres, dentre as quais as práticas costumeiras da cultura moçambicana.

A pesquisa foi desenvolvida com base em um referencial teórico-metodológico das abordagens do modelo patriarcal e as assimetrias de género, que consideram a violência contra as mulheres como uma questão perpetuada a partir da estrutura social, que dita e institui desigualdades de poder nas relações afetivo-conjugais entre homens e mulheres. Ou seja, privilegiou-se um exercício de reflexão teórica que permitisse a compreensão histórico-dialética das relações interpessoais vivenciadas entre homens e mulheres, numa sociedade em que “a ideologia patriarcal remete os valores de determinado grupo de indivíduos,

que acredita e se comporta segundo ele” (ARTHUR & MEJIA, 2012, p. 94).

A estrutura do artigo contempla três itens, dentre os quais, ritos de iniciação e o contexto da violência contra a mulher no Centro e norte de Moçambique, a prática do casamento tradicional, vulgo lobolo e a violência contra as mulheres no Centro e Sul de Moçambique e, por último, apresentamos algumas discussões contemporâneas e resultados da pesquisa.

Os ritos de iniciação e o contexto da violência contra a mulher

Olhando para os ritos de uma maneira vaga, sem juízo de valor, corremos o risco de menosprezá-los. No entanto, o rito se configura em um elemento preponderante para a compreensão da dinâmica de uma sociedade, ou seja, eles permitem saber como a sociedade está estruturada, que agentes interferem nessa estruturação e qual é o papel exercido entre as pessoas nessa estrutura social que, muitas das vezes, impõe às mulheres um estado de sujeição nas suas relações frente aos homens (BUTTELLI, 2008). Segundo esse autor que nos traz uma visão de Bourdieu, os ritos são responsáveis pela implementação de um sistema de dominação masculina, que é construído por meio de um plano simbólico⁵ que “dita às estruturas sociais de dominação masculina” (BUTTELLI, 2008, p. 130). Assim sendo, compreende-se de que, na visão de Bourdieu, todas as formas de reconhecimento de papéis sociais e de funções relativas ao homem e à mulher, dentro de um sistema de dominação masculina, são estabelecidas recorrendo aos ritos que a sociedade institui (BUTTELLI, 2008).

Em Moçambique, os ritos de iniciação, quer feminino, quer masculino revestem-se de grande significado para a socialização do sujeito, pois as experiências transmitidas e/ou inculcadas a partir dessas práticas fazem com que este tenha a noção do seu ser perante a dinâmica da vida comunitária, ou seja, a noção de ser pessoa responsável nas relações humanas começa e é aprimorada nos ritos de iniciação (ALTUNA, 2014, p. 279). Por isso, e como forma

de serem aceitos, os indivíduos sentem, em primeiro lugar, a necessidade de passar pelos ritos de iniciação porque, segundo este autor, quem não tiver passado por este ritual é tido como um ser incompleto que não ‘legalizou’ a sua virilidade⁶ e, por consequência, não foi emancipado. Ou seja, para melhor entendimento, o conceito de emancipação humana provém de Marx, e é visto a partir de um duplo ato revolucionário: político e social. No âmbito social, significa que a pessoa passa por um processo de mudanças radicais na sua forma de sociabilidade e esta emancipação é dada graças ao papel fundamental que a educação, quer tradicional, quer formal, exerce sobre os indivíduos. Para Marx (2007), o conceito mais concreto e mais abrangente da emancipação humana expressa que:

Somente quando o homem individual real recuperar em si o cidadão abstrato e se converter, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais, somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas forças próprias como as forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a força política, somente então processa a emancipação humana (p. 42).

O que se depreende, segundo a concepção desse autor, é que a emancipação trata de redefinir o destino do ser humano, reestruturando, assim, as relações sociais que este poderá manter futuramente com os seus próximos. Nesta ordem de ideias, os ritos de iniciação enquanto educação tradicional se configura, consoante Pinho (2013), como uma forma de *práxis* social e, portanto, de *práxis* ideológica através da qual se pode apreender e difundir a cultura e a tradição do povo moçambicano; aliás, esses ritos, segundo esclarece esse autor, têm como objetivos, para além da emancipação (embora por si só não tenham essa capacidade de emancipar as pessoas), estabelecer elo entre o sujeito e a comunidade ou família em que a pessoa está inserida. A esse respeito, os autores esclarecem que,

A natureza individual e relacional é controlada e regulada por princípios de harmonia, compromisso e influência entre pessoas e sua comunidade, família

⁵ O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma (BOURDIEU, 2012, p. 50).

⁶ A virilidade é entendida como a capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate ao exercício da violência (sobretudo em caso de vingança), e, acima de tudo, uma carga... A virilidade é uma noção eminentemente relacional, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de medo do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo (BOURDIEU, 2012, p. 64 e 67).

e espíritos dos antepassados. A dividualidade e relacionalidade regulam as formações identitárias e produzem e informam as formas como as pessoas constroem e representam o conhecimento, a experiência e as práticas relacionadas com o meio ambiente, seus corpos, saúde, doença e terapia (JÚNIOR, *et al*, 2014, p. 65).

Isso significa que a passagem pelos ritos de iniciação não é uma opção individual e sim um desejo crucial, manifesto pela coletividade que ampara o sujeito, a qual trata de reproduzir essa tradição, inculcando seus princípios de geração à geração. Ou seja, nessas instituições rituais se professam saberes ou orientações simbólicos a respeito de como o sujeito deve se confrontar/comportar nas relações sociais com sua família, com o seu futuro lar e com outras ligadas à comunidade em que este se encontra inserido. Não obstante, a violência contra a mulher acontece na medida em que esta prática incorpora ideais alicerçados na cultura, segundo os quais o homem é o comando e supremo da mulher. Esta prática, segundo salienta Bourdieu (2012), tem como função emancipar os rapazes em relação à mulher e garantir a sua progressiva masculinidade de modo a que estejam preparados a enfrentar as vicissitudes do mundo exterior. Aliás, os ritos de iniciação,

(...) se inscrevem na série de operações de diferenciação visando a destacar em cada agente, homem ou mulher, os signos exteriores mais imediatamente conformes à definição social de sua distinção sexual, ou a estimular as práticas que convêm a seu sexo, proibindo ou desencorajando as condutas impróprias, sobretudo na relação com o outro sexo (BOURDIEU, 2012, p. 35).

Isto deixa claro que os ritos de iniciação, ditam formas de relacionamentos construídos na base dos hábitos e costumes culturalmente aceitos entre homens e mulheres em uma união afetivo-conjugal. Segundo esclarecem Osório & Macuácuá (2013), o objetivo dos ritos é moldar as pessoas consoante as expectativas de um determinado contexto sociocultural que opera como mecanismo para regular as práticas dos sujeitos, tendo em conta os aspectos gerais da socialização em diferentes etapas da vida. Nesta ótica, os ritos têm a função de padronizar comportamentos e valores, como forma de atribuir características identitárias ao sujeito enquanto pertencente a um determinado grupo social. Por essa razão, “as sociedades,

para sua sobrevivência, adaptam e ajustam os antigos rituais numa procura de coesão que lhes dá sentido” (OSÓRIO & MACUÁCUA, 2013, p. 71). Uma vez inserido em um contexto sociocultural, o homem passa a reproduzir um comportamento como reflexo da ação simbólica que, posteriormente, influenciam as relações interpessoais. Ou seja, a partir do meio em que o sujeito é socializado, “ele passa a incorporar essa concepção simbólica que, ritualizada, passa a ser expressa ao nível da linguagem que, por meio da palavra, passa a ser fixada como um acontecimento” (SILVA, s/d, p. 6).

Os ritos de iniciação se configuram como um alicerce para se justificar o posicionamento do homem em relação à mulher e vice-versa. No contexto social de Moçambique eles se referem a um “conjunto de cerimônias de âmbito cotidiano realizadas nas comunidades e que garantem a iniciação do indivíduo a determinado ‘status social’: nascimento, adulto, casamento, morte, entre outros” (CHAUA, 2015, p. 13). E, uma vez que a sociedade moçambicana é predominantemente patriarcal, nela concebe-se que o homem, por exemplo, tenha a prerrogativa de governo da mulher, ou seja, que o poder de decisão nas relações íntimas ou afetivo-sexuais esteja concentrado no homem, fato que deixa a mulher à mercê deste. Nessa ordem de ideias, “se trata de uma forma de violência estrutural, ligada ao sistema patriarcal e à dominação masculina” (ARTHUR & MEJIA, 2006, p. 5).

Enquanto práticas costumeiras, tais ritos investem poder e retiram autoridade, uma forma de criar e/ou inculcar identidades de ser e estar no seio das relações que se desenvolvem entre homens e mulheres; aliás, como diz DaMatta (2000, apud OSÓRIO & MACUÁCUA, 2013, p. 76), “as/os jovens iniciadas/os constituem uma rede social estruturada por várias informações e aprendizagem de valores que constroem a ação de cada um deles a um modelo que os identifica como pertença a um coletivo distintivo”. Como se pode observar - é por razão da preservação de valores que os homens atuam de maneira bárbara, contra as mulheres, porque também o contexto social em si cria condições para tal. Assim, os ritos de iniciação atuam como um mecanismo que confere poder, poder este que atua pela ‘obediência’ consentida, pelo controlo da ação do outro, tendo em conta os contextos em que se reproduzem as estratégias e as respostas que são dadas pelo dominado (OSÓRIO

& MACUÁCUA, 2013). Segundo esses autores, para dominar, são desencadeados mecanismos que levam o sujeito a submeter-se ao seu estatuto de subordinado.

Se, por um lado, ser ou se tornar mulher passa pela inclusão da rapariga nos ritos de iniciação, o que reforça a ideia de que a cultura é o cerne contribuinte para o reconhecimento da pessoa enquanto idónea porque uma vez participado nesse ritual ela é legitimada a participar em várias atividades da vida adulta que antes não podia como a prática sexual, a participação em cerimónias fúnebres, o tratamento ou lavagem de um corpo/cadáver, a participação nas cerimónias rituais de educação tradicional, entre outras afins, como considera Bonnet (2002, p. 187) que, segundo a etnia macua⁷, “todos os jovens, quer mulher quer rapazes devem ser iniciados para adquirirem o devido reconhecimento na sociedade, de forma a poderem participar ativamente nas atividades da vida comunitária”, o que reforça a ideia de que, se os ritos de iniciação, por um lado, constituem prática sem a qual a pessoa não se sente completa ou realizada em termos de seu reconhecimento pela sociedade, pois a iniciação é um ato imperioso para a vida da pessoa porque “só ela a situa no lugar religioso, social e ético exato, a torna apta para os seus direitos e responsabilidades e lhe permite movimentar-se sem traumas e com eficácia na pirâmide vital interativa” (ALTUNA, 2014, p. 278), por outro lado, as práticas culturais referentes aos ritos de iniciação são, atualmente, questionadas porque inculcam nos sujeitos ensinamentos que incitam e/ou abrem espaço para a perpetuação da violência contra a mulher nas relações afetivo-conjugais. Ou seja,

Uma rapariga que tenha sido sujeita aos ritos é preparada para servir. Este serviço vai desde a realização dos trabalhos domésticos, principalmente aquele que está diretamente relacionado com o bem-estar dos homens (como cozinhar e preparar a água do banho), até à obrigação de pedir autorização do parceiro para o exercício de qualquer atividade. As raparigas aprendem a não ter escolha, a subordinar os seus desejos, como estudar ou trabalhar fora de casa, à vontade do companheiro (OSÓRIO, 2015, p. 3).

⁷ A etnia Macua é uma população ou grupo social que apresenta relativa homogeneidade cultural e linguística, compartilhando história e origem comuns. Designa grupo de indivíduos, ou as populações originárias da Província de Nampula, sul da Província de Cabo Delgado, sul da Província de Niassa e norte da Província da Zambézia. A língua comum destas populações é emakhuwa, termo que também significa a maneira de ser, a cultura e os usos e costumes dos Macua (BONNET, 2002, p. 49).

Os ensinamentos obtidos nos ritos de iniciação são parte integrante da cultura que contribuem para a violação dos direitos fundamentais do ser humano, um problema de Saúde Pública declarado pela OMS. Aliás, o relatório da OMS (2002, p. 38), esclarece que,

A cultura, que se reflete nas normas e nos valores herdados da sociedade, ajuda a determinar como as pessoas respondem a um ambiente em mudança. Os fatores culturais podem afetar a quantidade de violência em uma sociedade – por exemplo, ao endossar a violência como um método normal de resolver conflitos e ao ensinar os jovens a adotarem normas e valores que apoiam o comportamento violento.

De fato, os ritos de iniciação incitam a violência contra as mulheres, na medida em que as raparigas são orientadas a suportar todas as vicissitudes perpetuadas pelo parceiro, sob a palavra ‘homem é homem’, ele ‘está no direito de agir’ e não se pode o desafiar ou competir, mesmo que tenha cometido tamanha barbaridade. Este cenário chega a ser incorporado e, portanto, considerado como algo natural pelas próprias mulheres que, muitas das vezes, não conseguem perceber ou se darem conta da tamanha violência a que são submetidas, aliás, como refere Bourdieu (2012, p. 54),

Pelo fato de o fundamento da violência simbólica residir não nas consciências misticadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem, só se pode chegar a uma ruptura da relação de cumplicidade que as vítimas da dominação simbólica têm com os dominantes com uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes.

Como se pode observar, nesses ritos, faz-se uso de símbolos a respeito do homem que culturalmente são construídos e transmitidos às mulheres a fim de porem em prática, ou seja, nesse processo de formação ou inculcação de saberes/valores está em jogo uma questão a que Bourdieu chamou de ‘separação sacralizante’ que trata de transformar os rapazes em homens potencialmente vistos pela sociedade como sujeitos merecedores de honra, criando neles as disposições necessárias para exercerem seu papel de dominadores (BOURDIEU, 2012). Trata-se de um direito investido ao homem que surge como reflexo

dos hábitos e costumes da sociedade, sendo que este direito não passa necessariamente por um processo formal de criação de tal ordem pelo poder legislativo, encarregado por criar leis, mas sim os hábitos e costumes, em si, são transformados em leis pela estrutura que rege a sociedade. E, uma vez que tal costume diz respeito às práticas constantemente instituídas na sociedade, neste caso concreto os ritos de iniciação nas regiões Centro e Norte de Moçambique, queira ou não estes rituais se configuram em uma questão que interfere na integridade física e psicológica do sujeito, pois eles partem do princípio de que o sujeito iniciado está a mercê de cumprir deveres de forma ‘obrigatória’ como forma de se adequar às normas impostas pela sociedade, o que remete à convicção de que o comportamento adotado ao longo das relações sociais entre homens e mulheres é, de fato, fruto de uma moldagem que ocorre de forma obrigatória, o que justifica que, por exemplo, muitas mulheres tolerem a violência perpetrada por parte de seus parceiros conjugais.

Nas regiões Centro e Norte de Moçambique, os ritos de iniciação assumem uma componente educativa que inibe as mulheres de reagir a quaisquer comportamentos emitidos pelo seu parceiro. Nesse contexto, considera-se falta de respeito que as mulheres resmunguem, reclamem, ou desafiem o homem/marido/namorado, porque este é tido como seu ‘soberano’ e chefe de família, sendo, por isso, proibida a sua reação, sob risco de serem consideradas rebeldes ou mesmo mal-educadas. Neste caso, a educação passa pela observância de um caráter que a sociedade institui - o de obediência ao homem. Ora, esse molde, esse caráter que os ritos de iniciação forjam nas mulheres, é tipicamente dominante, o que as deixa propensa à violência por parte de seus parceiros. Aliás,

Para a desgraça da rapariga, não lhe é ensinada como “ser para si”, mas sim, “ser para o outro”. Alguns ensinamentos dos ritos de iniciação são uma espécie de instrumentalização sexual que inconscientemente se vão interiorizando na rapariga, o que a torna submissa aos caprichos do companheiro, inclusive a aceitação passiva e fatalista da poligamia do marido (BONNET, 2002, p. 190).

Segundo esse autor, a modernidade, baseada em valores universais de justiça social, clama pela mudança na estrutura pedagógica dos ritos de iniciação porque parte-se do princípio de que ao ensinarem a

mulher a “ser para o outro” e não a “ser para si”, esses rituais perpetuam a dependência da mulher em relação ao marido, daí a necessidade urgente de mudanças em alguns conteúdos da educação autóctone tradicional por se tratar de ser um culto exacerbado dos encantos carnais que limitam outros valores e capacidades que deviam ser incentivados na rapariga, como por exemplo, a igualdade de direitos entre o homem e a mulher (BONNET, 2002).

No entanto, o problema da violência contra as mulheres é reportado pela OMS no intuito de se poder colmatar a sua incidência/magnitude, pois é uma questão suportada por um modelo de dominação que, como qualquer outro, “é legitimado por um sistema simbólico e por relações de poder que concorrem no sentido da sua manutenção e reprodução. Trata-se de ideologias e estruturas que sancionam a violação dos direitos humanos das mulheres” (ARTHUR, 2003, p. 5).

É importante ressaltar que, embora a participação nos ritos de iniciação seja uma questão pertinente e ‘obrigatória’ por se tratar de um período de inculcação de saberes que transformam de maneira significativa e decisiva na vida do sujeito, existe uma diferença nas questões relativas aos ensinamentos das mulheres comparativamente com os homens. Às raparigas são ensinadas o respeito e a submissão ao homem, ou seja,

Enquanto às mulheres se ensina a obediência, a dedicação à família e ao marido, temos uma masculinidade hegemônica que é construída a partir do controle das mulheres e que é tolerante com a violência como forma de resolução de conflitos ao nível do casal (ARTHUR, 2003, p. 5),

O que significa que o ritual de iniciação para os homens cinge-se no ensinamento à coragem e ao enfrentamento de situações de natureza do gênero homem. Assim, os ensinamentos nos ritos de iniciação masculina ocorrem em três fases: primeiro, os rapazes são ensinados a se confrontar com aspetos práticos da vida como a caça, a pesca, a prática de certos jogos como mecanismos de aprimoramento da autodefesa; segundo, são ensinados a respeito da origem da vida das coisas, dentre as quais a sabedoria do ciclo menstrual da mulher, os tabus e proibições referentes ao período de poluição e contaminação, o processo de lavagem e sepultamento de um cadáver e; em terceiro, são encorajados a não temer qualquer situação da vida

(BONNET, 2002). Estas diferenças que se verificam a partir dos ritos de iniciação de ambos sexos, deixam claro que a violência contra as mulheres é um problema de relações de poder que tem a ver com aquilo que as pessoas aprimoram nos ensinamentos transmitidos de geração em geração pela cultura. Aliás,

Os ritos reforçam a divisão sexual do trabalho, delimitando bem o papel do homem e da mulher. A aprendizagem da construção da casa pelos rapazes ou a aprendizagem das tarefas domésticas pelas mulheres pode parecer à primeira vista uma forma natural de partilha de tarefas, mas na verdade constitui desde logo uma forma simbólica de demonstrar quem é o responsável pela família e quem é o dono da casa, sendo a mulher remetida para a execução do trabalho que permite que a casa do dono seja preservada e reproduzida através da educação dos filhos (OSÓRIO, 2015, p. 2).

Como se pode observar, os ensinamentos tidos nos ritos de iniciação são discriminatórios, pois ao diferenciarem conteúdos de aprendizagem para homens e mulheres, “transmitem uma concepção que evidencia uma estrutura de poder porque a forma de olhar, a obediência ao marido, são sinais que mostram que as mulheres e homens têm direitos e deveres diferenciados” (OSÓRIO, 2015, p. 3). Segundo esse autor, o fato de uma mulher não obedecer às normas transmitidas nos ritos de iniciação é apresentado como argumento para o consentimento da violência, porque se pressupõe ser uma transgressão à aprendizagem ritual. Neste caso, comungamos com a ideia de Bourdieu (2012, p. 38), segundo a qual,

Os princípios antagônicos da identidade masculina e da identidade feminina se inscrevem, assim, sob forma de maneiras permanentes de se servir do corpo, ou de manter a postura, que são como que a realização, ou melhor, a naturalização de uma ética.

Nesta ordem de ideia, “a sociedade criou mitos, ritos e tradições para acentuar a inferioridade da mulher e preservá-la submissa. [...] a partir dos ritos, com doze ou treze anos, ela está pronta para servir e preservar o sistema econômico” (AZEVEDO, 1980, p. 97). No entanto, embora esse ritual continue sendo praticado em diversas zonas rurais e urbanas das regiões Centro e Norte de Moçambique, ao certo é que os ritos de iniciação são bastante diferenciados quanto

as suas modalidades de educação, tendo, assim, um reflexo muito negativo na vida das mulheres.

Aliás, mesmo que se estabeleçam direitos e se promulguem leis de combate à violência contra a mulher, podemos afirmar que a violência é um problema indigitado pela própria sociedade, na medida em que esta comunga com certas práticas adjacentes ao modelo cultural que produz a aceitação da discriminação e da desigualdade entre homens e mulheres de forma naturalizada (OSÓRIO, 2015). Aliás, concordamos com as ideias de Laura Segato ao evidenciar que a violência é uma prática indigitada pela própria sociedade, pois “ela mostra claramente a natureza indigesta do fenômeno, percebido e assimilada como parte do ‘normal’, ou, pior ainda, como uma ‘Normativa’, ou seja, um fenômeno que participam um conjunto de regras que criam e recriam a normalidade” (SEGATO, 2003, p. 3).

A iniciação dos jovens é um pré-requisito ou complemento para a consagração do casamento, na ótica da tradição do norte de Moçambique. E, geralmente, segundo refere Altuna (2014), a rapariga é iniciada quando lhe aparece a primeira menstruação, sendo que, em alguns casos, esta é feita antes e, em outros, depois de dois ou mais anos; ou seja, esta prática é associada ao contexto em que a rapariga está prestes a ser submetida ao contrato matrimonial. O que significa que é muito difícil dissociar a iniciação do contexto matrimonial porque a iniciação feminina está estreitamente ligada a questões referentes à natalidade e à fertilidade, ou seja, após a passagem pelos ritos de iniciação “a rapariga fica apta para o casamento, para a sua missão fundamental: ser mãe” (ALTUNA, 2014, p. 295). Assim, os ritos de iniciação definem oficialmente e publicamente, a capacidade que a mulher tem, o valor e estima como procriadora-vivificadora. Nessas condições, a mulher que tiver passado pela iniciação merece outra consideração na sociedade, até, “porque se transformou, também ontologicamente, recebe o estatuto social, jurídico e religioso de mulher adulta em e para a comunidade” (ALTUNA, 2014, p. 296).

O lobolo e a violência contra as mulheres em Moçambique

O lar, minha filha, é um pilão e a mulher o cereal, como o milho será amassada e triturada, torturada, para fazer à felicidade da família. Como o milho

suporta tudo, pois esse é o preço da tua honra. Ama o seu homem com todo coração, porque é o teu protetor, e o melhor homem é o mais desejado. Filha, se ele trouxer uma amante para conversar, receba-o com um sorriso, prepara a cama para que os dois durmam, aqueça a água com que se irão estimular depois do repouso. Filha, o homem não foi feito para uma mulher. Fecha boca, quando dorme à vista com as concubinas, pois são tuas irmãs mais novas [...] esse será o preço da tua honra (CHIZIANE, 2007, p. 73).

Este trecho foi retirado na obra intitulada “Balada de amor ao vento” em que a romancista moçambicana Paulina Chiziane, destaca algumas recomendações que, segundo ela, as mães têm dado às suas filhas no dia de consagração do lobolo. Essas recomendações são uma espécie de chamada de atenção sobre as várias dificuldades e vicissitudes decorrentes de uma relação conjugal, o que pressupõe dizer que ao se unir com um homem, a mulher deve estar preparada para suportar tais dificuldades, por forma a conquistar e ganhar credibilidade na vida conjugal. Ainda que este cenário não seja praticado de forma genérica nas regiões sul e centro de Moçambique, o que se depreende é que o trecho deixa claro de que as relações de gênero são permeadas por certa desigualdade de poder entre homens e mulheres.

As recomendações para a vida conjugal, tal como se apresentam no trecho constituem um exemplo que vinha acontecendo no passado, e que atualmente os pais e encarregados de educação se apegam para justificar o fracasso matrimonial verificado em algumas relações conjugais consagradas ao nível tradicional. Isto não quer dizer que os pais concordam que suas filhas sejam maltratadas dentro do lar, pelo contrário, significa que eles se baseiam nessa ideia para advertir as filhas o que provavelmente lhes espera em um casamento. Aliás, quando uma mulher está na fase de celebrar o matrimônio, via lobolo, a própria família trata de prepará-la para encarar os desafios de uma nova etapa da vida, o que significa que ela passa por um aconselhamento sobre o *modus vivendi* da família do futuro marido. Até então, é normal que a mãe da noiva lhe conscientize sobre os possíveis ‘caprichos’ com que poderá se confrontar ao longo da vida conjugal com o marido, a título de exemplo os casos expostos por Bonnet (2002) e de Chiziane (2007), nos quais, o primeiro exemplo (já citado anteriormente),

Bonnet refere que nos ritos de iniciação a mulher é inculcada a aceitar a poligamia, ideia reforçada por Chiziane (como já mencionado anteriormente), quando traz o exemplo de recomendações no dia do lobolo, em que a mãe da noiva incentiva-a a compactuar com a poligamia. Apesar de a poligamia ser “um sério impedimento para a liberdade feminina” (ALTUNA, 2014, p. 314), depreende-se que, esta prática é, na ótica desse autor, aceite e muito estendida no seio das sociedades patriarcais. Parece-nos que a sociedade moçambicana, apesar dos problemas decorrentes de uma relação poligâmica, comunga e incentiva esta prática. No entanto, a poligamia tem muitos inconvenientes e repercussões negativas à mulher, justamente porque,

O seu caráter imoral fecha o caminho à emancipação da mulher, pois chega a negar a igualdade de direitos entre ela e o homem e, [...] com a monetarização que se vai impondo por toda a parte, a mulher torna-se instrumento de prazer, de produção, de reprodução e mão-de-obra submissa e barata (ALTUNA, 2014, p. 347-348)

O casamento tradicional estabelece laços entre o homem e a mulher, como também impõe uma relação em que ela deve satisfazer seu marido, ou seja, “os casamentos, conduzem a que estes passem a constituir-se, na maior parte dos casos, como uniões que se fazem e se desfazem à mercê da vontade masculina” (OSÓRIO, 2006, p. 2), caso contrário, segundo refere esse autor, sob o risco de a mulher ser expulsa do lar, agravando assim a sua situação de pobreza e vulnerabilidade social. O que significa que, depois de ser lobolada (casada), ela deve obedecer e cumprir com todos os deveres ordenados pelo marido, partindo-se do princípio de que ele é quem cuida do seu bem-estar e lhe dá assistência econômica (MALINOWSKI, 2003, p. 35), pois as mulheres que não se ajustam à essas obrigações são oprimidas, sujeitas ao divórcio e dificilmente encontram homem para casar. E, nas sociedades bantu, como é caso de Moçambique, o matrimônio é tido como,

Um dever, uma experiência fixada pela comunidade e um ritmo de vida em que cada um deve tomar parte. Quem não participa é uma maldição para a comunidade, é um rebelde: não só é anormal como chega a um nível inferior ao humano. Em geral, se um indivíduo não se casa rejeitou a sociedade e que

a sociedade o rejeitou a ele (MBITI, 1972, apud ALTUNA, 2014, p. 300).

Assim, entendemos que o matrimônio é uma prática sem a qual, o indivíduo não tem reconhecimento pela sociedade porque é considerado garantia das linhagens ao direito sobre a descendência. Aliás, nas sociedades africanas, “onde por tradição se teme pela sobrevivência (...), o casamento assegura dois aspectos impreteríveis: a fecundidade-prolongamento e a aliança-coesão social do grupo” (ALTUNA, 2014, p. 301), o que reforça a necessidade de o sujeito se submeter ao ritual matrimonial como forma de aumentar e dar continuidade com a linhagem familiar e poder ser valorizado pela sociedade.

Segundo nossa concepção, o lobolo é uma espécie de matrimônio realizado no sul de Moçambique, em que a cerimônia consiste em entrega da mulher/noiva ao homem através de troca de bens, uma espécie de venda. Este matrimônio do tipo lobolo faz com que as mulheres tenham autocontrole de seu comportamento (ARTHUR & MEJIA, 2012) e seja submissa ao seu marido. A prática do lobolo se configura em uma violência contra a mulher porque faz com que ela esteja em constante vigilância na sua relação com o marido. Aliás, a ideologia patriarcal está tão firmemente interiorizada e as suas formas de socialização são tão perfeitas e subtis, que a coação estrutural que se desenvolve conduz a que “o medo das que são susceptíveis de serem vítimas de violência, só por si, atua como um poderoso mecanismo de controle. Basta ver como é frequente as mulheres autocontrolarem os seus comportamentos e até as suas deslocções, para evitarem ficar em situação de risco” (ARTHUR & MEJIA, 2012, p. 95), de serem, espancadas, insultadas, humilhadas e até mesmo despedidas do lar.

Como se pode observar, quando uma mulher é casada através do lobolo praticamente ela é inculcada a se sujeitar, a viver e/ou a suportar qualquer tipo de trato, ficando desimpedida de separar-se por causa do pagamento efetuado pelo homem no momento da consagração do matrimônio. Ou seja, o lobolo faz da mulher, um produto de mercantilização social, uma forma de dominação masculina em que, a violência acontece como reflexo das relações matrimoniais institucionalizadas pela sociedade em seu nível estrutural. É neste contexto que se pode entender que, em nome da tradição, se mantenham ainda, “[...] rígidos

padrões de autoridade e dominação masculina na definição das estratégias de casamento, no controle da sexualidade, na capacidade reprodutiva feminina e nas práticas religiosas tradicionais” (LOFORTE, 2003, p. 1), o que significa que, até certo ponto, as mulheres se controlam em função dos desejos dos homens e concedem a estes a prerrogativa para o controle da relação conjugal, a definição de quantos filhos elas devem ter, o momento e as vezes em que devem manter relações sexuais e, até, que religião estas devem ou não proferir, caso contrário, sob o risco de se sujeitarem a passar por momentos de violência por parte de seus parceiros afetivo-conjugais.

O lobolo enquanto prática cultural realizada sob consenso de duas famílias que se dispõem a unir seus laços, não é um simples matrimônio, e sim, um contrato em que um indivíduo oriundo de uma linhagem manifesta, perante um grupo de familiares da mulher, sua vontade em se casar com ela. Como afirma Mulago (1979, apud ALTUNA, 2014, p. 301),

O matrimônio não diz só respeito a uma pessoa - o rapaz ou a rapariga. Os dois grupos a que pertencem estão ali comprometidos. Dois jovens que casam... fazem-no enquanto membros de duas famílias, de dois clãs, e, deste fato, nasce a sua dimensão comunitária e social

O que significa que, mesmo que se trate de união conjugal de duas pessoas, enquanto singulares, suas relações são ou acabem sendo geridas e/ou afetadas por certas situações advindas de ‘pessoas mais velhas’ tidas como familiares superiores na hierarquia social de ambas as linhagens. Assim, ao se casar, as mulheres não só esperam aturar seu marido, como também são chamadas atenção às demandas familiares do seu marido e, nessa ordem de ideias, “os interesses particulares dos esposos, embora sejam reconhecidos e gozem de certa agilidade, permanecem subordinados aos interesses superiores e dominantes das duas linhagens comprometidas” (ALTUNA, 2014, p. 301).

No lobolo, a liberdade, sobretudo das mulheres, fica restringida aos interesses individuais e familiares do homem, que têm a prerrogativa de decidir se esta é ou não a mulher certa para seu familiar, tendo em conta o comportamento manifestado por elas. Inclusive, a família dela também comunga a ideia de que a mulher deve servir ou estar de acordo com os princípios da família de seu marido, como forma de

não contradizer com alguma ‘cláusula’ do contrato matrimonial e, nesses termos, “é muito violento para uma jovem rejeitar o desejo manifesto pela sua família. Quando os dois grupos iniciam as conversações e a aliança é conveniente, a sua liberdade costuma ficar muito diminuída” (ALTUNA, 2014, p. 313), pois esse contrato confere legitimidade ao homem no percurso da relação conjugal, com sérias consequências ao nível simbólico e nas relações de poder, remetendo a mulher à dependência e ao cumprimento de obrigações (GRANJO, 2004, apud MATEUS, 2015, p. 45). Nessa ordem de ideias, entendemos que o lobolo aprisiona a mulher a se comportar em função do marido e/ou da família deste, pois esta prática cultural de consagrar o matrimônio,

Faz a mulher como sendo propriedade e objeto do marido; a subserviência feminina em relação aos caprichos dos homens; o respeito ao matrimônio poligâmico e suas permissividades para o homem, ou seja, a formação de outras famílias; a configuração do amor não como um sentimento, mas uma anestesia frente à má conduta viril masculina (FREITAS, 2014, p. 2).

Na realidade, que se depreende é que com o lobolo estimula-se a dominação masculina no seio da relação conjugal, fato que pode contribuir para o incitamento da violência contra as mulheres, sem deixar de lado que, em situações de desentendimento entre o casal, as mulheres perdem autonomia de decisão a respeito do seu retorno à casa dos seus pais ou familiares. Assim, o caráter remunerável de consagração de matrimônio via lobolo movimentava dois sentidos construídos e reproduzidos na sociedade moçambicana. Segundo nos esclarece Mateus:

Por um lado, o lobolo pode ser visto como uma forma de manter o status quo das relações de poder sustentadas numa masculinidade hegemônica; por outro lado, pode ser entendido como um mecanismo de perpetuação das ideologias patriarcais, culturalmente presentes na região sul do país e assentes em um modelo sociocultural que fomenta desigualdades de gênero (2015, p. 46).

No entanto, se o lobolo é tido como instrumento pelo qual se comprova ao público o consentimento que se estabelece entre duas famílias, significa que este ritual, em princípio, “garante a estabilidade familiar, a harmonia social e robustece a solidariedade vertical

e horizontal entre os dois grupos. A família do noivo coopera na acumulação de bens, e a da noiva recebe porções diversas segundo a hierarquia” (ANTUNAS, 2014, p. 328). Assim, não é possível que se realize o lobolo sem que o jovem (e sua família), satisfaçam as vontades e necessidades da família da noiva e, geralmente, tais despesas têm sido feitas em jeito de uma festa na comunidade da noiva, onde ela e seu pai expressam o consentimento do matrimônio através da aceitação do dote feito pelo noivo, ficando, assim, validado o contrato matrimonial.

O dote tem a função simbólica de multiplicar a solidariedade às famílias que unem seus laços, aliás, “os laços que estruturam um grupo são os laços de sangue e a permuta de bens materiais. Assim como a circulação do sangue mantém vivo o organismo, assim a circulação de bens materiais mantém a vida do grupo” (ALTUNA, 2014, p. 328). De fato, é esse caráter remunerável do lobolo que aprisiona a mulher no lar, mantendo-a submissa, sem os devidos direitos de renunciar a relação, muito menos de reclamar ou denunciar qualquer que seja a atitude manifesta por parte de seu parceiro conjugal, ou seja,

O fato de a mulher ser lobolada pode deixá-la, de alguma forma, com a sensação de propriedade ou ‘objeto’ privado do marido, podendo comprometer a sua autonomia como esposa e como mulher, e colocá-la numa situação de submissão. De outra forma, pode levar o homem a se sentir no direito de impor sua masculinidade, como se se tratasse de proprietário dela, em virtude do “pagamento” efetuado pela sua família para tê-la como esposa (MATEUS, 2015, p. 46-47).

O que se depreende é que uma vez consagrado a união marital via lobolo, o homem encara a mulher como tendo a função de servi-lo para todos efeitos, mesmo que se trate de algo que não esteja de acordo com ela, pois como esposo ele julga-se no direito de fazer o que bem entende com ela. Aliás, depois do lobolo, “o marido adquire direitos sobre a esposa, sobre as suas atividades domésticas e agrícolas. Pode exigir-lhe obediência, respeito e colaboração na economia doméstica” (ANTUNAS, 2014, p. 329). Como se pode constatar, nas sociedades patriarcais, o homem é socialmente visto como poderoso e superior em relação a mulher, devendo, para tal, merecer respeito, obediência e um reconhecimento inquestionável. Apesar de existirem abordagens atuais tendentes a modificar

as relações de gênero, as mulheres ainda continuam sendo as mais afetadas por conta desta prática cultural que contradiz a noção de igualdade de direitos entre homens e mulheres. Aliás, “embora modificada, essa masculinidade permanece focada na produção do homem protagonista, cujo complemento é a mulher produtora de filhos, subordinada a uma matriz de viés patriarcal” (PASSADOR, 2013, p. 3).

Discussões contemporâneas e resultados da pesquisa

O que se depreende em torno das discussões contemporâneas é que muitos autores que escrevem sobre as práticas culturais adjacentes aos ritos de iniciação e ao lobolo são radicais de modo que não escrevem, por exemplo, como é que essas práticas funcionam em termos simbólicos e, como pesquisador, nesta discussão, encontro dois riscos: o primeiro, reside na deturpação do conteúdo do próprio texto, tendo em conta o que considero a respeito das práticas culturais versus o que os autores consideram sobre tais práticas. O segundo risco, reside na probabilidade de, enquanto pesquisador, ter uma visão sobre esse problema, de alguma forma influenciada por certos argumentos estereotipados das abordagens contemporâneas deste assunto. Ora, a visão dos autores é eminentemente ‘política’, ‘idealista’; uma visão ligada aos planos do Governo, do Estado que espelham ou horizontalizam combater e/ou eliminar práticas culturais que são consideradas responsáveis pela perpetuação da violência contra as mulheres, conforme considera a OMS (2002).

Ao nosso ver, não é possível combater as práticas culturais porque elas fazem parte da realidade social a que estão vinculadas. O que está em causa não são as práticas culturais, e sim os comportamentos suscitados dentro das práticas culturais que perigam a saúde e o bem-estar das pessoas. Eliminar ou combater as práticas culturais seria o mesmo que eliminar ou combater uma sociedade e, uma vez que as sociedades africanas, em particular moçambicana, é por excelência tradicional, ela rege-se por certos princípios, valores, e regras próprias. No entanto, ela pode ser modernizada, pós-modernizada e, por isso, não tem como escapar dessa visão, sendo que, seria quase impossível combatê-la, pois ela continua a manter alguns elementos basilares que a identificam como tal.

Estas discussões resultam de um confronto conflituoso óbvio, entre as práticas trazidas pela civilização Ocidental, com as práticas históricas e socio-culturalmente enraizadas na sociedade moçambicana, pois como forma de satisfazer o cumprimento das recomendações do CEDAW⁸(1993) e da Plataforma de Ação de Beijing (1995), por exemplo, os programas do governo moçambicano tiveram que introduzir políticas públicas que perspectivam a igualdade de gênero nos seus planos e políticas de desenvolvimento (Loforte, 2004, p. 1), como forma de compactuar as diretrizes Internacionais de combate à violência contra as mulheres, uma questão tão problemática do ponto de vista simbólico, na medida em que cria um conflito de identidade para o pesquisador que procura compreender a complexidade deste problema.

E, uma vez que, atualmente se depreende a multiplicação de discursos sobre o carácter fundamental da democratização das relações de gênero (Loforte, 2004), assiste-se, assim, um cenário em que tais mudanças não prestam atenção às questões tradicionais meramente simbólicas, se procurando, na verdade, ditar ou favorecer o aparecimento de “políticas menos centradas em grupos sociais específicos e mais voltadas para a observação de aspectos fundamentais que assegurem o desenvolvimento social como um todo em determinada região” (LOFORTE, 2004, p. 2), o que não se faz sentir de forma significativa nas relações de gênero, pois segundo esclarece essa autora, a ausência de um compromisso que tende a pautar pela transformação de determinados cenários sociais é um dos fatores responsáveis por esta situação.

Assim, discutir práticas culturais de perpetuação da violência contra as mulheres tendo em conta o cenário atual, torna-se imprescindível entender o conceito de gênero como uma construção social do que significa ser mulher ou ser homem na sociedade moçambicana, onde existem estruturas sociais que estabelecem práticas culturais da sua tradição que tendem a conservar certas ideologias defensivas, que legitimam posições e acessos diferenciados nas relações afetivo-conjugais entre homens e mulheres (LOFORTE, 2004). Pelo que, ao se formular e implementar políticas públicas de enfrentamento à violência, inspiradas nas orientações do Ocidente, é preciso

⁸ Comitê para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher

se ter em conta os comportamentos ou ensinamentos inculcados nos sujeitos sobre os modos de agir aceites nas relações entre homens e mulheres em relações afetivo-conjugais. Aliás, segundo essa autora, uma vez que a sociedade moçambicana é predominantemente patriarcalista, é necessário que se façam consultas, junto das comunidades, de modo a que os conteúdos das legislações e políticas públicas de enfrentamento à violência possam integrar o conhecimento e as práticas locais imbrincadas nas questões de equidade de género (LOFORTE, 2004).

Enquanto prática tradicional identitária da sociedade moçambicana, o lobolo se configura em um gesto de reconhecimento porque a mulher *lobolada* (casada tradicionalmente), vem de uma família onde ela nasceu e representou um investimento enorme sob ponto de vista da sua educação, da sua criação, da sua emancipação e todo o gesto quanto recebeu da sua família desde a sua nascença; por isso, como forma de não retirá-la da família como se estivesse a retirar um ‘animal qualquer’, as pessoas são ‘obrigadas’ a realizar um casamento tradicional, através de uma cerimônia na qual são invocados os antepassados, informando-os de que a sua parente está saindo da sua casa para outra família, para que estes possam se juntar aos ancestrais da família do noivo a fim de proteger o percurso matrimonial da noiva, de modo a que ela possa consolidar e construir um lar forte e poderoso. Nesses termos, concordamos com a ideia de Altuna (2014), ao referir que o lobolo é um acordo mantido não só entre os noivos, mas também entre as famílias a que os noivos estão vinculados.

Ao logo do trabalho, faz-se menção de a prática do lobolo se tratar de uma espécie de compra ou venda da mulher, uma espécie de mercantilização social. No entanto, o significado do valor ou dote feito no lobolo, atualmente funciona quando as pessoas pretendem se casar nos termos da tradição local e, quanto mais pura/virgem for a noiva, a tendência do dote tende a ser mais alto/caro e é realizado mediante entrega de cabeças de gado bovino, cabritos, ovelhas, entre outros materiais, exceto nas sociedades onde não há o hábito de criação de animais, que o dote é feito por meio de entrega de valores monetários/dinheiro. Nesses termos, o lobolo não significa compra de uma mulher, e, sim, o agradecimento do ponto de vista simbólico e material que o homem, através da sua família, entregam à família da noiva. Trata-se de um

reconhecimento de satisfação por parte da família do noivo por terem sido aceites em se juntar com a família da noiva; é um reconhecimento pelo fato de a família ter criado uma moça que depois se transformou em uma mulher que, por sua vez, vem para a família do noivo para engrandecer a sua família.

Ao nosso ver, a prática do lobolo representa um compromisso muito grande do ponto de vista simbólico e material que expressa que há uma vontade entre as partes, de construir um novo lar para que se possa manter a união e alargar agregado familiar. É um nobre reconhecimento feito à família da noiva e, por isso, quem não faz o lobolo, geralmente a sociedade se indigna. É como se a pessoa não tivesse uma boa educação, não conhecesse os ditames que regem aquela sociedade; é como se o homem não reconhecesse o valor da mulher. Aliás, associa-se à essa falta de reconhecimento o fator educação; ou seja, é como se a pessoa não tivesse educação e o menor respeito e consideração para com a família da moça com quem deseja se casar. Nesses termos, a sociedade se revolta com esse homem porque considera se tratar de um sujeito infiltrado que não compactua as regras da sociedade e, por conseguinte, não se identifica consigo próprio.

Até então, há famílias que, por exemplo, não aceitam fazer o funeral da sua filha caso ela tenha perecido morando com o marido, numa situação em que o marido não tenha feito o lobolo, o que significa que esta prática transcende para outros níveis de socialização da pessoa naquele grupo sociocultural. Por isso, quando se faz a análise de certas práticas culturais deve-se ter em conta uma teia de particularidades que as mantêm significativas para a sociedade. Aliás, os estudos contemporâneos referentes à essas práticas, se limitam a generalizações, com base em determinados elementos particulares que propiciam ambientes indesejados nos termos da lei. Se, por exemplo, uma determinada mulher é *lobolada* e, posteriormente, violentada no seu lar, pelo marido, geralmente o argumento que advém dessa ação/atitude incumbe-se ao fato de o homem ter agido assim por sentir-se no direito, pelo fato de ter pago certo dote para se casar com a mulher, o que não constitui a verdade, fazendo com que esse comportamento contribua para a discriminação desta prática cultural vigente na sociedade moçambicana. No entanto, trata-se de um comportamento particular de pessoas, o que não tem

a ver com o dote pago no lobolo. Esses casos refletem na educação que algumas pessoas têm de julgar que humilhar, espezinhar ou até mesmo bater as suas esposas é um direito ‘conferido/indigitado’ aquando da consagração do matrimônio/lobolo.

A produção literária que existe em Moçambique a respeito das questões culturais adjacentes ao lobolo, ao nosso ver, podem se considerar ‘pobres’, na medida em que analisam esta prática nos termos da lei, conduzindo as pessoas a pensar que o lobolo é uma espécie de venda, uma troca, que se pode equiparar a um comportamento mercantil de pessoas, o que não constitui a verdade porque não se pode confundir ou ser visto como uma ação de violação dos Direitos Humanos, expressa na Lei n.º 6/2008⁹ e sim, uma questão simbólica, de manutenção e de perpetuação de práticas culturais consideradas identitárias, vinculadas à certos contextos da sociedade moçambicana. Atualmente, o que se diz do lobolo é que não se trata de nenhuma venda e sim, um gesto de reconhecimento. O significado do lobolo acaba ficando deturpado, pois as leis inspiradas no modo de vida Ocidental, desprezam algumas formas de organização da estrutura social africana, ignorando, assim, alguns elementos peculiares do meio e do contexto local a que as práticas culturais se referem.

Considerações finais

As práticas culturais contribuem para o desencadeamento de várias formas de violência contra as mulheres, pois uma vez se tratando de questões carregadas de um carácter simbólico, os destinatários não têm como o rejeitar, porque é, na ótica de Bourdieu (1989), um poder invisível que é exercido em função de um sistema de dominação, o qual desenvolve instrumentos sutis dentro da cultura para a dominação, ou seja, quanto maior for o seu envolvimento ou submissão/sujeição à estas práticas culturais, maior é a sua alienação ou conscientização à dominação,

⁹ A Lei n.º 6/2008 de 9 de Julho - de prevenção e combate ao tráfico de pessoas, no seu Capítulo II, quanto aos crimes de tráfico de pessoas e dos crimes conexos, o Artigo 12 refere que “todo aquele que adoptar ou facilitar a adopção de pessoas com a finalidade de envolvimento na prostituição, exploração sexual e trabalho forçado, escravatura, servidão involuntária e servidão por dívidas, será punido” nos termos da lei e marcos de penalização instituídos em Moçambique. Disponível em: http://www.wlsa.org.mz/wp-content/uploads/2014/11/Lei_do_trafico.pdf > acessado no dia 06/Novembro/2016.

à violência porque o sujeito julga se tratar de algo normal e naturalizado.

Os ritos de iniciação e lobolo são *ethos*¹⁰ que se realizam em sucessivas etapas da vida ou estágio de desenvolvimento das mulheres nas regiões Centro e Norte, e Sul de Moçambique, respectivamente. Essas práticas complementam-se uma da outra, ou seja, embora no norte não seja comum a prática do lobolo, o que a mulher é ensinada nos ritos de iniciação, tem reflexo ou se faz sentir ao longo da sua vida conjugal. Pois, uma vez que no processo ritual a mulher é inculcada à se submeter ao homem aquando da consagração do matrimônio, já no lar, ela trata de materializar/operacionalizar o que lhe foi transmitido pela cultura aquando do ingresso nos ritos de iniciação. Aliás, há que se considerar ainda, segundo nos diz Buttelli (2008), que os ritos de iniciação - na medida em que são instrumentos de constituição da realidade social - apenas atuam na inculcação de uma ordem simbólica eminentemente masculina que se encontra em um nível de inconsciência, o que significa que não está presente nos discursos conscientes tanto de homens quanto de mulheres.

Assim, a violência contra a mulher resulta da reprodução e/ou manifestação do poder hegemônico que a cultura institui no homem enquanto ser legitimado para governar a mulher. Nos ritos de iniciação, tanto feminino quanto masculino, os indivíduos são iniciados e aprimoram posições e tarefas discriminatórias para cada sexo, o que dita a desigualdade de gênero, com incidência desastrosa para o lado da mulher. No lobolo a mulher encontra escassas possibilidades de denunciar a violência perpetuada pelo seu parceiro afetivo-conjugal, porque na medida em que ela é “lobolada”, a sociedade considera que a mulher é pertencente ao homem. No entanto, apesar de ‘obrigar’ a mulher, moral e fisicamente, a observar um comportamento reto/aceitável como forma de manter firme o compromisso e não pôr a família em causa, o lobolo tem a função de manter a estabilidade do casamento (ALTUNA, 2014, p. 331).

Assim, se algo tem que ser feito para se colmatar com a violência contra a mulher, então o principal alvo a que se deve observar são os modos comportamentais

¹⁰ *Ethos* corresponde a um conjunto de valores sociais que dão a cada cultura o seu carácter próprio [...] refere-se às características predominantes, às atitudes e sentimentos de um povo, ou etnia, que marcam a totalidade (BONNET, 2002).

patentes nas práticas culturais da sociedade que balizam as relações sociais. Aliás, concordamos com os ideais de Passador (2013, p. 5), ao referir que, “a cultura e a tradição são produzidas e podem ser modificadas historicamente por homens e mulheres que são sujeitos da cultura”. Segundo esse autor, a violência de gênero é gerada a partir das construções históricas e socioculturais das pessoas que, mudando seu modo de atuação, podem superar as violências e desigualdades que oprimem as mulheres.

Tanto os ritos de iniciação quanto o lobolo são práticas culturais que colocam a mulher propensa à violência e, por isso, a sociedade deve praticá-las sem abdicar ou colocar em descrédito os direitos fundamentais da mulher. Aliás, enquanto práticas tradicionais da cultura moçambicana, os ritos de iniciação e o lobolo são os veículos para o confinamento e/ou aprisionamento da mulher a um perfil que lhe coloca desprovida de reclamar sobre a violação dos seus direitos enquanto ser humano ou da denúncia de infração desses direitos.

Referências bibliográficas

- ALTUNA, PE. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu*. 2.^a ed. Portugal: Paulinas Editora - Águeda, 2014.
- ARTUR, José; MEJIA, Margarita. *Coragem e impunidade: Denúncia e tratamento da violência doméstica contra as mulheres em Moçambique*. 2.^a ed. Maputo: WLSA Moçambique, 2012.
- ARTUR, Maria José; MEJIA, Margarita (Orgs.). *Reconstruindo vidas: estratégias de mulheres sobreviventes de violência doméstica*. Maputo: WLSA Moçambique, 2006.
- ARTHUR, Maria José. *Pesquisa sobre os direitos humanos das mulheres: perspectivas teóricas e de ação*. Os direitos não se Oferecem. Conquistam-se. In: *Outras Vozes* n.º 2. Maputo, Fevereiro de 2003.
- ASSEMBLEIA DA REEPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. *Lei 29/2009 – sobre a violência doméstica praticada contra a mulher*. Maputo-Moçambique: Fórum Mulher, 2009.
- AZEVEDO, Lucínio. *Moçambique: com os mirage sul-africanos a 4 minutos*. São Paulo: Global Editora, 1980.
- BONNET, João Alberto de Sá e. *Ethos local e Currículo Oficial. A educação autóctone tradicional Macua e o Ensino Básico em Moçambique*. 2002. Tese de Doutorado (Educação/Currículo). PUC-SP, São Paulo, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11.^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil; 1989.
- BUTTELLI, Filipe Gustavo Koch. *Ritos e Igualdade de gênero: uma análise da potencialidade de construção de (des) igualdade de gênero nos ritos*. Belo Horizonte: Horizonte, v. 6, n. 12, p.127-143, jun. 2008.
- CHAU, Roberto da Costa Joaquim. *Ritos de Iniciação como espaçostempos de produção de conhecimentos: narrativas e diálogos em Nampula – Moçambique*. 2015. 119f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- CHIZIANE, Paulina. *Balada de amor ao vento*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2007.
- FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de. *Balada de amor ao vento: as relações de gênero na ficção de Paulina Chiziane*. Mulemba. Rio de Janeiro, Revista científica ISSN 2176-381X - n.10, UFRJ, junho, 2014.
- JÚNIOR, Boia et al. *O que é saúde mental?* Lisboa: Escolar Editora, Cadernos de Ciências Sociais, 2014.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Editora UNB, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro Editora, 2007.
- MATEUS, Aniceto. *Representações Sociais de Mulheres sobre Violência Contra a Mulher nas Relações Conjugais na cidade de Maputo, Moçambique*. 2015. 169 f. Dissertação (mestrado em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- MISAU. *Manual para Atendimento Integrado às Vítimas de Violência de Gênero*. Maputo-Moçambique, Ministério da Saúde, Junho de 2012.
- LOFORTE, Ana Maria. *Políticas e estratégias para a igualdade de gênero: constrangimentos e ambiguidades*. Maputo: WLSA Moçambique. In: “Outras Vozes”, n° 8, Agosto de 2004.
- LOFORTE, Ana Maria. *Mulher, poder e tradição em Moçambique*. Maputo, In: “Outras Vozes”, n° 5, Novembro de 2003.
- OMS. Organização Mundial da Saúde. *Relatório mundial sobre violência e saúde*. Genebra; 2002.
- OSÓRIO, Conceição. *Os ritos de iniciação: Identidades femininas e masculinas e estruturas de poder*. Maputo: WLSA Moçambique, 2015.
- OSÓRIO, Conceição & MACUÁCUA, Ernesto. *Os Ritos de iniciação no contexto atual: ajustamentos, rupturas e*

confrontos. Construindo identidades de género. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

OSÓRIO, Conceição. *Género e Democracia: As eleições de 2009 em Moçambique*. Maputo: WLSA Moçambique, 2010.

OSÓRIO, Conceição. *Sociedade matrilinear em Nampula: estamos a falar do passado?* Maputo, In: “Outras Vozes”, nº 16, Agosto de 2006.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Masculinidades e construção social da violência*. Maputo, In: Outras Vozes, 43-44, Dezembro 2013.

PINHO, Maria Teresa Buonomo de. *Ideologia, educação e emancipação humana em Marx, Lukács e Mészáros*. UFS, 2013.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Brasília. Série Antropologia nº 334, 2003.

SILVA, Mariângela Benine Ramos. *Ritos, rituais e cerimônias e suas implicações políticas nas organizações contemporâneas*. Seminário sobre gestão de relacionamentos e opinião pública nas organizações. Disponível em: http://www.abrapcorp.org.br/anais2008/gt2_benine.pdf> acessado no dia 2/Agosto/2016.

DATA DE SUBMISSÃO: 11/10/2016

DATA DE ACEITE: 09/11/2016

Publicatio UEPG - Ciências Sociais Aplicadas

NORMAS EDITORIAIS PARA TRABALHOS

A- REGRAS GERAIS PARA PUBLICAÇÃO

A Revista PUBLICATIO – Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa aceita para publicação artigos inéditos de autores brasileiros e estrangeiros, resultantes de estudos teóricos, pesquisas, reflexões sobre práticas concretas, discussões, resenhas, traduções, entre outras.

- 1- Serão aceitos originais inéditos para serem submetidos à aprovação da Comissão Editorial ou dos Editores da própria revista.
- 2- À Comissão editorial se reserva o direito de introduzir alterações nos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da publicação, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores.
- 3- As opiniões emitidas pelos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade.
- 4- A revista classificará as colaborações de acordo com as seguintes seções:
- 5- Artigos, Relatos de Experiência, Resenha, Documento, Resumos de Teses e Dissertações, Dossiê. Todos os tipos de colaborações deverão ser acompanhados de RESUMO/Palavras-Chave e ABSTRACT/Keywords. Mínimo 15 laudas e máximo 25 laudas, com exceção de resenhas. abaixo).

- Normas de Apresentação de Resenhas:

Formato: digitados no editor de texto Microsoft Word; espaço 1,5; no máximo 5 laudas; ortografia oficial; Arial; tamanho 12; com margens direita e esquerda 3 cm e superior e inferior 2,5 cm. É obrigatório informar na primeira página do texto o título do livro e do autor.

- Normas Dossiê:

Os artigos deverão versar sobre um tema indicado pela Revista, que será publicado em um dos números da revista. As normas são as mesmas para os artigos.

B - PROCEDIMENTOS PARA APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

Todas as colaborações devem ser enviadas on line pelo Portal SEER. A fonte sugerida é Arial, tamanho 12. Para citação usar o tamanho 11. Deve-se observar, em ambos os casos, a ortografia oficial e conter, na primeira lauda do original, o título do trabalho (em Arial, fonte 12 e negrito);

Nota: A correção ortográfica é de responsabilidade de cada autor da área temática.

Após o envio do documento, o mesmo será transformado em formato PDF (Formato de Documento Portátil - Acrobat/Adobe).

Os trabalhos devem ser organizados em: Título (Português e Inglês), Resumo e Abstract (máximo de 150 palavras cada), Introdução, Referencial Teórico, Metodologia, Resultados e Discussão, Considerações Finais e Referências Bibliográficas. Depois do Resumo (Abstract) devem ser relacionadas as Palavras-chave (Keywords) que podem incluir palavras constantes no Título.

Destaca-se que o Título do trabalho, acompanhado de sua tradução, deve ser breve e suficientemente específico e descritivo, contendo as Palavras-chave que representem o conteúdo do texto.

Os Agradecimentos a auxílios recebidos para a elaboração do trabalho deverão ser mencionados no final do artigo.

Os Materiais gráficos deverão ser escaneados, sendo estritamente indispensáveis à clareza do texto. Se as ilustrações enviadas já tiverem sido publicadas, deve-se mencionar a fonte e a permissão para reprodução.

Os Quadros deverão ser acompanhados de Cabeçalho que permita compreender o significado dos dados reunidos, sem necessidade de referência ao texto.

No caso das Referências bibliográficas devem ser redigidas segundo as normas da ABNT, estando na ordem alfabética de autor/título, no final do trabalho. A exatidão e adequação das referências a trabalhos que tenham sido consultados e mencionados no texto do artigo são da responsabilidade do autor.

C - ITENS DE VERIFICAÇÃO PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao Editor".

- 1- Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word ou OpenOffice.
- 2- URLs para as referências foram informadas quando necessário.
- 3- O texto está em espaço simples; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento.
- 4- O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na seção Sobre a Revista.
- 5- A identificação de autoria do trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo desta forma o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em Assegurando a Avaliação Cega por Pares.

D - DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

a) Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da sua autoria e publicação inicial nesta revista.

b) Esta revista proporciona acesso público a todo o seu conteúdo, uma vez que isso permite uma maior visibilidade e alcance dos artigos e resenhas publicados. Para maiores informações sobre esta abordagem, visite [Public Knowledge](#)

Project, projeto que desenvolveu este sistema para melhorar a qualidade acadêmica e pública da pesquisa, distribuindo o OJS assim como outros softwares de apoio ao sistema de publicação de acesso público a fontes acadêmicas. Os nomes e endereços de e-mail neste site serão usados exclusivamente para os propósitos da revista, não estando disponíveis para outros fins.

E -POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.