

REVISTA GÊNERO NA AMAZÔNIA

Belém, n. 7-12, julho/dezembro, 2017



GEPEM – Grupo de Estudos e Pesquisa “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero

Coordenação

Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA)

Conselho Científico

Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA); Alda Britto da Motta (UFBA); Ana Alice Alcântara Costa (UFBA); Benedita Celeste de Moraes Pinto (UFPA); Cecília Sardenberg (UFBA); Celecina de Maria Sales (UFC); Cristina Donza Cancela (UFPA); Denise Machado Cardoso (UFPA); Eunice Ferreira dos Santos (UFPA); Gema Galgani Esmeraldo (UFC); Glória de Lourdes Rabay (UFPB); Hildete Araújo (UFF); Jorge Lyra (UFPE); Jussara Reis Prá (UFRGS); Iraildes Caldas Torres (UFAM); Luanna Tomaz de Souza (UFPA); Margarete Edul Lopes (UFAC); Maria Ângela D’Incao (UNESP); Maria Angelica Motta-Maués (UFPA); Maria Cristina Alves Maneschy (UFPA); Maria de Nazaré dos Santos Sarges (UFPA); Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA); María Rosal Nadales (Universidad de Córdoba/Espanha); Mercedes Arriaga Flórez (Universidad de Sevilla/Espanha); Scarleth Yone O’hara Arana (UFPA); Telma Amaral Gonçalves (UFPA).

REVISTA GÊNERO NA AMAZÔNIA

Belém, n. 7-12, julho/dezembro, 2017

Editoras

Maria Luzia Miranda Álvares é Professora Associada 3 (IFCH/UFPA); graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Planejamento do Desenvolvimento/NAEA e doutorado em Ciência Política/IUPERJ. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em estudos eleitorais e partidos políticos, participação política das mulheres e relações de gênero. É coordenadora do GEPEM/UFPA e coordenadora do Observatório Regional Norte da Lei Maria da Penha.

Eunice Ferreira dos Santos é Professora da Universidade Federal do Pará (UFPA); graduada em Letras; mestrado em Teoria Literária; doutorado em Letras (UFMG); vice-coordenadora do GEPEM e coordenadora do GT-Gênero, Arte/Literatura e Educação/GEPEM. Desenvolve pesquisa sobre a autoria feminina na história literária do Pará.

Maria Angelica Motta Maués é Professora associada 2 (IFCH/UFPA); graduada em História pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Antropologia Social/UnB; doutorado em Sociologia/IUPERJ. Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/PPGSA. Atua na área de antropologia, com ênfase em gênero, família, infância e identidade. Coordena a Linha de Pesquisa do GEPEM - Gênero, Identidade e Cultura.

Telma Amaral Gonçalves é graduada em Ciências Sociais/UFPA; mestrado em Antropologia/PPGCS/UFPA; doutorado em Ciências Sociais/PPGCS/UFPA. Professora Adjunto 4/UFPA, com experiência na área de Antropologia, atuando nos seguintes temas: gênero, casamento, conjugalidade, afetividade, sexualidade, namoro e diversidade sexual. Líder do grupo de estudos e pesquisas com crianças, infâncias e juventudes/JUERÊ. Coordena a linha de pesquisa Gênero, Corpos e Sexualidades – GEPEM/UFPA, ambos inscritos no GDP/CNPq.

Copyright ©-2012-2017/Gepem. Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9610/ 19.02.1998.

STAFF EDITORIAL

Edição

Maria Luzia Miranda Álvares
Eunice Ferreira dos Santos
Maria Angelica Motta-Maués
Telma Amaral Gonçalves

Web Designer

Leandro Machado de Sousa

Projeto Gráfico

Eunice Ferreira dos Santos

Formatação Eletrônica

Ana Carolina Álvares Branco

Capa (criação e arte)

André Stenico

Copidesque e Tradução

Ana Paula Alvares Costa (inglês)
Izabel Maria Silva (inglês)
Antônio Maldonado (espanhol)
Lilian Adriane Ribeiro (espanhol)

Revisão Técnica

Iraneide Silva
Ana Carolina Álvares Branco

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) (Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM.
- n. 7-12 (jul./dez., 2017). - Belém: GEPEM, 2017.

ISSN 2238-8184

1. Mulheres - Amazônia - Condições sociais - Periódicos.

CDD - 22. ed. 305.4209811

GEPEM

Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH - Altos).
Av. Augusto Corrêa, n.1 - Guamá - Belém/PA- 66075-110
Fone: (91)3201-8215.

E-mails: generonaamazonia@gmail.com; aninha.branco@hotmail.com;
luziamiranda@gmail.com; sandrafreitas@live.com

Sites: www.ufpa.br/projetogepem; www.jornaliaras.ufpa.br; www.generonaamazonia.ufpa.br

Blogs: www.gepemacontece.blogspot.com.br; www.observeregional-gepem.com

Sumário/Sumario/Contents

Dossiê/Dossier

APRESENTAÇÃO, 9

Mitos: pilares que sustentam o patriarcado na perspectiva de Simone de Beauvoir, 15

Mitos: pilares que sostienen el patriarcado, en la perspectiva de Simone de Beauvoir

Myths: the pillars that sustain patriarchy according to Simone de Beauvoir's perspective

Ivonete Pinheiro

Maria Luzia Miranda Álvares

“Sou Livre”: narrativas e representações de mulheres em Belém do Pará (século XIX), 25

“Soy Libre”: narrativas y representaciones de mujeres en Belém de Pará (siglo XIX)

“I am Free”: narratives and representations of women in Belém of Pará (19th century)

Franciane Gama Lacerda

“Todo Dia Ela Diz pra Eu Não Me Afastar”: relacionamentos em dinâmicas de deslocamento, 35

“Todo Día Ella Dice que Yo No Me Aleje”: relaciones en dinámicas de desplazamiento

“Every Day She Says I Don't Get Away”: dynamic displacement relationships

Audrei Vieira Alencar

Hip Hop Feminino e o Feminismo como Resistência da Juventude em Belém, 43

Hip Hop Femenino y el Feminismo como Resistencia de la Juventud en Belém

Female Hip-Hop and Feminism as a Movement of Resistance of the Youth in Belém

Leila Leite

Denise Machado Cardoso

Mulheres Benzedeadoras em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa, 51

Mujeres Curanderas en Belém (PA): relaciones de género y trayectoria religiosa

Female Faith Healers in Belém (PA): gender relations and religious history

Iracema Silva Costa

Práticas de Cura em Belém: gênero e saúde circunscritos no universo da revista Pará-Médico (século XX), 63

Prácticas de Cura en Belém: género y salud circunscritos en el universo de la revista Pará-Médico (siglo XX)

Healing Practices in Belém, the Capital City of Pará, in the Brazilian Amazon Region: gender and health described in the Pará-Medical journal universe in the 21st century

Elainne Cristina Mesquita

Identidade de Gênero: mandingas, malícias e o jogo de poder nas rodas de capoeira paraense, 73

Identidad de Género: mandingas, malicias y el juego de poder en las ruedas de capoeira paraenses

Gender Identity: mandinga, malice and the game of power in the capoeira rings in Pará

Maria Zeneide Gomes da Silva

O Feminino na Formação Intelectual Negra Amazônica, 85

El Femenino en la Formación Intelectual Negra Amazónica

The Role Played by Women in the Intellectual Formation of the Black Brazilian Amazon

Luiz Augusto Pinheiro Leal

Representação Social do Gênero Masculino e suas Implicações na Sexualidade de Pacientes com Paraplegia, 97

La Representación Social del Género Masculino y sus Implicaciones en la Sexualidad de Pacientes con Paraplejia

The Social Representation of the Male Gender and its Implications the Sexuality of Patients with Paraplegia

Brena Maués de Souza Santos

Ana Maria Vasconcelos Silva

Violência contra a mulher, quem mete a colher? Trajetórias de lutas das mulheres da Vila da Barca, Belém (PA), 109

Violencia Contra la Mujer. ¿Quién Mete la Nariz?: trayectorias de luchas de las mujeres de la Villa de la Barca, Belém (PA)

Violence Against Women, Who Would Interfere? – trajectories of women's struggles in Vila da Barca, in Belém (PA)

Simone Nonato Miranda

Os Direitos Sexuais e Reprodutivos como Modo de Desconstrução da Cultura do Estupro, 123

*Derechos Sexuales y Reproductivos como una Forma de Deconstrucción de la Cultura de la Violación
Sexual and Reproductive Rights as a Way of Deconstruction of the Rape Culture*

Evelyn Lima de Andrade

Atendimento Humanizado às Mulheres em Situação de Violência: a percepção das mulheres atendidas na DEAM/Parintins, Amazonas, 135

Humaniza la Asistencia a Mujeres en Situación de Violencia: la percepción de las mujeres se reunieron en la DEAM/Parintins, Amazonas

Humanized Assistance to Women in Situation of Violence: the perception of women met in the DEAM/Parintins, Amazonas

Gisely Pereira Tavares

Michele Barbosa Rodrigues

Milena Fernandes Barroso

Nayara Moura Silva Vieira

Vanessa Rodrigues de Sousa

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, 147

DOSSIÊ: GEPEM/UFPA 20 Anos – Mulheres, Gênero, Histórias e Saberes

APRESENTAÇÃO

O Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero-GEPEM/UFPA completou 20 anos de atividades em agosto de 2014. Procurando estimular projetos de pesquisa, ensino e extensão de docentes e discentes que trabalhavam com a questão da mulher, avançou para as teorias de gênero incluindo vários marcadores sociais. Aglutinou pesquisadoras/es das diversas áreas do conhecimento das Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas, da Saúde, Literatura, Educação entre outras, tanto da UFPA quanto de diversas instituições universitárias e ONGs de movimentos de mulheres do Pará. Criou, também, uma sistemática quinzenal de estudos teóricos favorecidos por suas linhas de pesquisa, reunindo expositoras/es e participantes das diversas universidades paraenses.

Nesses vinte anos de presença no âmbito acadêmico e na sociedade de modo mais amplo, o GEPEM construiu uma rede de estudos de gênero na Amazônia, contribuindo para o crescimento da produção de conhecimentos, saberes, práticas e linguagens promovendo a inclusão de discussões sobre masculinidades, sexualidades, relações homoafetivas e trans e minorias sociais, conforme os caminhos do relevante debate nesses aspectos da diversidade. Ao longo desse período de atuação, manteve um fluxo permanente de atividades no formato de palestras, cursos, seminários, pesquisas e encontros nacionais e internacionais, bem como discussões específicas relativas ao meio ambiente regional e sobre as inquietações mais recentes da sociedade em torno do monitoramento à aplicação de dispositivos legais em favor das mulheres, que resultaram de uma agenda política importante dos movimentos sociais. Em 2008 implementou o Observatório Regional de Monitoramento da Maria da Penha, integrado ao OBSERVE – consórcio criado pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher – NEIM/Universidade Federal da Bahia. O GEPEM/UFPA faz parte do Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq e tem garantido uma ampla integração e apoio a outros grupos de estudos de gênero, sendo também parceiro do ativismo dos movimentos de mulheres e de instituições públicas.

Presentemente, a perspectiva de estudos sobre a diversidade social e cultural interroga nossas pesquisas e eventos promovendo um diálogo entre diferentes abordagens, o que ocasiona por sua vez, interpretações e significados diversos, com possibilidades de análise variadas. Vale ressaltar que todas estas atividades estão integradas às unidades acadêmicas da graduação e pós-graduação das Ciências Humanas/UFPA.

O Simpósio GEPEM/UFPA - 20 Anos: Mulheres, Gênero, Histórias e Saberes objetivou avaliar um tempo de presença desse grupo na comunidade acadêmica e em suas atividades para além dos muros institucionais. A programação constou de mesas redondas, palestras, depoimentos pessoais de docentes e bolsistas do grupo, no período de 24 a 26 de setembro de 2014. A apresentação de trabalhos favoreceu a seleção de nove artigos da linha de pesquisa Gênero, Identidade e Cultura, e de três artigos da linha Gênero, Saúde e Violência, submetidos às normas de publicação da revista e constituindo este dossiê em dois tópicos: **Identidade e cultura: mitos, narrativas, histórias de vida e saberes** e **Violência doméstica, direitos sexuais e reprodutivos e práticas de saúde humanizadas**.

Identidade e cultura: mitos, narrativas, histórias de vida e saberes

Considerando a abrangência temática, os artigos deste item aportam, sob a ótica metodológica, em ensaios, em resultados de pesquisa de dados primários, em pesquisa histórica com preservação de registro de eventos e realizações passadas, com contribuições teóricas que favorecem as evidências sobre o processo de promoção cultural da hierarquia nas relações de gênero e que se estabelecem nos parâmetros da desigualdade. Há uma associação transversal entre eles apontando a ideia de circulação das diferenças.

Numa revisão sobre as várias teorias que tendem a apontar o processo de representação das mulheres dimensionando-as ao modelo estruturado com base num sistema patriarcal, o enfoque de Ivonete Pinheiro e Maria Luzia Miranda Álvares – **Mitos: Pilares que Sustentam o Patriarcado na Perspectiva de Simone de Beauvoir** – extraiu, de parte da leitura de “O Segundo Sexo” (1970), a exposição e análise que essa autora elaborou sobre os códigos e leis reproduzidos socialmente e que se tornaram mitos. O que pensar desse controle numa sociedade em que o imaginário social é utilizado como instrumento para garantir a dominância hierárquica das relações entre os gêneros? É com esse olhar que Beauvoir nos leva a ver o modo sutil como o sistema social estabeleceu suas leis e costumes, criando imagens femininas abstratas incorporadas a esse imaginário social.

Franciane Gama Lacerda, em **“Sou Livre”: Narrativas e Representações de Mulheres em Belém do Pará (Século XIX)**, apresenta a “construção de algumas narrativas e representações acerca de mulheres que viveram em Belém (PA) no século XIX”, cujas experiências cotidianas foram registradas por homens, evidenciando temas como beleza, fidelidade, casamento, família, liberdade. Nesse aspecto, o texto revela-se exemplar na avaliação que a autora faz na repercussão que esses assuntos configuram por esse olhar masculino sobre as práticas femininas. Esboça-se, também, o que poucos pesquisadores apontam: “permitem entender muito do que essas mulheres pensavam de si mesmas e os sentidos que deram às suas vidas.”

Utilizando-se da metodologia de observação e entrevistas semiestruturadas entre interlocutores do nordeste paraense, Baixo Tocantins e norte e sul do Pará, Audrei Vieira Alencar procurou compreender no processo do casamento heterossexual, a necessidade da mulher de um dos parceiros se afastar em longos períodos de deslocamento do seu lugar de moradia devido “a necessidade de estudar em outro município fora daquele em que reside.”. O texto **“Todo dia ela diz pra eu não me afastar”: relacionamentos em dinâmicas de deslocamento** aponta para intercorrências típicas de cobranças como ciúme, brigas, mal-estar por pré-julgamentos entre o casal que precisa garantir seus estudos fora da sua localidade de moradia e também entre os próprios amigos. Por outro lado, esse deslocamento, com significativo sofrimento para a maioria dos entrevistados, tende a elaborar outra argumentação para as mulheres, como a de se sentirem com maior liberdade e livres da pressão dos serviços domésticos. Estar fora do “status quo” do lar propicia um tempo de reconhecimento entre os dois tempos dessa vivência no casamento.

O estudo apresentado por Leila Leite e Denise Machado Cardoso sobre a participação e organização feminina e feminista do *Movimento Hip Hop Feminino* (H2F) em Belém, sob o título **Hip Hop Feminino e o feminismo como resistência da juventude em Belém**, aponta para a gênese da formação do movimento e o diferencial entre homens e mulheres nesse processo. A questão-chave da discussão é avaliar a importância do feminismo como forma de resistência “das meninas que produzem e pensam o *hip hop* em Belém.”. A pesquisa priorizou a metodologia qualitativa com

entrevistas informais entre as meninas do movimento, com o foco centrando-se em Mana Josy, que é *Mc*, e em Cely, que é grafiteira. Trata-se de uma abordagem pioneira sobre a subjacência feminista num campo artístico pouco explorado pelos estudos no Pará.

O foco em torno da personificação de mulheres como agentes de cura através da prática da “benzeção”, articula as variáveis gênero, religião e cultura ao campo religioso urbano belenense. **Mulheres Benzedoras em Belém (PA): Relações de Gênero e Trajetória Religiosa**, de Iracema Silva Costa, é um texto etnográfico sobre três mulheres benzedoras que atuam na cidade de Belém (PA). Despojadas de instituições religiosas, as práticas são apresentadas como o ofício que essas mulheres tendem a exercer em seus espaços sociais incorporando representações e percepções sobre as fórmulas que se integraram em suas histórias de vida, algumas, aliás, num passado familiar tradicional.

Se as benzedoras buscam a cura para as pessoas adoecidas, Elaine Cristina Mesquita, em seu estudo **“Práticas de cura em Belém: gênero e saúde circunscritos no universo da Revista Pará-Médico (Século XX)”**, tende a tratar do outro lado da questão, ou seja, sobre práticas de saúde com aportes da ciência médica aplicadas às mulheres adoecidas. A análise usou recursos de uma revista científica que publicava artigos de pesquisa médica onde a autora encontrou evidências de métodos implantados, medicamentos administrados e exames modernos experienciados em mulheres acometidas de certas doenças da época. Artigos publicados nessa revista apontaram para ações curativas por vezes experimentais e incipientes aplicadas sobre certos males femininos evidenciando relações de poder do saber médico em detrimento dos saberes populares, criando campos das “tensões relacionais de gênero”.

O contraditório entre saberes profanos (benzeção) e saberes científicos (prática médica) é demonstrativo de representações sociais disparens na cultura que distingue os padrões de comportamento de um povo, de um grupo social. Tradições e valores favorecem o lugar desses saberes muitas vezes difundidos sem a necessária importância requerida pelo processo criativo. Nesse aspecto, o texto de Maria Zeneide Gomes da Silva, **Identidade de Gênero: Mandingas, Malícias e o Jogo de Poder nas Rodas de Capoeira Paraense**, dialoga com um tipo de saber popular - a capoeira - transitando pelas relações hierarquizadas de gênero, a diversidade étnica e o processo histórico que aponta a figura feminina paraense nessa manifestação cultural afro-brasileira representando um aspecto da resistência negra.

A presença feminina negra na produção de conhecimento e definição de identidade racial se torna a referência maior do artigo **O Feminino na Formação Intelectual Negra Amazônica**, de Luiz Augusto Pinheiro Leal, que extrai da obra de três intelectuais amazônidas a força significativa de elementos que marcaram Bruno de Menezes, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir. O autor aponta elementos em comum além do fato de todos serem negros e sentirem-se engajados pela liberdade de culto e pela forte produção intelectual. Uma referência feminina negra marca, contudo, o aspecto do despertar identitário para a questão da racialidade em cada um. As mães, sempre elas. Bruno de Menezes dedica seu livro *Boi-bumbá*, à sua falecida mãe Balbina, apontando as inúmeras facetas culturais que circularam em sua infância pelas mãos dela; Nunes Pereira reverencia duas mulheres presentes em sua vida desde seu nascimento à sua formação espiritual; e Dalcídio Jurandir circula com sua personagem Amélia em grande parte de sua obra literária, revelando a presença de sua mãe Margarida. O tecer deste inventário da presença feminina na vida dos três escritores paraenses revela-se significativo neste texto haja vista o teor da análise do autor em reconhecer que como

mulheres negras numa época tão marcada pelas relações convencionais traçaram profundamente a memória familiar de três expoentes da literatura paraense.

No Brasil, embora haja pesquisas tendo como foco pessoas deficientes, como a da Organização Mundial da Saúde (World Report on Disability - 2011), o Relatório de Pesquisa de Opinião Pública Nacional - Condições de vida das pessoas com deficiência no Brasil (DataSENADO, 2011), a que foi realizada em abril e maio de 2011, pela empresa i.Consultoria: “Pessoas com Deficiência: expectativas e percepções sobre o mercado de trabalho”, essa área ainda se ressentiu de maiores resultados no espaço acadêmico. O texto **Representação social do gênero masculino e suas implicações na sexualidade de pacientes com paraplegia**, de Brenna Maués de Souza Santos e Ana Maria Vasconcelos Silva, vem numa direção importante por incluir em seus estudos a situação da sexualidade de deficientes em paraplegia. Favorecendo-se do tratamento teórico sobre representação social e numa abordagem qualitativa, as autoras visualizaram em três casos, o formato do perfil e a percepção desses portadores de deficiência e a maneira de lidarem com a situação.

Gênero, violência doméstica, direitos sexuais e reprodutivos e práticas de saúde humanizadas

Desde o início dos anos 1980, no Brasil, a área temática dos estudos sobre a violência contra as mulheres expandiu mundialmente a literatura sobre o assunto, constituindo-se objetivamente numa perspectiva de visibilizar as ocorrências por vezes camufladas em “modos de ser” das relações de gênero.

A violência tem enfoques variados e se instala num âmbito onde o constrangimento físico ou moral estabelece as formas de submissão e poder sobre outrem, obrigando-o à sua vontade. “As descobertas desse campo de estudos implicam a imersão em várias áreas de conhecimento não só o das Ciências Humanas, mas das Ciências da Saúde, Ciências da Comunicação e de todas aquelas áreas que favorecem o reconhecimento da importância de tratar do princípio norteador dos direitos humanos.” (cf. Álvares, *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 5, jan./jun., 2014). O aspecto da política de visibilidade da situação de violência contra as mulheres com denúncias para os fatos possibilitou a escolha de três artigos apresentados no Simpósio 20 Anos do Gepem para fazerem parte deste dossiê.

Sob a bandeira da política de visibilidade, Simone Nonato Miranda analisa aspectos preventivos, como a educação, para o combate à violência, em mulheres provedoras da família. O texto **Violência contra a mulher, quem mete a colher? Trajetórias de lutas das mulheres da Vila da Barca, Belém (PA)** foi produto de uma pesquisa qualitativa em que a autora utilizou entrevistas estruturadas e análise de conteúdo para avaliar em que medida “Alice e Bela se reconhecem como sujeitos ativos no processo de enfrentamento à violência, recusando-se a assumir a posição de vítimas.”. Nesse processo, elas avaliam a situação vivenciada e admitem que se encontram num ciclo de violência nem sempre fácil de romper, embora resistam, lutem e em certas vezes revidem à agressão do parceiro.

O aspecto da violência doméstica contra as mulheres tende a ser mais evidente quando os casos se tornam materializados em atos praticados contra a integridade física ou psicológica desse gênero. Dessa forma, o estupro se manifesta pelo uso intencional da força física contra outrem, nesse caso, contra as mulheres. Pouco é tratado, entretanto, sobre a cultura do estupro, um ato invasivo

e tendente à perspectiva da normalidade de atitudes sobre gênero e sexualidade. Esta cultura opera de múltiplos ângulos e sedimenta comportamentos sexistas que se reproduzem constantemente. Supondo que as áreas do Direito e da Saúde sobre sexualidade e reprodução tendem a “organizar uma maneira de desconstruir o enraizamento de muitos preconceitos e violências de gênero que acontecem todos os dias” fortalecendo a cultura do estupro, Evelyn Lima De Andrade, no texto **Os Direitos Sexuais e Reprodutivos como Modo de Desconstrução da Cultura do Estupro**, recorre a uma bibliografia específica procurando aportes para analisar a misoginia e conclui que “essa cultura liga-se intimamente ao padrão machista e patriarcal da nossa sociedade.”

Em estado crítico ao serem atingidas pelas garras da violência doméstica, as mulheres aportam nas delegacias específicas, para denunciar o agressor com exigência da aplicação das medidas protetivas, e nas clínicas médicas, para o acolhimento e atendimento aos traumas vivenciados. Para uma avaliação do formato desse processo, o texto **Atendimento humanizado às mulheres em situação de violência: a percepção das mulheres atendidas na DEAM/Parintins, Amazonas**, de Gisely Pereira Tavares, Michele Barbosa Rodrigues, Milena Fernandes Barroso, Nayara Moura Silva Vieira e Vanessa Rodrigues de Sousa, usando a metodologia qualitativa, com roteiro estruturado de entrevistas aplicado aos profissionais da delegacia e às usuárias dos serviços, analisa se esse atendimento está assegurando as providências necessárias para o bem estar das mulheres vítimas de violência, constitutivo dos seus direitos. O resultado reflete um aspecto que tem marcado as pesquisas sobre essa questão.

Neste dossiê, as discussões apresentadas envolvem estudos recentes de temas candentes da área das Ciências Humanas e Sociais e refletem a necessidade de permanência na exposição que se evidencia sobre os micro poderes que definem os saberes e a cultura e, em certa medida, constroem o *status quo* feminino sob a égide de uma representação social demarcatória de desempenhos que invisibilizam a valorização das mulheres enquanto participantes de um sistema social democrático. Mas se o imaginário social usa os instrumentos de dominação hierarquizadas das relações de gênero, as mulheres criam suas ações de empoderamento e avançam em busca de direitos e de cidadania.

Belém/PA (Amazônia/Brasil), outubro, 2017.

Maria Luzia Miranda Álvares
Coordenadora do GEPEM/UFPA

Mitos: pilares que sustentam o patriarcado na perspectiva de Simone de Beauvoir

Mitos: pilares que sostienen el patriarcado, en la perspectiva de Simone de Beauvoir

Myths: the pillars that sustain patriarchy according to Simone de Beauvoir's perspective

Ivonete Pinheiro

Maria Luzia Miranda Álvares

Resumo: este estudo alinha-se ao exposto por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, tendo como principal objetivo identificar os mitos que estruturam e fomentam as bases do patriarcado, até os dias atuais, colaborando para construir a representação da mulher como sujeito social secundário nos vários âmbitos da sociedade. A autora identifica os motivos pelos quais os homens julgaram útil estabelecer seus códigos e suas leis sobre este gênero, mantendo-o sob a sua dependência. Evidencia-se ainda o modo como os mitos justificam as desigualdades entre os sexos e se fundamentam para manter o modelo patriarcal dinâmico, utilizando o imaginário social para se afirmar como categoria dominante, considerando a resistência temporal dos mitos, que sofrem lentas modificações. Através deles e de forma sutil, os homens estabeleceram suas leis e costumes, criando imagens que se incorporam ao imaginário social. Este trabalho consiste em uma análise dos dois volumes da obra *O Segundo Sexo*, trazendo à tona a sua relevância para os estudos de gênero. Após a publicação da obra, o feminismo garantiu várias conquistas, e muito do que Beauvoir escreveu permanece atual.

Palavras-chave: Gênero. Simone de Beauvoir. Mitos. Feminismo. Patriarcado.

Resumen: este estudio se alinea con el expuesto por Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, tiene como principal objetivo identificar los mitos que estructuran y fomentan las bases del patriarcado, hasta la actualidad, colaborando para construir la representación de la mujer como sujeto social secundario en distintos ámbitos de la sociedad. La autora identifica los motivos que los hombres juzgaron útiles para establecer sus códigos y sus leyes sobre este género, manteniéndolos bajo su dependencia. También se evidencia el modo como los mitos justifican las desigualdades entre los sexos y se fundamentan para mantener el modelo patriarcal dinámico, utilizando el imaginario social para afirmarse como categoría dominante, considerando la resistencia temporal de los mitos, que sufren lentas modificaciones. A través de ellos y de manera sutil, los hombres establecieron sus leyes y costumbres, crearon imágenes que se incorporaron al imaginario social. Este trabajo consiste en el análisis de los dos tomos de la obra *El Segundo Sexo*, trayendo a la luz su relevancia para los estudios de género. Tras la publicación de su obra, al feminismo le garantizó muchas conquistas, y muchos de los escritos de Beauvoir permanecieron actuales.

Palabras clave: Género. Simone de Beauvoir. Mitos. Feminismo. Patriarcado.

Abstract: this study aligns itself with Simone de Beauvoir's ideas put forward in *The Second Sex*. Its main purpose is to identify the myths that have structured and fostered patriarchy and that have helped build the representation of women as secondary social subjects in the different spheres of society up to present days. The author identified the reasons why men deemed necessary to establish their codes and laws regarding the female gender to keep it under their domain. It seeks to establish how the myths are used to justify the inequalities of the sexes and sustain the dynamic patriarchal model. It also seeks to establish how patriarchy makes use of social imagery to maintain itself as the dominant system considering that myths stand the test of time and, thus, undergo slow changes. In a subtle way, men established their customs and laws through myths and created images that have been incorporated into social imagery. This paper provides an analysis of the two volumes of *The Second Sex* and stresses their relevance to gender studies. Many feminist achievements followed the publication of *The Second Sex* and much of what Simone de Beauvoir wrote then displays a continued relevance until nowadays.

Keywords: Gender. Simone de Beauvoir. Myths. Feminism. Patriarchy.

Ivonete Pinheiro – graduanda do Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará. Bolsista PIBIC/UFPA. Associada do GEPEM/UFPA. E-mail: ivonetepinheiro21@gmail.com

Maria Luzia Miranda Álvares – doutora em Ciência Política/IUPERJ. Docente da Faculdade de Ciências Sociais/IFCH/UFPA. Coordenadora do GEPEM (Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre mulheres e relações de gênero). E-mail: luziamiranda@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo é uma contribuição aos estudos de gênero, ao evidenciar os mitos ou representações coletivas que sustentam e justificam as diferenças nas relações entre homens e mulheres. Usualmente, estas relações são previamente reguladas a partir e em benefício do gênero masculino, por meio da construção da imagem simbólica da mulher, como a de um ser humano “outro”. Neste sentido, o artigo se alinha ao exposto por Simone de Beauvoir no livro “O Segundo Sexo”, tendo como principal objetivo identificar os mitos que estruturam e fomentam – até nossos dias – as bases do patriarcado, colaborando, assim, para construir a representação das mulheres como sujeito social secundário nos vários âmbitos da sociedade.

O livro “O segundo sexo”, de Simone de Beauvoir, surge num contexto pós-Segunda Guerra Mundial, e de forma inesperada, pois tratava da condição feminina, uma questão que as pessoas preferiam considerar já resolvida. Ao abordar um assunto que praticamente ninguém pesquisava, a iniciativa da filósofa foi considerada ousada, pois lançou luzes sobre uma nova temática à época, e sob a perspectiva feminina. O estudo expunha as ideias de Beauvoir sobre temas polêmicos, como questões ligadas à independência feminina e o papel da mulher na sociedade. Ao questionar o casamento como instituição, a maternidade como destino obrigatório e denunciar a opressão sobre a condição feminina, o livro “O segundo sexo” tornou-se um dos pilares da luta feminista. Por efeito, Beauvoir sofreu preconceitos e difamação no meio intelectual, sendo acusada de não ter ideias próprias e copiar os pensamentos de Jean-Paul Sartre¹. Ainda assim, deu prosseguimento aos seus estudos.

¹ Refiro-me ao seu companheiro, filósofo Jean Paul Sartre, um dos pioneiros nos estudos sobre o existencialismo, com quem manteve um relacionamento por mais de 40 anos.

O uso desses conceitos estabelecem as estratégias das representações de dominação: transformar a mulher em algo diferente do humano, mantê-la na condição de Outro, convencê-la de que esse é seu destino aprisionando-a na posição de passividade para evitar sua resistência contra quem a oprime.

Em cada página dos dois volumes do “Segundo Sexo”, Simone de Beauvoir dedica-se a revelar como a imagem da mulher foi sendo construída e representada ao longo dos séculos. Nessa representação, a mulher simboliza a beleza, a pureza, a perfeição, o bem, a virtude, o amor maternal, a “natureza” acolhedora e benévola. Beauvoir observa, contudo, que essas dimensões simbólicas não passam de construções sociais. E esses conceitos sustentam e estabelecem as estratégias de dominação masculina, no sentido de transformar a mulher em um ser que difere da própria condição humana, mantê-la na condição de “outro” e convencê-la a assumir esse papel, o que resultou no aprisionamento da mulher na posição de passividade para evitar a sua resistência contra quem a oprimia.

Nesta perspectiva analítica da obra de Simone de Beauvoir, este artigo apresenta-se como uma contribuição aos estudos de gênero, no sentido de evidenciar em que se sustentam as diferenças entre os sexos e em que estas se apoiam para justificar as desigualdades nas relações de gênero, e de que modo o homem se beneficia pelo fato de a mulher não se inteirar de sua condição, sendo assim construída a sua imagem como o Outro. Este enfoque consiste em compreender a posição que a mulher assume nas construções sociais reproduzidas no decorrer da história, com ênfase nos mitos construídos em torno do universo feminino, que estão presentes de forma marcante nas sociedades desde os tempos mais remotos, sobrevivem ao tempo ou evoluem lentamente e vêm se

perpetuando na atualidade no sentido de legitimar a representação da mulher como sujeito secundário nos vários âmbitos da sociedade.

1. Apreensão do conceito de mito

Para Simone de Beauvoir, o conceito de mito reveste-se de complexidade:

“[...] Ele não se deixa apanhar nem cercar, habita as consciências sem nunca prostrar-se diante delas como um objeto imóvel [...]” (Beauvoir, 1970, p.181)

Os mitos ultrapassam os limites do tempo e do espaço. Manifestam-se de maneira singular na mente de cada pessoa, conforme o contexto histórico-social da comunidade na qual estão inseridos. Aparentam muitas vezes inércia, pois se alteram tão lentamente que as mudanças são praticamente imperceptíveis. Tal condição os torna ainda mais complexos, quando se leva em consideração que sua transmissão ocorre de forma oral, de uma geração para outra. Desta maneira, o mito se mantém no cotidiano de forma sutil e com aparência agradável, influenciando diretamente na construção individual de cada sujeito. Na visão de Mircea Eliade (1972), os mitos são um ingrediente vital para a civilização humana. Longe de se constituírem em uma fabulação, eles são uma realidade viva e abstrata, que integra o processo de socialização do sujeito.

A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto da alimentação ou casamento; quanto o trabalho; a educação, a arte ou a sabedoria [...] (ELIADE, 1972, p.13).

Segundo o pesquisador, o mito é tão fluído e contraditório, a ponto de confundir-se; e, ao mesmo tempo, à luz e às trevas, podendo ser a salvadora da humanidade e a arrastar para perdição.

2. Eva, maldição que se perpetua

Este mito constrói em torno da mulher uma imagem negativa, definindo-a como traiçoeira e mentirosa. Não obstante, permanece vivo, pois o cristianismo não permite que ele morra ou enfraqueça, já que a bíblia explica a submissão da mulher como um dos castigos consequentes do pecado original por ela cometido.

“[...] Multiplicarei grandemente a dor da tua conceição; em dor darás a luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará [...]” (BÍBLIA, Cap. 3)².

Segundo a Bíblia, Eva não foi criada especificamente para adorar a Deus, mas para fazer companhia a Adão, que se sentia só. Dessa forma, o seu destino se resumiu a salvar o homem da solidão, e nele teve o seu início e seu fim, diferente do destino de Adão, que era o de servir a Deus. Porquanto, no mito da criação a mulher se apresenta como uma presa privilegiada. Ela deve ocupar o lugar de esposa submissa, que busca se adequar ao seu destino inevitável. Eva é o símbolo da traição e do pecado, pois foi responsável pela expulsão do casal do Éden, e também da mulher falsa e traiçoeira, pois traiu a Deus e induziu seu esposo a fazer o mesmo. Nesta representação, o mito de Eva revela uma das faces que a visão religiosa judaico-cristã atribui à mulher e que a persegue há séculos, sendo reforçado pela família. Por efeito, este mito vem sendo utilizado para

² Cf. Gênesis 3:16 In: <http://bibliapor-tugues.com/jfa/genesis/3.htm>

impedir a mulher de realizar seus anseios pessoais e serve de justificativa para proibir o sexo feminino de desempenhar cargos sacerdotais. Portanto, Eva representa a mulher como sendo o lado obscuro do ser humano, a tentação, os desejos da carne e o pecado do sexo. Por estes motivos, os homens devem afastar quaisquer possibilidades de progresso individual ou social das mulheres.

3. O mito de Maria

Maria, que aceitou a sua sina sem contestação, é a mais elevada representação cristã da mulher. A partir da propagação do cristianismo, este mito ganhou força através da igreja católica, da família e perdura até hoje. Na perspectiva deste mito, o sexo feminino deve permanecer sempre obediente e dócil para obter a salvação no plano espiritual. Para tanto, a mulher teria como função principal a procriação e estaria destinada a desempenhar - por excelência e durante toda a vida - o papel de filha, esposa e mãe.

Assim, a concepção mítica de Maria decorre do consenso genérico do instinto maternal, que seria inerente a toda mulher. Encerra ainda um conceito de maternidade imaculada, construído a partir da concepção assexuada do nascimento de Jesus, atribuindo à condição feminina de Maria um *status* de perfeição inatingível às outras mulheres.

Como as representações coletivas e, entre outros, os tipos sociais definem-se geralmente por pares de termos opostos, a ambivalência parecerá uma propriedade intrínseca do Eterno Feminino. A mãe santa tem como correlativo a madrasta cruel; a moça angélica, a virgem perversa: por isso ora se dirá que a Mãe é igual à Vida, ora que é igual à Morte, que toda virgem é puro espírito ou carne votada ao diabo [...] (BEAUVOIR, 1970, p. 298).

Os mitos de Maria e de Eva exemplificam a ambivalência que cerca a representação religiosa do sexo feminino ao longo dos séculos. Estes mitos moldam uma percepção social antagônica, pois rebaixam a mulher ao nível mais desprezível e a elevam ao nível da pureza e santidade. Assim, a mulher é apresentada tanto como luz e quanto a mais temível treva. Através do mito de Maria, a igreja concede à mulher a possibilidade de sair da condição pecaminosa por ser descendente de Eva.

Vejamos o que diz Santo Irineu sobre as duas personagens:

A desobediência de Eva foi causa da morte para ela própria e para toda a humanidade. Apesar de Maria também ter tido um marido escolhido para si, sendo apesar disso virgem, pela sua obediência ela foi a causa da salvação para si própria e para toda humanidade [...] o nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria (MONTEIRO et al., 2013, p. 38).

Destarte, a possibilidade de a mulher sair da condição pecaminosa foi concedida através de um modelo idealizado da mulher como a figura da mãe, esposa e virgem. Assim, ao enfatizar a maternidade e a virgindade esse discurso determina quais os papéis socialmente desejáveis para a mulher. A pregação da virgindade como atributo essencial à figura feminina não se limita ao ato sexual ou aos órgãos sexuais, e inclui os desejos, os pensamentos e a aparência feminina. Em razão disso, a mulher deve esconder qualquer sentimento em relação à sexualidade, privando-se do prazer, por ser vergonhoso senti-lo, visto que a sua função é satisfazer os desejos carnis do seu esposo. Essa simbologia da virgindade está associada não só à pureza espiritual feminina, mas à visibilidade dessa pureza.

4. O mito da feminilidade

Em troca de sua liberdade, presentearam-na com os tesouros falazes de sua ‘feminilidade’. Balzac descreveu muito bem essa manobra quando aconselhou ao homem que a tratasse como escrava, persuadindo-a de que é rainha [...]. (BEAUVOIR, 1967, p. 486).

A feminilidade começa ser incentivada na mulher desde a infância. Quando criança, a menina passa a levar certa vantagem no que diz respeito à atenção dos pais em relação aos filhos, pois é mais mimada e tratada com carinho, sendo permitido o coquetismo, pois ela deve despertar a admiração pelo seu comportamento e aparência. Por outro lado, ao menino é imposta a independência prematura, visto que ele não deve solicitar ou receber carinhos. Trata-se do único momento de desprestígio do sexo masculino em relação ao feminino. Todavia, esta condição de inferioridade é logo superada, pois os adultos o convencem de que esta submissão decorre justamente da superioridade inerente ao gênero masculino: “Nós somos homens, deixemos isso para as mulheres” [...] (BEAUVOIR, 1967, p. 13).

Outra característica percebida ainda na infância refere-se à imposição do papel da mulher quanto à sua vocação e à conduta a ser assumida com a sua inserção no “mundo feminino”. Desde cedo, ensinam-lhe as tarefas domésticas, a cuidar dos irmãos mais novos, entregam-na aos cuidados de outras mulheres e lhe orientam na arte de seduzir e no recato, ditando-lhe as regras de comportamento. Beauvoir afirma que, não raro, algumas mães impõem essas regras às filhas, como uma forma de punição, seja por terem sido induzidas a desempenhar um papel social pré-determinado, seja por serem impedidas de exercer a sua própria feminilidade.

Em *O Segundo Sexo* Beauvoir descreve algumas normas e instruções repassadas às jovens, principalmente pelas mães, preparando-as para o que lhes reserva o destino, num futuro próximo: o casamento. Para ser socialmente aceita, é preciso que a menina assuma uma postura dócil, impotente, fútil e passiva. Elas devem saber se pentear e usar penteados sapatos e roupas incômodas, mesmo a contragosto, além de dominar a arte da sedução, mas de forma sutil, sem transparecê-la, pois este papel seria dos homens. No caso de possuírem capital social, capacidade intelectual; habilidades práticas e conhecimentos etc.; elas não devem transparecer estas qualidades, de forma a incutir nos homens a impressão de estarem sempre numa posição superior. Por fim e acima de tudo, a moça deve compreender e aceitar que o seu futuro está inevitavelmente associado ao sexo masculino. Apesar dessas imposições, Beauvoir afirma que o casamento é uma “carreira” tão honrosa e cansativa quanto tantas outras carreiras profissionais, no entanto, possibilita a ascensão social e a realização sexual da mulher.

Quando adulta, a mulher deve esperar passivamente até ser escolhida e cortejada, a iniciativa não deve ser sua, pois os homens não valorizam as mulheres com grande capital social, cultas e aptas a se comportar em pé de igualdade com eles. Por mais que seja dotada desses atributos, ela deve transparecer o contrário para agradá-lo, de forma que se sinta superior. Assim, ser feminina é mostrar-se impotente, passiva, fútil e dócil.

A filósofa ressalta ainda o “mistério feminino”, que seria próprio à natureza da mulher e estaria enraizado no coração dos homens. Beauvoir resume este “mistério”, como uma alegoria simbólica à qual se atribui uma “existência”; e cuja definição ou tradução extrapola o campo da linguagem. Ou seja, o “mistério feminino” teria significados que transcendem a compreensão e fogem ao entendimento do ser humano. Tal concepção permitiria ao homem omitir a sua ignorância

em relação à condição da mulher. Ao mesmo tempo, o “mistério feminino” afasta a possibilidade de uma análise crítica sobre o papel secundário reservado ao gênero feminino na sociedade. Neste contexto, o homem passa a conceituar e a “enxergar” a mulher como um ser complexo, “complicado”. Em decorrência, quando o “mistério feminino” é assimilado de forma consensual por homens e mulheres, manifesta-se o mito da feminilidade.

Beauvoir evidencia que a utilização do mito da feminilidade tem o propósito de estereotipar o comportamento da mulher. Segundo ela, a construção deste mito se origina durante a infância, quando se concede ao menino a liberdade de descobrir o ambiente externo que o rodeia. A ele é permitido brincar, correr e até mesmo usar de violência para enfrentar outros meninos. Em contrapartida, o espaço destinado à circulação da menina é restrito ao ambiente doméstico e aos externos que lhes são permitidos. Este cenário seria adequado ao comportamento passivo inerente à condição biológica de ser mulher. Contudo, Beauvoir afirma que a passividade feminina resulta concretamente das construções impostas pela sociedade, que, por sua vez, são reforçadas pelo sistema educacional e pela família. Trata-se de construções que, em última análise, refletem os valores masculinos.

Na visão da autora, o mito da feminilidade seria imposto à menina de forma sutil e silenciosa, por meio de atividades lúdicas, desde que não estimulasse rivalidade entre elas e os meninos. Para tanto, as meninas são induzidas a brincar com miniaturas de utensílios domésticos, replicando, assim, as funções que deverão desempenhar quando adultas. Dentre os brinquedos, a boneca desempenharia um papel determinante para a interiorização do mito da feminilidade. Por se tratar de um objeto inanimado, a boneca expressa concretamente a passividade feminina. Além disso, a boneca pode ser a representação de uma criança, despertando assim o “instinto materno”, ou de uma moça, incentivando a menina a se preocupar desde cedo com a aparência pessoal. Neste aspecto, a mulher “necessita” aprender que para agradar aos homens e à sociedade – seja menina, jovem ou adulta – ela precisa ser bonita, à semelhança de uma boneca.

5. Os mitos são fortes o suficiente para vencer o tempo

Os mitos estão intrinsecamente ligados à história das sociedades humanas e constituem a essência cultural de um povo. O mito tem funções específicas e abrangentes, de acordo com o contexto histórico e sociocultural, podendo ser usado para explicar um fenômeno considerado sobrenatural ou para justificar a condição secundária da mulher na sociedade. Quanto às relações de gênero, os mitos vêm sendo utilizados com o fim de divinizar ou demonizar a mulher. Em ambos os casos, esta é compelida a cumprir o “seu destino”. Entretanto, com relação ao sexo masculino, os mitos assumem funções distintas e diversificadas. Afinal, os mitos são criados pelos homens e usados em seu benefício, visto que são reverenciados como heróis, príncipes, deuses, que transcendem a condição humana.

Na atualidade, grande parte dos mitos referentes à mulher caiu por terra, seja por descrédito ou em decorrência das transformações socioculturais. Entretanto, em pleno século XXI, ainda há vestígios de mitos ancestrais relativos ao gênero feminino, a despeito das reformulações periódicas ou mutações, alguns mitos subsistem ao tempo e manifestam-se de forma singular nas sociedades em que se delineiam. Mesmo sob nova configuração, esses mitos servem de justificativa e empecilho para a inserção e participação efetiva da mulher em vários campos da sociedade, servindo, inclusive, para inibir funções biofisiológicas que regem o seu próprio corpo, visto que a menstruação, a virgindade e a masturbação se mantêm como “tabus”. Geralmente esses temas são abordados

de modo superficial e inadequado, seja na esfera educacional ou familiar. Em suma, a permanência desses mitos impede que a mulher “experimente” as sensações e desejos do seu corpo, obstrui a realização sexual feminina e reforça o papel social que a mulher é obrigada a desempenhar.

Diante disso, o feminismo adota como uma de suas premissas afirmar a igualdade entre o homem e a mulher em termos de capacidade produtiva e no usufruto dos direitos civis. Por efeito, opõem-se às representações sociais, costumes, instituições e parâmetros que renegam esses princípios igualitários. O feminismo é um movimento de caráter reivindicatório e de resistência organizado por mulheres cientes do papel secundário que tem sido reservado ao gênero feminino e que se propõem a mudar esta conjuntura.

O feminismo vem se reafirmando como um dos movimentos sociais que se situam no campo emancipatório desde sua primeira expressão, na França, em 1789, quando as mulheres organizadas em praça pública queimaram seus reclames e denunciaram a história e a si próprias ao questionamento à ordem estabelecida reivindicando a igualdade e ao afirmarem a liberdade [...] (CISNE, 2008, p. 70).

Apesar das conquistas que o feminismo garantiu às mulheres, elas ainda encontram dificuldades de se afirmar na condição de sujeito autônomo. No geral, destacam-se as regras e convenções impostas à mulher, que se apresentam como um empecilho ao seu crescimento pessoal e profissional, pois, em muitos casos, acumula múltiplas funções como mãe, esposa, dona de casa e profissional. Estas restrições reforçam o sistema patriarcal, confinando as mulheres ao espaço determinado pelas construções sociais engendradas pelas normas e reproduzidas ao longo da história.

A despeito disso, as conquistas obtidas pelas mulheres, a partir de meados do século XX são evidentes. Prova disso é a inserção feminina em esferas da sociedade antes restritas aos homens. Em decorrência desta inserção, surgiu a interpretação errônea de que as mulheres teriam conquistado todos os espaços pelo qual lutavam, e esta suposta “estabilidade” tornaria desnecessária a luta em prol da ampliação dos direitos e da emancipação da mulher. Na realidade, essa aparente “estabilidade” advém das próprias conquistas profissionais e, conseqüentemente, da independência financeira, que permitem o acesso a bens de consumo que podem dar a impressão de que as mulheres estão mais preocupadas em seguir um padrão de beleza para se tornarem socialmente aceitas. Ao contrário, essa nova postura se reflete na autoestima, nos cuidados da saúde e do corpo, antes invisibilizado, na melhoria da qualidade de vida, inclusive como forma de resistência e de fortalecimento da luta contra a opressão historicamente imposta, que continua presente e se manifesta de diversas formas na sociedade atual, evidenciando, sobretudo, o que se define como patriarcado contemporâneo.

Atualmente, o conceito de patriarcado é muito questionado devido sua inflexibilidade se comparado ao conceito de relações de gênero. Lia Zanotta (2000) discute este conceito:

Porque o uso exclusivo de ‘patriarcado’ parece conter já, de uma só vez, todo conjunto de relações: como são é porque são. Trata-se de um sistema ou forma de dominação que, ao ser (re) conhecido já (tudo) explica: a desigualdade de gêneros (ZANOTTA, 2000, p. 3).

Um dos grandes questionamentos sobre ao termo patriarcado consiste também na omissão ou não inclusão de outras relações de gênero além da heterossexual. Apesar deste termo se

apresentar como restritivo e que não atende aos propósitos dos estudos sobre as relações entre os sexos, podemos afirmar que existe um “patriarcado contemporâneo”, e que este se encontra imerso nas mudanças ocorridas ao longo dos anos, decorrentes da luta pela emancipação do sexo feminino e pelo reconhecimento de outras formas de relacionamento entre os gêneros. Os mitos se apresentam como um empecilho que insiste em trazer ao presente obstáculos que já deveriam ter sido superados.

Na atualidade, os estudos sobre relações de gênero pautam-se em análises e fontes teóricas fundamentadas no conceito de gênero, por ser mais abrangente, desconsiderando o conceito de patriarcado. Segundo Zanotta (2000):

Gênero é uma categoria engendrada para se referir ao caráter fundante da construção cultural das diferenças sexuais, a tal ponto de que as definições sociais das diferenças sexuais é que são interpretadas a partir das definições culturais de gênero. (ZANOTTA, 2000, p)

A despeito das novas definições nas questões de gênero, podemos inferir que as relações patriarcais ainda se evidenciam na sociedade contemporânea, apresentando novas características e sob diversas formas, visto que são alimentadas pelos mitos que, por sua vez, permanecem vivos graças ao espaço que lhes é dado no campo social, e pela sua força simbólica tanto na consciência individual quanto em segmentos sociais específicos e no senso comum, que permeiam as múltiplas dimensões da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O predomínio milenar do patriarcado advém das origens da propriedade privada, ao transformar a mulher em um objeto, sob a qual passou a exercer uma relação de domínio e posse. Ao impor a negação da subjetividade feminina, o homem se afirmou como sexo dominante. Para garantir tal condição, estendeu o seu predomínio através da religião e da família. A partir destas instituições, o patriarcado agravou a situação do sexo feminino violentamente, por vários séculos.

A replicação desse processo inicia na infância, momento em que o patriarcado começa a se instalar na consciência de indivíduos de ambos os sexos, de forma a delinear o seu próprio futuro. Assim, princípios do patriarcado são assimilados de tal forma a ponto de dificultar a sua desconstrução, pois o indivíduo o incorpora como um traço sociocultural. A internalização das normas do patriarcado se faz de maneira explícita e implícita, através dos educadores, da família e da sociedade em geral. Desse modo, as representações sociais e os mitos que o fundamentam se tornam “essenciais” na socialização de ambos os sexos, principalmente do feminino. Neste processo, as noções de liberdade e independência, por exemplo, passam a ter conotações diferenciadas e específicas, no que diz respeito aos meninos e às meninas. É um equívoco afirmar que tais diferenciações se estabelecem em função das características físicas e biológicas, referentes ao sexo masculino e feminino. As distinções são impostas de modo deliberado e intencional, de modo a garantir a prevalência do patriarcado.

Entre as formas de imposição, desde a infância o menino é convencido de sua superioridade em relação à menina, por estímulos sociais que o prestigiam, insuflam o seu orgulho e fomentam a sua virilidade. Com esses artifícios, o homem é obrigado a adotar os padrões impostos, ou seja, para legitimar a opressão do patriarcado, o homem torna-se uma vítima dele. Por conseguinte,

para buscar a igualdade entre os gêneros, faz-se necessário compreender o papel do oprimido e do opressor, pois ambos são frutos de um mesmo processo histórico de dominação do patriarcado.

O sistema patriarcal se estabelece no meio social e se utiliza dos mitos para se auto afirmar e garantir a sua perenidade. Eles são a maneira mais eficaz de justificar essa ideologia, e contribuem de forma e decisiva para construção da noção do que é ser homem ou mulher. Foi se utilizando de mitos como o de Maria, Eva, da feminilidade que foram atribuídas várias faces à mulher.

A discussão sobre a libertação do sexo feminino em relação ao patriarcado deve incluir inevitavelmente uma análise sobre os mitos que moldaram as relações de gênero e aprisionaram a mulher a uma condição secundária. Criados pelos homens e para seu próprio benefício, os mitos vêm sustentando o elemento masculino na privilegiada posição hierárquica de chefe e como um elemento social indispensável. Assim, não há a possibilidade de superar o sistema patriarcal sem desmistificar a imagem da mulher. Trata-se de um processo lento, pois envolve o enfrentamento de costumes que resistem ao tempo, atravessando gerações e se manifestando de forma singular em cada sujeito e em vários contextos.

Apesar do hiato temporal que nos separa da época de elaboração da obra “Segundo Sexo”, as ideias de Simone de Beauvoir se mantêm vivas e atuais na sociedade contemporânea. A mudança na condição social da mulher é custosa, mas não impossível. Prova disso se evidencia na evolução sociocultural feminina verificada nas últimas décadas. A criação de leis garantindo e ampliando os direitos da mulher permitiu o acesso feminino em esferas antes restritas aos homens. Entretanto, estas conquistas na esfera legal e institucional não são suficientes. É necessário trabalhar para mudar a mentalidade de homens e mulheres. Somente assim a liberdade tomará seu lugar e haverá, de fato, justiça social.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, de Simone. *O segundo sexo*. 1. Fatos e Mitos. 4 Edição. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: DIFEL, 1970.

BEAUVOIR, de Simone. *O segundo sexo*. 2. A experiência vivida. 2 Edição. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: DIFEL, 1967.

CISNE, Mirla; GURGEL, Telma. *Feminismo, Estado e políticas públicas: desafios em tempos neoliberais para a autonomia das mulheres*. Ser Social, Brasília, DF, v.10, n. 22, jan.jun., 2008.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva. 1972.

MACHADO, Zanotta Lia. *Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?* Brasília, DF, 2000.

MONTEIRO, et ali. *A visão da mulher na Antropologia: mitos criação de crenças em relação à gravidez*. Viseu: Escola Superior de Enfermagem, 2006.

“Sou Livre”: narrativas e representações de mulheres em Belém do Pará (século XIX)

“Soy Libre”: narrativas y representaciones de mujeres en Belém de Pará (siglo XIX)

“I am Free”: narratives and representations of women in Belém of Pará (19th century)

Franciane Gama Lacerda

Resumo: o artigo discute a construção de algumas narrativas e representações acerca de mulheres que viveram em Belém (PA) no século XIX, e que por motivos diversos tiveram registradas as suas experiências cotidianas em textos escritos. Tais registros revelam significados dados a temas diversos como beleza, fidelidade, casamento, família, liberdade. A investigação em torno dessas fontes permitiu entender que, se de um lado esses textos, escritos por homens, revelam um olhar masculino acerca das práticas femininas, de outro, estes mesmos registros também permitem entender muito do que essas mulheres pensavam de si mesmas e os sentidos que deram às suas vidas.

Palavras-chave: Memórias. Gênero. Pará. Século XIX e XX.

Resumen: el artículo discute la construcción de algunas narrativas y representaciones acerca de mujeres que vivieron en Belém (PA) en el siglo XIX, y que por diversos motivos han registrado sus experiencias diarias en textos escritos. Tales registros revelan significados sobre diversos temas como: belleza, fidelidad, matrimonio, familia, libertad, etc. La investigación de esas fuentes permitió entender que, si por un lado esos textos, escritos por hombres, revelan una mirada masculina acerca de las prácticas femeninas, de otro, estos mismos registros también permiten entender mucho lo que esas mujeres pensaban de ellas mismas y del sentido que dieron a sus vidas.

Palabras clave: Memorias. Género. Pará. Siglos XIX y XX.

ABSTRACT: the papers discusses the construction of some narratives and representations about women who lived in Belém (PA) in the nineteenth century and who for various reasons were recorded in texts written their everyday experiences. Such records reveal meanings given to topics such as beauty, loyalty, marriage, family, freedom. Research into these sources enabled us to understand that on the one hand such texts, written by men, reveal a masculine look about women’s practices, on the other hand these same records also allow us to understand much of what the women studied thought of himself and the senses that gave his own life.

Keywords: Memories. Genre. Para. Century XIX and XX.

INTRODUÇÃO

Ao estudar o processo migratório de cearenses que se deslocaram para o estado do Pará entre 1889 e 1916 (LACERDA, 2010), bem como as crônicas do português Antonio Lopes Mendes¹, que empreendeu uma viagem pelo Brasil entre 1882 e 1883, tive acesso a um número expressivo de narrativas construídas sobre as atitudes e modos de vida – e até mesmo da morte – de mulheres que viveram ou estiveram no estado do Pará por motivos distintos e em circunstâncias diversas.

Essas narrativas, notadamente escritas por homens, se de um lado evidenciam um ideário acerca do papel social das mulheres; de outro, omitem o que as próprias mulheres pensavam de si mesmas. À época, era comum o registro da presença feminina em meio a viagens rumo ao Pará ou

¹ O estudo acerca dos escritos de Antonio Lopes Mendes faz parte da pesquisa que realizo na Faculdade de História da UFPA, por meio do projeto “Cartas escritas da América: Antonio Lopes Mendes, a Sociedade de Geografia de Lisboa e a Amazônia (1882-1892)”.

pelo interior da Amazônia, quase sempre em busca de uma vida melhor. Não raro, essas mulheres viajavam sozinhas ou como responsáveis por extensas famílias, declarando-se solteiras, casadas ou viúvas. Igualmente, a história de vida e de morte de duas mulheres – Maria Barbara e Severa Romana –, traz à tona interpretações acerca destes temas e da representação social da mulher na Belém dos séculos XIX e XX.

Se essas mulheres não deixaram registros escritos sobre as suas experiências, muitos homens o fizeram, mesmo que nem sempre fosse o seu foco de interesse. Se esses registros indiretos permitem entender o que muitas vezes se esperava dos comportamentos femininos pela ótica masculina, esses mesmos registros podem revelar também a postura das mulheres aqui tratadas diante das alegrias e agruras de seu cotidiano, bem como os sentidos que estas atribuíram à sua vida no passado. Nesse texto, abordamos a temática e procedemos à análise dessas narrativas em dois tópicos: 1) Viagens e liberdade; 2) Memórias de vida e morte.

1. Viagens e liberdade

Em viagem pelo Brasil, entre 1882 e 1883, Antonio Lopes Mendes (TURAZZI, 2014), português, membro da *Sociedade de Geografia de Lisboa*, ao passar pelo porto de Fortaleza, Ceará, rumo à Amazônia, referia-se a duas “escravas fugitivas”, a uma “mulatinha” chamada Zulmira e a uma “simpática tapuia” chamada Moema como “enigmáticas criaturas”, capazes de “fornecer assunto para meia dúzia de romances e vários poemas heroico-cômicos”. (MENDES, 1894, p. 504). Mesmo que de forma superficial, o relato do cronista denota as possíveis agruras enfrentadas por mulheres em meio a um vapor, com destino à Província do Grão-Pará. De fato, menciona em seu relato os gritos e risadas dessas mulheres ao tentar equilibrar-se em uma jangada, e “que a menor falta de equilíbrio” deixavam-se “arrebatar pelas águas” em busca de suas “liberdades” (Ibid., p. 506). Segundo o cronista, eram escravas “foragidas” chegando ao Ceará, porque naquela Província, como enfatizava, desde 1881, os escravos estavam na “posse plena de sua liberdade e no convívio dos povos civilizados” (Ibid., p. 504).

Com base nesses relatos, percebe-se um paradoxo entre o seu discurso e diversas situações que Lopes Mendes vivenciou ao longo de sua estadia no Brasil. Ao mesmo tempo em que demonstrava certa comoção e sensibilidade em relação à situação daquelas mulheres, referindo-se a como “tímidas e delicadas filhas de Eva”, ele mantinha relações de amizade, por exemplo, com o Visconde de Santa Elias, Presidente da Praça do Comércio do Pará, (*Diário de Belém*, 7/09/1882, p. 2) conhecido senhor de escravos da capital paraense. De fato, período da Viagem de Antonio

Lopes Mendes pelo Brasil, entre 1882 e 1883, o referido Visconde publicou vários anúncios na imprensa paraense em busca de escravos fugidos de sua chácara. Exemplo disso é um anúncio no jornal *Diário de Belém* (20/05/1882, p.1), em busca da “pretinha Júlia de 13 anos de idade”, de “cor meio fula”, que usava um “vestido de chita parda” e outro de um escravo² de nome Silvério, que também se achava “em fuga” (*Diário de Belém*, 02/07/1882, p.1).

Os indícios das relações estabelecidas por Antonio Lopes Mendes no Pará nos levam a refletir sobre o quanto as concepções acerca do comportamento feminino e dos caminhos traçados pelas mulheres naquele contexto eram complexas, à mediada que envolviam diversas interpretações do que seria a liberdade e igualmente feminina, e o sentido dado à ideia de civilização, tão cara a um membro da *Sociedade de Geografia de Lisboa* de finais do século XIX.

Ao que parece, Antonio Lopes Mendes olhou com certa sensibilidade para outras mulheres durante a sua viagem ao Pará. Modelar. Exemplo disso é a descrição de uma maranhense chamada Maria Gomes Lafeur. Em 1883, Maria Gomes Lafeur embarcara em um vapor em São Luís, junto com outros cearenses que vinham “tentar fortuna no Pará e Alto Amazonas” (MENDES, 1894, p.521). Naquele contexto, eram frequentes esses deslocamentos de pessoas rumo à Amazônia, que se intensificaram em virtude do crescimento dos negócios da borracha, por certo incentivo à agricultura no Pará e por uma grande seca que assolara o Ceará em 1877. Lopes Mendes sabia disso, pois demonstrava interesse em se inteirar da política local por onde passava. Apesar disso, não foram os migrantes cearenses que lhe chamaram a atenção, mas sim a maranhense Maria, possivelmente pela forma diferenciada com que ela se portava no vapor que singrava rumo ao porto de Belém, e igualmente pela graciosidade da “sedutora mocinha” de 22 anos, que “tinha uma cintura de vespa” e se vestia com “gosto e elegância”, conforme a descrição do cronista (Idem).

Para além da aparência, o que parecia chamar a atenção de Lopes Mendes e de outros passageiros era o fato de que Maria, pelos menos ao que se refere aos padrões de comportamento de sua época, “quando pegava o violão” e cantava versos em que afirmava ser “livre”, dizendo “matar os pesares” da vida com os sons do seu violão. E completava: “Que vida, que eu sei viver? Não se vive assim nos céus” (Idem). De fato, o comportamento de Maria é bastante singular para aquele contexto. Segundo Cunha (1986, p. 144), dentre os comportamentos considerados transgressores e associados à imagem de uma mulher degenerada e, conseqüentemente, pensados como loucura, era o de “viajar só”. Entretanto, Maria não é descrita como louca, nem como alguém de comportamento degenerado. Pelo contrário, conforme sugere o relato do viajante, ela é aceita e respeitada pelos passageiros do vapor.

Os versos que eram cantados por Maria, citados por Mendes, podem sugerir um pouco do que ela pensava sobre si mesma. Desse modo, se Maria não acreditasse na liberdade que tinha, mesmo que somente através de sua música, ela provavelmente não entoasse tal canção. Naquele contexto marcado pela presença masculina, Maria declarava em público que sabia viver. Talvez ela soubesse que encantava os homens com a sua presença, suas atitudes e sua música, mas também com a sua conversa. De fato, em um dos trechos Mendes descreve a conversa de Maria com um dos passageiros num momento de refeição no barco, dizendo “sorridente” que “tristezas não pagavam dívidas” e que o melhor era mesmo comerem e ainda dando “viva ao amor” (MENDES, 1894, p. 523).

Não podemos informar com maiores detalhes quem teria sido a jovem Maria Lafeur se não pelos escritos de Lopes Mendes. Entretanto, as impressões do viajante sobre essa mulher trazem à

tona pistas de como as relações tecidas entre homens e mulheres no século XIX devem ser compreendidas, para além de um ideal de mulher atrelado à figura paterna ou de um marido, e cercada de filhos. A história da “formosa Lafeur” (Ibid., 1894, p.523), como foi chamada por Mendes, nos revela, em parte, essa postura, mesmo que Maria sequer tenha existido, e seja somente fruto da imaginação do viajante.

Na verdade, a história de Maria Lafeur e das escravas fugidas de Fortaleza não parecem ter sido uma exceção nos deslocamentos de pessoas para a Amazônia no século XIX. Exemplos disso são os muitos pedidos de passagens feitos por mulheres que estavam no Ceará e desejavam seguir para Belém ou Manaus. Várias mulheres se diziam chefes de famílias extensas, pelas quais eram responsáveis (LACERDA, 2003, p. 305-320). Muitas chegavam à cidade de Belém, e logo partiam de trem para colônias agrícolas da Estrada de Ferro de Bragança, em busca de espaço para viverem melhor (LACERDA, 2010, p.322-323). Tais eventos nos indicam justamente uma expressiva presença feminina nos processos migratórios de cearenses para o estado do Pará, indo de encontro a uma historiografia que talvez tenha ressaltado, por exemplo, a ausência das mulheres na área de seringais do século XIX, (REIS, 1997).

2. Vida e morte³

Conforme evidenciei em estudo sobre os significados que migrantes cearenses deram à experiência migratória, deparei-me no jornal *Folha do Norte*, muito lido na capital paraense, com a história de duas mulheres que viveram em Belém em momentos diversos. Tratava-se de Severa Romana, maranhense assassinada em 1900, e Maria Bárbara, paraense, assassinada no início do século XIX, cuja história era publicada como memória em 1915. Ao lado disso, notícias veiculadas nesse jornal traziam quase que diariamente histórias de mulheres marcadas pela violência⁴. Essas evidências levaram-me a uma reflexão acerca de como a sociedade compreendia, à época, a violência sofrida pelas mulheres e como a imprensa representava tais eventos. Assim, a partir destas notícias me propus a entender as narrativas sobre a vida e a morte de Severa Romana e Maria Bárbara. A história dessas mulheres ocorreu em tempos distintos e teve como elo, a partir das construções da imprensa paraense, o martírio destas, em nome do “dever conjugal” (*Folha do Norte*, 5/07/1900, p.1).

O interesse em analisar as histórias de Severa Romana e de Maria Barbara deveu-se ao fato de que a memória de suas mortes fora evocada como forma de apontar padrões comportamentais a serem seguidos ou não pelas mulheres. Tal perspectiva nos remete ao pensamento de Le Goff, ao compreender a memória também como um instrumento de “poder”, sugerindo uma luta “pela dominação da recordação e da tradição” (LE GOFF, 1990, p. 476).

Assim, em julho de 1900, em Belém, acompanhou-se o noticiário sobre o assassinato da lavadeira Severa Romana, considerada pela imprensa uma “vítima de seu dever conjugal” (FOLHA DO NORTE, 5/07/1900, p. 1). Conforme registrado nos jornais e reproduzido na tradição oral,

³ Esta parte do texto é uma versão de trabalho publicado na Revista Cadernos Pagu em 2012. Cf. Lacerda (2012, p. 395-423).

⁴ Jornal *Folha do Norte* (10/07/1900, p. 2; 14/07/1900 p. 2; 15/07/1900, p. 2; 16/07/1900, p. 2; 21/07 1900, p. 2; 15/08 1900, p.2).

o crime teria como motivação o fato de o soldado Antônio Ferreira dos Santos ter se apaixonado por Severa Romana, de quem era hóspede, tentando seduzi-la. Como esta se recusava a relacionar-se com ele, depois de muitos assédios, na noite de dois de julho de 1900, o cabo Santos assassinou-a (Ibid., 4/07/1900, p. 2). Pelo fato de ter sido assassinada em sua própria casa, um articulista da *Folha do Norte* argumentara que, diante do martírio de Severa Romana, a mulher paraense

mostrava “ter nascido para o lar, sacrário das afeições santas, da felicidade” (Ibid., 8/07/1900, p. 1).

É justamente na luta por manter este lar, que Severa Romana passa a ser considerada santa, na medida em que se associam suas virtudes à sua pobreza, evidenciada pelo aspecto do seu domicílio. Ao mesmo tempo, o fato de ser lavadeira, coloca Severa entre mulheres que trabalhavam, muitas vezes, fora de casa. De fato, Antônio conhece Severa através do marido desta, que a indica para cuidar de suas roupas, visto que “lavava e engomava bem” (Ibid., 4/07/1900, p.2).

O ofício de lavadeira era muito comum em Belém, em geral realizado por mulheres, tinha papel fundamental na economia familiar. O dia de trabalho das lavadeiras começava “muito cedo”, por volta das 5h30 da manhã, conforme descrito na *Folha do Norte* em 1900, e uma vez “engolido o café”, as mulheres saíam pelas ruas com o “seu xarão cheio de vestidos e casacos, recolhendo-se à noite” (Ibid., 20/07/1900, p. 2). A tarefa de percorrer as ruas tanto para a entrega das roupas limpas como para o recebimento de roupas sujas, talvez explique as muitas caminhadas de Severa Romana pela cidade, usadas no depoimento de seu assassino como um atenuante de seus atos, insinuando que ela não parecia ser uma mulher reclusa ao seu lar. A faina cotidiana de Severa divulgada pela imprensa sugere que, por serem responsáveis pela economia doméstica, engendrando o sustento da família, as mulheres pobres mantinham uma estreita ligação entre a casa e a rua (DIAS, 1984). Assim, conforme assevera Michelle Perrot (1992, p. 221), a rua não era “apenas um corredor de circulação, mas também um meio de vida”.

Entre os dias 3 de julho e 13 de agosto de 1900, o jornal paraense *Folha do Norte*, deu destaque ao caso, construindo desde o primeiro momento uma imagem de Severa como uma verdadeira heroína, que apesar de sua pobreza, resistira aos assédios do soldado Antonio, lutando para não “manchar” a sua união conjugal. Tais elementos não eram necessariamente novos, quando se tratava de exaltar as virtudes de uma mulher dos grupos menos abastados. Modelar nesse sentido é o livro *Brasileiras Célebres*, de Joaquim Norberto de Souza Silva, publicado em 1862, no Rio de Janeiro, pela livraria Garnier. Esta obra, que trazia a lume uma “galeria de senhoras brasileiras” consideradas celebridades pelos seus “talentos e virtudes”, conforme atesta o editor ainda em 1861, era destinada “ao povo e adaptada às escolas”, e igualmente “aos mimos e aos prêmios que se oferecem à senhoras” (SILVA, 1862, p. V-VI).

Para este autor, é a fé trazida pela Coroa portuguesa e acolhida por mulheres como a mameluca Maria Bárbara que a move em “ações magnânimas”, merecendo, desse modo, uma página no referido livro de Norberto, a quem o autor chamou de a “mártir do amor conjugal” (SILVA, 1862, p. 54-62), sendo talvez esta a gênese das representações acerca de Severa Romana, também assim chamada anos mais tarde. Neste caso, a violência, a pobreza, o trabalho, a própria gravidez e a possível luta contra o seu agressor para não manchar a honra de seu marido, tal qual fizera Maria Barbara anos antes, são atitudes evocadas pela imprensa paraense e para a construção de uma memória acerca de Severa Romana.

Em 1940, por exemplo, com o sugestivo título “Assassinada há quarenta anos, ainda hoje o povo zela pela sua sepultura. O povo crê obter graças e benefícios por intercessão dela”, o jornal *O Estado do Pará* trazia em sua primeira página a lembrança da morte de Severa, reforçando ainda a ideia de uma vida exemplar, um “admirável exemplo” de “fidelidade matrimonial” (O ESTADO DO PARÁ, 22/11/1940, p.1-5). Anos depois, baseado neste artigo de jornal, entre 1946 e 1947, foi publicado pela editora Guajarina um folheto de “literatura de cordel” intitulado *História completa de Severa Romana*, que fazia referência aos possíveis milagres de Severa. Destacava-se o pedido das moças, de verem “os proclamas na igreja” e dos noivos, que pediam para “as noivas sensatez como

Severa”. Mais uma vez, os versos sugeriam a importância dada ao exemplo da “esposa fiel” (ANÔNIMO, 199-, p. 2-23). Ao lado disso, evocava-se um ideal de família, de mulher e de casamento. As reflexões de Cancela (2011; 2008) permitem um bom entendimento dessa temática no Pará.

Os escritos acerca do caso de Severa Romana continuam nos anos que seguem. Em 1957, Jacques Flores publica o texto *Severa Romana, a mártir paraense* (FLORES, 1957). Alguns anos depois, o episódio é retratado em peça de teatro de Nazareno Tourinho intitulada *Severa Romana*, que contava a história do assassinato e o cotidiano da população de bairros populares Belém (TOURINHO, 1970). Também em 1970, Ricardo Borges publica o livro *Vultos Notáveis do Pará*, elencando na galeria das “santas paraenses” Severa Romana e Maria Bárbara (BORGES, 1986, p. 369-70).

Ao lado desses registros escritos, a tradição oral também foi fundamental na construção de uma memória acerca de Severa Romana. Apesar disso, em pleno século XXI, fica evidente que muitas pessoas mantêm um vínculo de devoção para com a figura de Severa Romana, sem, entretanto, conhecer as origens desse culto. Podemos entender um pouco dessa relação por meio de cinco entrevistas, pois consideramos que a construção análise e interpretação das memórias sobre o passado a partir de depoimentos orais se faz por uma multiplicidade de discursos entre o entrevistador e os entrevistados. (PORTELLI, 1997; THOMSOM, 1997).

A resistência aos assédios que levava à morte de Maria Bárbara no início do século XIX era explicada por Joaquim Norberto pelo fato de que a “mameluca” era descendente de índios e escravos negros, portanto, “bárbara”, e tal ato de bravura só se explicava pela fé cristã que moldara e a encaminhara, segundo o autor, para o “voluntário martírio”. Com esses argumentos, Maria Bárbara entrava para as “páginas da história” graças à educação que recebera, pois, na visão de Norberto, de outro modo, a atitude de preferir a morte a “manchar a sua castidade” não existiria (SILVA, 1862, p. 64).

A respeito de Maria Bárbara, ainda no período imperial outros autores valorizaram as suas virtudes em suas narrativas, sempre demarcando os bons valores construídos pelos portugueses na edificação da nação brasileira. Sobre este aspecto, citamos: *Selecta Brasiliense ou Notícias, Descobertas, Observações, Factos e Curiosidades em relação aos Homens à História, e Cousas do Brasil*, de J.M.P de Vasconcelos (1868); *Lembranças e Curiosidades do valle do Amazonas*, do Cônego Francisco Bernardino de Souza (1873); *Ano Biographico Brasileiro*, de Joaquim Manoel de Macedo (1876). O Cônego Bernardino de Souza referia-se aos feitos de Maria Bárbara pelos versos do poeta amazonense Tenreiro Aranha (1769-1811), cujo soneto era muito “popular no Pará”, Em um dos versos o poeta afirma que a mameluca “à mancha conjugal prefere a morte” (SOUZA, 1873, p. 5, 30).

Em 1915, quando esta história é rememorada na *Folha do Norte*, os leitores conhecem uma representação das mamelucas a partir do livro de José Veríssimo (FOLHA DO NORTE, 27/05/1915, p. 1). Nesta versão, diferente da imagem da resignada Maria Bárbara, ela era descrita como uma mulher que vivia “entre as quatro melhores coisas da vida: perfumes e amores, doces e flores”. Esta representação referia-se ao trabalho de muitas mulheres – de vender doces e fazer “cheiro” com “cascas e raízes odorosas” e pétalas de flores (VERÍSSIMO, 1878, p.127-128). As mamelucas circulando pelas ruas de Belém foram descritas por Antonio Ladislau Baena (1782-1850). Segundo o autor, estas mulheres, com seus trajes singulares, perfumadas como os jasmims, o malmequer e as rosas, não deixaram de ser admiradas, impressionando, inclusive o governador do Grão-Pará e Rio Negro, o Conde dos Arcos (1803-1806) (BAENA, 1969 [1838], p. 258). Apesar de ser descrita como “formosa” por Veríssimo, a beleza dessas mulheres era vista como um atrativo para que elas tivessem histórias amorosas trágicas. Desse modo, Veríssimo sentenciava: “Coitadinha, ela cai sem

sentir” (VERÍSSIMO, 1878, p. 121-127). Maria Bárbara, que talvez tivesse tais encantos, ganhava as páginas da história justamente por não se deixar seduzir pelo seu assassino, mudando o rumo da trajetória que alguns homens consideravam ser das “mamelucas”.

3. Breves considerações finais

Tomando como referência as reflexões de Mariza Corrêa (1996) sobre as imagens que se construíram nas artes e na literatura, podemos também refletir sobre as representações das mamelucas. De fato, conforme indica a autora em relação à categoria “mulata”, no “âmbito das classificações de gênero ao encarnar de maneira tão explícita o desejo Masculino Branco, a mulata também revela a rejeição que essa encarnação esconde: a rejeição à negra preta” (CORREA, 1996, p. 50). De fato, tanto Veríssimo quanto o Conde dos Arcos, bem antes, não expressam o seu encantamento pela beleza da mulher negra escrava, mas somente pela beleza da “mameluca”, por representar, segundo o primeiro, a mistura do índio com o português. Assim, excluía desse patamar de beleza os descendentes dos africanos.

Ao longo do tempo, os significados em torno das figuras de Severa Romana e Maria Bárbara foram se modificando e se constituindo com outros sentidos, da mesma forma que a noção de liberdade, por parte dos homens e das mulheres, também ganharam novos significados, diferentes dos cantados nos versos de Maria Gomes Lafeur. Talvez muitas histórias aqui mencionadas não sejam uma novidade, especialmente para um público acadêmico dedicado a reflexões sobre gênero (SCOTT, 1992). Apesar disso, essas histórias ainda precisam vir à tona, como fontes de novas reflexões, na medida que nos apontam os múltiplos sentidos dados às experiências de homens e mulheres que viveram no Pará em épocas diferentes. Por outro lado, essas histórias não podem ser esquecidas, pois ainda vivemos em uma sociedade marcada pela violência, e igualmente porque, como memória ou como história, esses eventos nos permitem analisar e entender a complexidade das relações humanas.

REFERÊNCIAS

Fontes Impressas

Diário de Belém. Belém 1882-1883.

Folha do Norte. Belém, 2º semestre de 1900.

Folha do Norte. Belém, 27 de maio de 1915.

O Estado do Pará. Belém 22 de novembro de 1940.

ANÔNIMO. *História completa de Severa Romana*. Belém: Edições do Museu da UFPA/Editora da UFPA, 1996.

FLORES, Jacques. *Severa Romana, a mártir paraense*. Rio de Janeiro: Conquista, 1955.

MACEDO, Joaquim Manoel de. *Ano Biographico Brasileiro*. Segundo volume. Rio de Janeiro: Typographia e Litographia do Imperial Instituto Artístico. 1876.

MENDES, Antonio Lopes. Carta XXVII – “Ceará, Porto de Fortaleza a bordo do ‘Pará’ – 12 de julho de 1883. In: *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 13ª Série – Nº7, Lisboa: Imprensa Nacional, 1894

SOUZA. Cônego Francisco Bernardino de. *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*. Pará: Typ. do Futuro, 1873.

SILVA, Joaquim Norberto de Souza. *Brasileiras Célebres*. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1862.

TOURINHO, Nazareno. *Severa Romana*. (Peça teatral em 3 atos). Belém: Governo do Estado do Pará, 1970.

VASCONCELOS, J.M.P de. *Selecta Brasiliense ou Notícias, Descobertas, Observações, Factos e Curiosidades em relação aos Homens à História, e Cousas do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemert, 1868.

VERÍSSIMO, José. *Primeiras Paginas: Viagens no sertão – Quadros Paraenses – Estudos*. Belém: Typographia Guttemberg, 1878.

Fontes Oraís: Entrevistas: Sra. Maria da Conceição, Sra. Maria de Souza, Sra. Dulce, Sra. Maria Rosilene, Sr. Francisco.

Bibliografia

BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão Negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)*. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2012.

BORGES, Ricardo. *Vultos notáveis do Pará*. 2ª edição revista e aumentada. Belém: CEJUP, 1986.

CANCELA, Cristina. Destino cor de rosa, tensão e escolhas: os significados do casamento em uma capital amazônica (187-1920). *Cadernos Pagu* (30), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2008, pp.301-328.

CANCELA, Cristina Donza. *Casamento e relações familiares na economia da borracha. Belém (1870-1920)*. Belém: Açaí, Programa de Pós graduação em História Social da Amazônia, Centro de Memória da Amazônia, 2011.

CORREA, Mariza. “Repensando a família patriarcal no Brasil”. In: ALMEIDA, Maria KOFES, Suely (orgs.). *Colcha de retalhos, estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp.13-38.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LACERDA, Franciane Gama. “*Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*”. Belém: Açaí, Açaí/ Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

———. “Requerendo passagem para si e sua família: mulheres migrantes no Pará da virada do século XIX”. *Projeto História*, nº 27 (dezembro 2003), pp. 305-320.

—————. ‘Merecedoras das páginas da história’: memórias e representações da vida e da morte femininas (Belém, séculos XIX e XX). *Cadernos Pagu* (UNICAMP. Impresso), v. 38, p. 395-423, 2012.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PORTELLI, Alessandro. “Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética na história oral”. *Projeto História*, n° 15 (1997), pp. 13-49.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. *A Escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992, pp. 63-95.

THOMSON, Alistair. “Recompondo a memória: questões sobre a relação entre História Oral e as memórias”. *Projeto História*, n° 15 (1997), pp. 51-71.

TURAZZI, Maria Inez “Os estudos comparativos e os desenhos ‘imparciais e singelos’ de Antonio Lopes Mendes no Brasil (1882-1883)”. *Boletim do Museu. Paraense. Emílio Goeldi. Ciências. Humanas*. Belém, v. 9, n. 2, maio-ago. 2014, pp. 361-382.

“Todo Dia Ela Diz pra Eu Não Me Afastar”: relacionamentos em dinâmicas de deslocamento

“Todo Día Ella Dice que Yo No Me Aleje”: relaciones en dinámicas de desplazamiento

“Every Day She Says I Don’t Get Away”: dynamic displacement relationships

Audrei Vieira Alencar

Resumo: este artigo objetiva compreender as dinâmicas dos casamentos em contextos de deslocamento de um dos membros do casal, pela necessidade de estudar em outro município fora daquele em que reside. Como se desenrola o casamento quando um dos membros precisa passar vários períodos fora do local onde moram? De que forma tais deslocamentos interferem nas relações? Como as concepções e identidades de gênero atuam nesses contextos? Utilizou-se a metodologia de observação e entrevistas semiestruturadas entre os interlocutores circulando no nordeste paraense, Baixo Tocantins e norte e sul do Pará. Conclusões preliminares demonstram dinâmicas de deslocamento com significativo sofrimento para a maioria dos entrevistados. Ciúme, cobranças, brigas e mal-estar são julgamentos expressos tanto pelo outro cônjuge, como entre amigos, parentes, vizinhos, com maior frequência entre as mulheres. Outras evidências: a liberdade experimentada pelos entrevistados como residentes temporários em outras cidades, supondo-se incluir relacionamentos afetivos extraconjugais e, também, o alívio das pressões dos serviços domésticos, no caso das mulheres.

Palavras-chave: Deslocamentos. Casamentos. Liberdade. Mudança.

Resumen: este artículo busca comprender las dinámicas de los matrimonios afectados por la necesidad de trasladarse a otra ciudad uno de los miembros de la pareja a causa de la realización de estudios en un municipio distinto del de residencia. ¿Cómo evoluciona el matrimonio cuando uno de sus miembros debe pasar varios períodos fuera del domicilio conyugal? ¿De qué manera dichos desplazamientos interfieren en las relaciones? ¿Cómo las percepciones e identidades de género actúan en esos contextos? Se ha utilizado una metodología basada en la observación y en entrevistas semiestruturadas a individuos de este tipo de parejas que se encuentran residiendo en el noroeste paraense, Bajo Tocantins y norte y sur del Estado de Pará. Las conclusiones preliminares demuestran que las dinámicas de desplazamiento traen un sufrimiento significativo para la mayoría de los entrevistados. Celos, controles, peleas y malestar son quejas expresadas tanto por el otro cónyuge como entre los amigos, familiares, vecinos, presentándose con mayor frecuencia entre las mujeres. Otras evidencias: la libertad experimentada por los residentes temporales en otras ciudades puede incluir a menudo relaciones afectivas extraconyugales y, también, el alivio de las tareas domésticas en el caso de las mujeres.

Palabras-clave: Desplazamientos. Matrimonios. Libertad. Cambio.

Abstract: this article aims to understand the dynamics of weddings in contexts of displacement of one of the spouses, by the need to study in another city outside of that in which they resides. How the marriage happens when one of the members need to spend several periods outside the place where they live? How such offsets interfere in relations? How the conceptions and gender identities acts in these contexts? We used the methodology of observation and interviews between actors resident in northeastern Pará, Low Tocantins River and North and South of Pará. Preliminary findings show significant shift dynamics suffering for most respondents. Jealousy, collections, quarrels and uneasiness are judgments expressed both by the other spouse, as between friends, relatives, neighbors, with higher frequency among women. Other evidence: the freedom experienced by respondents as temporary residents in other cities, assuming include affective relationships, and extra-marital, the relief of the pressure from domestic services, in the case of women.

Keywords: Displacement. Weddings. Freedom. Change.

1. “Supõe que já cruzamos pela vida, mas nos deixamos sempre para trás”:

*“Quis saber o que é... apetite do coração
Ai amor, miragem minha, minha linha do horizonte
É monte atrás de monte, é monte
A fonte nunca mais que seca, ai saudade ainda sou moço
Aquele poço não tem fundo, é um mundo e dentro é um mundo
E dentro é um mundo e dentro
É o mundo que me leva”*

Em fevereiro de 2012, comecei a ministrar aulas em cursos de graduação no interior do estado do Pará. Logo pude perceber que na maioria das turmas grande parte dos estudantes não residia na cidade em que o curso era ofertado. Assim, no período das aulas, muitos alunos saíam de suas cidades e se instalavam temporariamente no município onde assistiriam às aulas e, conseqüentemente, ficavam afastadas dos seus lares e dos seus respectivos cônjuges por várias semanas.

Inicialmente, o que chamou a minha atenção foi a logística envolvida nesta movimentação: procurar e alugar uma casa – geralmente compartilhada com vários colegas –, comprar mantimentos para o consumo no período de permanência, providenciar os eletrodomésticos considerados essenciais – alugados ou trazidos do município de origem –, organizar a divisão de tarefas domésticas entre os colegas que dividiriam a casa, trazer os objetos pessoais da casa de cada um ou uma etc.

Em seguida, comecei a atentar para algumas situações que passei a perceber no cotidiano de sala de aula, com frequência cada vez maior. Por exemplo, no momento da chamada, quando eu notava a ausência de alguém da turma, frequentemente ouvia alguns comentários como *“ele não pôde vir hoje, professora, porque teve que ir lá na cidade dele fiscalizar a patroa”* ou *“ela vai se atrasar, porque dormiu mal com as ligações do marido desconfiado durante a noite toda, eles ficaram brigando até quatro da manhã”*, ou então *“ele só vem à tarde, professora, porque tá de ressaca deste fim de semana, quis aproveitar e exagerou”*. Outra situação recorrente era perceber alguém brigando no celular ou chorando pelos banheiros e corredores da universidade ou entrando em sala com cara de choro, sendo estes últimos casos mais frequentes entre as mulheres. Por outro lado, nas situações em que os homens demonstravam uma expressão de tristeza e eu perguntava se estava tudo bem, por vezes algum colega respondia em um tom de voz mais baixo: *“ele deixou a mulher em casa e agora tá com medo de levar chifre”*.

Assim, comecei a observar que as dinâmicas de deslocamento vividas por essas pessoas influenciavam de variadas formas nos seus casamentos ou relacionamentos, e me interessei em pesquisar como esses processos se desdobravam. Assim, ao longo dos anos de 2012, 2013 e 2014 até o presente momento, realizei entrevistas com cerca de trezentas pessoas de mais de trinta municípios paraenses, tais como: Augusto Corrêa, Bragança, Cachoeira do Piriá, Capanema, Capitão Poço, Curuçá, Garrafão do Norte, Irituia, Mãe do Rio, Marapanim, Mirasselas, Nova Esperança do Piriá, Primavera, Salinópolis, Santa Luzia do Pará, Santa Maria do Pará, São João de Pirabas, São Miguel do Guamá e Viseu, no nordeste do estado; Castanhal, Colares, Concórdia do Pará, Santo Antônio do Tauá, São Caetano de Odivelas e Vigia, no norte do estado; Baião, Cametá, Igarapé-Miri, Mocajuba, Moju e Tucuruí, na região do Baixo Tocantins; Abel Figueiredo, Goianésia do Pará, Jacundá, Marabá, Rondon do Pará e Tailândia, no sul do estado. Os contatos que mantive neste estudo se deram com pessoas oriundas dessas diversas localidades, e que estavam estudando na cidade em que eu estava trabalhando

¹ O total de pessoas entrevistadas foi de 300, 206 mulheres e 94 homens. no momento, a saber: Baião, Capanema, Capitão Poço, Jacundá, Mocajuba e São Caetano de Odivelas.¹

2. “Te perdoo por fazeres mil perguntas”: procedimentos metodológicos

*“Todo dia ela faz tudo sempre igual
Me sacode às seis horas da manhã
Me sorri um sorriso pontual
E me beija com a boca de hortelã”*

Em média, realizei de três a seis entrevistas, de cerca de duas horas de duração com cada pessoa. Na maioria dos casos, as entrevistas foram realizadas na própria universidade, e em ocasiões menos frequentes, ocorreram nas casas dos estudantes e/ou em bares, lanchonetes, restaurantes etc.

O critério “escolha” dos entrevistados é uma questão à parte. Inicialmente, eu observava as pessoas que pareciam enfrentar problemas desta natureza, procurava me aproximar de alguma forma e fazia o convite para participar da pesquisa – e nesta ocasião eu explicava brevemente os objetivos do estudo e assegurava-lhes o sigilo e a discrição quanto aos nomes e informações pessoais. Houve pouca rejeição ao convite, menos de dez. Geralmente eu iniciava as entrevistas com poucas pessoas de cada turma – cerca de duas ou três. Porém, logo em seguida esses alunos contavam para os colegas de sala, o que acabava por me render uma quantidade bem maior de pessoas para entrevistar, tanto aquelas que se interessavam pela pesquisa ou, talvez, de forma mais latente, aquelas que de algum modo se sentiam valorizadas por ter alguém interessado em ouvir as suas narrativas. Assim, em termos gerais, posso dizer que fui escolhida mais do que escolhi.

Considerando esta perspectiva de ouvinte e da valorização das narrativas, procurei atentar também para a veracidade dos depoimentos, formulando perguntas que permitissem identificar os possíveis deslizes, bem como fazer uma observação mais cuidadosa da linguagem corporal, conforme Oliveira (1996) e Velho (1978).

Cada entrevista iniciava com uma pergunta nos moldes de *“Muda algo no teu casamento quando estás aqui, longe de casa?”*, ao que as respostas discorriam em torno da mudança de rotina, da liberdade – no que tange tanto ao cotidiano da casa, principalmente os serviços domésticos e o cuidado com os filhos, cônjuge e outros parentes, quanto às possibilidades de saídas, passeios, horários mais livres das várias formas de expressar a saudade da família, principalmente dos filhos. Em seguida, eu buscava restringir as falas ao relacionamento do casal, com uma pergunta semelhante a *“Como é a rotina do teu casamento quando vocês estão juntos?”*, e direcionamentos variados, com o intuito de esboçar um breve histórico da relação, a fim de compreender alguns valores e concepções a partir das quais o casamento se manteve. A certa altura dos depoimentos, em geral quando a pessoa entrevistada começava a demonstrar tristeza, cansaço e/ou frustração, eu perguntava *“O que consideras problemático neste período em que estás fora de casa?”* e, por fim, *“E como lidas com essas mudanças?”*. Claro que nem sempre as perguntas eram realizadas na mesma entrevista, nem na mesma ordem, já que as narrativas tendem a não ser cronológicas ou estruturadas objetivamente, da mesma forma que as nossas percepções, sentimentos e emoções também não são (TELLES, 2005).

3. “Me dê notícia de você, me deu vontade de voltar”: perfil das pessoas entrevistadas

*“Me leve um pouco com você
Eu gosto de qualquer lugar
A gente pode se entender
E não saber o que falar”*

A maioria das pessoas entrevistadas reside nas zonas urbanas dos seus municípios, e apenas 20% residem nas zonas rurais. No universo desta pesquisa, mulheres e homens estão em proporção semelhante, porém, o que eu gostaria de destacar, na realidade, não são os cerca de 80% que as falas das mulheres ocupam neste estudo, mas sim o fato de que elas falaram mais do que eles, em relação à quantidade e ao tempo dos depoimentos. No geral, é possível afirmar que os homens falaram muito pouco, já que perfazem apenas 20% das falas, e também representam boa parte dos silêncios, das reticências, dos não ditos (CABRAL, 2008).

No entanto, a linguagem não falada nas entrevistas com homens, neste caso, expressa bem mais do que as porcentagens aqui indicadas. De forma semelhante, o maior percentual das falas das mulheres, ditas e não ditas, talvez tenha sido insuficiente para incluir a valorização atribuída à atenção e ao interesse que uma entrevista no sentido adotado neste estudo pode ter representado; e talvez o alento signifique poder falar sobre o assunto, desabafar e ter os seus relatos e sensações como alvos de interesse da pesquisa. Contudo, isso envolve várias questões correlatas, dentre as quais tratarei apenas de alguns marcadores de gênero – não que sejam menos relevantes nem dignas de atenção, mas tão somente pelo recorte temático e objetividade do texto.

Ademais, as pessoas entrevistadas, em sua maioria, pertencem às camadas populares. Com relação os homens, todos têm empregos regulares e/ou trabalham nas roças familiares e/ou comunitárias; já entre as mulheres, a maioria não tem emprego regular, embora todas tenham uma rotina intensa de serviços domésticos, como é comum, afora os trabalhos temporários, como venda de alimentos, colheita de pimenta do reino lavagens de roupa etc. A grande maioria tem de dois a quatro filhos.

4. “Enquanto ele dorme pesado eu rolo sozinha na esteira”: marcadores de gênero

*“Todo dia ele faz diferente, não sei se ele volta da rua
Não sei se me traz um presente, não sei se ele fica na sua
Talvez ele chegue sentido, quem sabe me cobre de beijos
Ou nem me desmancha o vestido, ou nem me adivinha os desejos”*

Nas falas das mulheres, eram muito presentes a preocupação e a saudade dos filhos – por outro lado, denotavam certa leveza por não vivenciar momentaneamente a sobrecarga no cuidado e atenção a eles, certo alívio pelo afastamento da rotina dos serviços domésticos e também expressões de alegria pela liberdade de entrar e sair de casa tanto em termos de horários quanto dos locais que frequentam, dos passeios etc.

Nos raros casos em que as mulheres não tinham filhos, era mais citada a saudade do marido, ainda que de forma tímida: “*Ab, morro de saudade dele, ainda mais à noite. É tão ruim dormir sozinha!*” ou “*Depois que a gente se acostuma, é difícil ficar longe*”. Mas esses casos representavam menos de 10% do total, sobretudo as que eram casadas há muito tempo – mais de vinte anos – e demonstravam felicidade quando se referiam ao cônjuge.

Para a maioria das mães, a maior dificuldade dos períodos longe de casa envolvia a saudade dos filhos, a preocupação com eles e o receio de como eles estariam sendo cuidados longe delas. Paradoxalmente, e talvez por isso mesmo com mais humanidade, este receio convivia ao lado de certa leveza pelo fato de que naqueles momentos elas estavam “de férias” da intensa rotina doméstica e dos cuidados e atenção para com os filhos. Mais uma vez, nota-se certa hesitação ao expressar esta complexidade de sensações, como se houvesse algo de desonroso em destoar da tão valorizada

dedicação presente nas representações do papel materno (LE GOFF; TRUONG, 2006).

Quanto à liberdade de entrar e sair de casa nas situações de deslocamento, para as mulheres, na minoria dos casos, representava o envolvimento com outra(s) pessoa(s). Na maior parte do tempo, representava a tranquilidade de lidar com menos cobranças, a despreocupação de poder fazer o que tinha vontade e, porque não, o prazer de se divertir com leveza, e também poder fruir da valorização que muitas vezes um assédio externo ao casamento pode representar. Afora as situações, não tão raras, que representou o único assédio que algumas mulheres vivenciaram no período, os únicos momentos em que se sentiram desejadas, valorizadas ou ainda melhores, na fala de uma delas: *“Há quantos anos eu não sentia aquele friozinho na barriga, aquele prazer até perverso de quando passa pela nossa cabeça fazer alguma besteira”*. Na próxima seção apresento algumas reflexões sobre o envolvimento com outra(s) pessoa(s), que não representa a maioria dos casos nas dinâmicas de deslocamento de mulheres.

Já nas falas dos homens, que representaram a menor parcela do total de pessoas entrevistadas – cerca de 20% –, embora aparecesse também a satisfação pela liberdade e o incômodo pela vigilância exercida pela esposa por meio do celular, destacava-se, de forma exacerbada, o medo de ser traído.

A liberdade dos homens, a despeito de certa semelhança em relação a das mulheres, remete-se, de forma mais aproximada, à noção de perturbação – conforme abordei em outros trabalhos (ALENCAR, 2011, 2012, 2013) –, que costuma envolver, em sua concepção, cobranças que o homem “sofre” da sua ou das suas mulheres. Tal perturbação tende a amenizar nas dinâmicas de deslocamento, desde que os homens se comportem de forma a não lançar suas mulheres à pantanosa zona da desconfiança, que comumente levam a discussões enfáticas e frequentes pelo celular, ambos com a voz elevada etc. Na fala de um entrevistado:

Eu já aprendi, professora. Desde uma vez em que marquei, quando desliguei o celular e deixei pra lá, e a minha mulher pegou a moto e veio bater na cidade em que eu tava, no bar, bebido e com uma menina de dezenove anos no colo. Agora não marco mais. Sempre atendo o celular, mesmo que esteja no motel com outra.

Mas, por maior que fosse o desagrado em relação à perturbação, nada se comparava ao medo de ser traído. A descoberta da traição pela “vítima” ou por quem a cerca, figura quase como uma tragédia supressiva do que se compreende como o brio do homem. Na maioria das localidades, deixar a mulher em casa ou deixá-la sair para estudar em outra cidade equivalia praticamente à certeza da traição – percepção manifestada de forma mais acentuada entre os entrevistados na região do Baixo Tocantins.

Já nos relatos das mulheres, quase não foi citada essa possibilidade, e nas poucas vezes que foi mencionada, costumava vir acompanhada de certas expressões de resignação (HEILBORN, 1999). Esta resignação não aparecia nas falas de homens – à exceção dos entrevistados residentes no Baixo Tocantins, que não mostravam exatamente complacência, mas também não deixavam de levar esta possibilidade a sério. Ao contrário, quanto tocava neste assunto durante as entrevistas, era o momento que provocava maior expressão de violência – e não menos surpreendente – de maior tristeza, expresso com mais veemência entre os entrevistados do sul e do nordeste do estado do Pará.

4.1. “Te perdoo por contares minhas horas”: saídas noturnas e envolvimento com outras pessoas

*“Te perdoo
 Quando anseio pelo instante de sair
 E rodar exuberante
 E me perder de ti
 Te perdôo
 Por queres me ver
 Aprendendo a mentir”*

Talvez seja nas saídas noturnas e nos envolvimento(s) com outra(s) pessoa(s) que a complexidade dos marcadores de gênero apareça de forma mais latente. Os envolvimento(s) extraconjugais tendiam a ser distrações para os homens, uma forma de aproveitar a liberdade – considerada como um bem raro, e não deveria ser desperdiçada, sendo passível de chegar a situações que, mesmo para um olhar superficial, poderiam parecer extremas, tal como figura no relato de um dos entrevistados:

É isso mesmo. Aqui, quando a gente sai, não dá pra perder a chance de ficar com alguém. Sei lá quando vou poder fazer isso de novo? Quando voltar pra minha cidade, não posso fazer nada nem sequer nos locais perto. Então fico mesmo. Já aconteceu, em fim de festa, aquela amiga da menina que o meu amigo tá ficando, que é [...] pode até não ser bonita, mas não posso dizer não.

Contudo, essas fugas ou quebras de fidelidade não deveriam representar uma ameaça concreta ao casamento. Não que todos os entrevistados – nem mesmo a maioria – tenham afirmado tamanho controle, mesmo os que confessaram sentir certa insegurança, certa inclinação, certo questionamento da sua relação, demonstraram desaprovação a esses comportamentos, não sem pesar perceptível. Entretanto, as mulheres, embora demonstrassem partilhar esses mesmos sentimentos, também demonstraram maior abertura e maior disposição de vivenciar esses envolvimento(s), inclusive com a possibilidade de rompimento dos casamentos.

Dentre as mulheres que viveram envolvimento(s) com outra(s) pessoa(s), a maior parte iniciou essas experiências apenas com a intenção de curtir, mas a maioria das relações extraconjugais ganhou força e, de alguma forma, saiu do controle inicial. Havia uma tendência a comparar a nova relação com o casamento, apesar de alguns fatores, e de se arriscar e cogitar a possibilidade de “troca”. Ainda assim, de fato, poucas efetivaram a “troca”.

As entrevistadas e os entrevistados que vivenciaram a perspectiva de descontinuidade nos seus casamentos, mesmo permanecendo casados, em geral, meses depois tinham opiniões distintas acerca desta experiência. Os homens deixavam transparecer certo saudosismo, mas enfatizavam, com firmeza, que fizeram o que deveria ser feito. As mulheres demonstravam um sofrimento maior, e uma dúvida maior ainda sobre a decisão de permanecer no casamento. Mas é preciso registrar a minha incerteza quanto à expressão destes sentimentos, talvez manifestos de forma mais nítida pelas mulheres, que, ao conceder entrevista a outra mulher, talvez se sentissem mais acolhidas, pela identificação de gênero.

5. “É o mundo que me leva”: concluindo alguns desdobramentos das dinâmicas de deslocamento

*“Quis chegar até o limite de uma paixão
 Baldear o oceano com a minha mão
 Encontrar o sal da vida e a solidão
 Esgotar o apetite, todo o apetite do coração
 Mas voltou a saudade
 É pra ficar, aí eu encarei de frente
 Aí eu encarei de frente, menina
 Se eu ficar na saudade, é ‘deixa estar’
 Saudade engole a gente, saudade engole a gente menina”*

No decorrer das entrevistas observei que os problemas enfrentados nas dinâmicas de deslocamento envolvem questões de ciúme e desconfiança, em geral preexistentes nos casamentos, potencializadas pela liberdade vivida com os distanciamentos, como citado anteriormente.

Por outro lado, um pequeno grupo de entrevistados, menos de 10%, não teve problemas com as dinâmicas de deslocamento. Ao contrário, observaram que a distância acentuava a saudade e a valorização do casamento. Em sua maioria, esses casos raros eram vividos por pessoas que tinham mais de vinte anos de relacionamento.

Outro pequeno grupo – este composto por pessoas mais jovens – vivenciou mudanças e melhorias na relação, a partir das dinâmicas de deslocamento. São casos em que a distância trouxe à tona problemas que – não sem esforço, dificuldade e sofrimento – foram trabalhados pelo casal e apontados como um passo significativo na felicidade de ambos os cônjuges.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Audrei Vieira de. *Aquela esperança de tudo se ajeitar: continuidades e discontinuidades nos casamentos*. 2012. 143f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

_____. Como se eu sonhasse o sonho de outro dono: dificuldades e desafios sobre conjugalidades. *Gênero na Amazônia*, Belém. n. 3, p. 131-142, jan./jun. 2013.

_____. Representações de masculinidade em oposição às representações de feminilidade: alguns desdobramentos do modelo patriarcal numa capital amazônica. *Revista Sociais e Humanas*, v. 25. n. 1, p. 54-74, jan./jun. 2011.

CABRAL, João de Pina. Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação. *Mana*, v. 14, n.1, p. 61-86, 2008.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; Zahar, 1999. p. 40-59.

LE GOFF, Jaques; TRUONG, Nicolas. *História de um esquecimento: uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

TELLES, Norma. Emoções. In: BERNARDO, Teresinha; RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (Orgs.). *Ciências sociais na atualidade: movimentos*. São Paulo: Paulus, 2005.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Hip Hop Feminino e o Feminismo como Resistência da Juventude em Belém

Hip Hop Femenino y el Feminismo como Resistencia de la Juventud en Belém

Female Hip-Hop and Feminism as a Movement of Resistance of the Youth in Belém

Leila Leite

Denise Machado Cardoso

Resumo: o objetivo deste artigo é discutir a participação e organização feminina e feminista do *Movimento Hip Hop Feminino* (H2F) em Belém, uma manifestação exclusiva de meninas que produzem e discutem o *hip hop* como forma de mostrar suas ideias e seu posicionamento político dentro da sociedade. De modo geral, o *Movimento Hip Hop* é formado por uma maioria de homens que se dividem em vários segmentos, ou seja, grafiteiros, *Djs*, *B'Boys*, *Mcs*, fazendo com que a presença feminina se torne quase apagada, mas ela existe, e o *Movimento Hip Hop Feminino* (H2F), liderado por Mana Josy, é um exemplo disso. Portanto, a problemática abordada é: De que maneira o feminismo pode ser uma importante forma de resistência dessas meninas que produzem e pensam o *hip hop* em Belém. Esta pesquisa foi realizada a partir de entrevistas informais com meninas que fazem parte desse movimento, em especial Mana Josy, que é *Mc*, e Cely, que é grafiteira. Neste enfoque, o feminismo é visto como algo necessário para que elas consigam resistir e permanecer nas ruas com sua produção artística.

Palavras-chave: Hip Hop Feminino. Feminismo. Resistência

Resumen: El objetivo de este artículo es discutir la participación y la organización femenina y feminista del *Movimiento Hip Hop Femenino* (H2F) en Belém, una manifestación exclusiva de chicas que promueven y discuten el *hip hop* como una manera de mostrar sus ideas y su posicionamiento político dentro de la sociedad. De modo general, el *Movimiento Hip Hop* es formado en su mayoría por hombres que se dividen en distintos segmentos, o sea, **grafiteros**, *Djs*, *B'Boys*, *Mcs*, que hacen con que la presencia femenina sea casi nula, pero aun así ella existe, y el *Movimiento Hip Hop Femenino* (H2F), liderado por Mana Josy, es un ejemplo de eso. Por lo tanto, la problemática aquí abordada es: De qué manera, esas jóvenes que producen y piensan el *hip hop* en Belém, pueden usar el feminismo como manera de resistencia. La investigación se realizó a partir de entrevistas informales con chicas que participan de ese movimiento, en especial Mana Josy, que es *Mc*, y Cely, que es **grafitera**. Este planteamiento, enfoca el feminismo como algo necesario para que ellas consigan resistir y permanecer en las calles con su producción artística.

Palabras clave: Hip Hop Femenino. Feminismo. Resistencia.

Abstract: The aim of this paper is to discuss women's participation in and the women's organization of the *Female Hip Hop Movement* (H2F) in Belém, the capital city of Pará, in the Brazilian Amazon Region. The *Female Hip Hop Movement* consists exclusively of girls who produce and discuss *hip-hop* as an approach to make their ideas and political position known in the society. In general, the *Hip Hop Movement* consists of a majority of men and comprises several different groups such as graffitists, DJs, B-Boys and MCs, thus, overshadowing the women's presence in the *hip-hop* scenario. However, women do participate in it and the *Female Hip Hop Movement* (H2F), led by Mana Josy, is an instance of the presence of women in the hip-hop scenario. The herein raised problem is how the girls who produce *hip-hop* in Belém and reflect on it can use feminism as a tool of resistance. Data for this research were collect through informal interviews with the girls who are members of the *Female Hip Hop Movement* (H2F), especially with MC Mana Josy and Cely, a graffitist of the group. In this research, feminism is seen to be necessary for those girls and their art to resist and remain in the streets.

Keywords: Female hip-hop. Feminism. Resistance.

Leila Cristina Leite Ferreira – doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Ciências Sociais/Antropologia. Graduada em Ciências Sociais. E-mail: leilaleiteferreira@hotmail.com

Denise Machado Cardoso – doutora em Desenvolvimento Socioambiental pelo Programa de Pós-Graduação do Trópico Úmido (PDTU/ NAEA/UFPA). Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: denise@ufpa.br

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é discutir a participação e organização feminina e feminista da *Companhia Movimento Hip Hop Feminino* (H2F) – uma manifestação exclusiva de “meninas” que produzem e discutem o *hip hop* em Belém – como uma forma de expressar suas ideias e seu posicionamento político na sociedade. O *Movimento Hip Hop* de Belém é formado, em sua maioria, por jovens pobres, de ascendência negra, que residem nos bairros da periferia da cidade. A presença masculina prevalece no movimento e os “manos” estão distribuídos nos elementos que compõem o *hip hop*. Ou seja, eles são grafiteiros, *DJs*, *B’Boys*, *MCs*, fazendo com que a presença feminina seja quase apagada. Mas ela existe, e a *Companhia Movimento Hip Hop Feminino* (H2F) é um exemplo disso. Então, a problemática aqui consiste em determinar: De que maneira o feminismo pode ser uma importante forma de resistência dessas “meninas” que produzem e pensam o *hip hop* em Belém? A pesquisa foi realizada com base em entrevistas e conversas informais com algumas “meninas” que se destacam no movimento: a Mana Josy, que é *MC*, e Cely, que participa como grafiteira. A partir dos seus depoimentos, percebeu-se que os ideais feministas embasam a resistência e a permanência das “meninas” nas ruas, onde elas manifestam a sua produção artística.

A *história do Movimento Hip Hop* se inicia na década de 1960, nos Estados Unidos da América, no Bronx, bairro que concentrava a população negra e latina da cidade de Nova York, onde a maior parte dos jovens não dispunha de uma atividade fixa e a violência era uma constante. Foi quando o *DJ Kool Herc* conseguiu agregar os jovens em torno de manifestações musicais em que o importante era dançar e dizer o que pensavam. Assim, esse *DJ* deu início ao *hip hop*, um movimento que se espalhou rapidamente pelo mundo ocidental (BORDA, 2008; FERREIRA, 2013).

O *hip hop* chega ao Brasil na década de 1970, nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, de onde se propagou no restante do país. Em Belém, o movimento se organiza na segunda metade da década de 1990, quando o grupo de *rap Manos da Baixada de Grosso Calibre* (MBGC), influenciado por grupos de São Paulo, convoca e reúne os jovens que já faziam parte de outros elementos do *hip hop*, para fundar o Núcleo de Resistência Periférica (NRP), hoje denominado *Nação de Resistência Periférica*, ainda com a mesma sigla (BORDA, 2008; FERREIRA, 2013).

A partir de então, o *Movimento Hip Hop* em Belém passou por momentos de fortalecimento e de dispersão. No ano de 2012, surgiu o projeto “Mutirão de Grafite”, organizado pelos grupos “Coletivo Casa Preta” e o “Cosp Tinta Crew”. O projeto foi além do seu objetivo inicial – o de promover ações coletivas de grafiteagem nos bairros da periferia – e reunificou e reforçou o movimento, levando o *hip hop* e sua rede de sociabilidade para as ruas da cidade.

Nesses “Mutirões”, as “meninas” já marcavam presença, apesar poucas delas atuarem como grafiteiras. Mesmo com a reorganização do movimento, os elementos *DJ*, *B’Boy* e *MC* continuaram restritos aos homens. Então, uma questão foi levantada: Será que não existem mulheres no *hip hop* em Belém? Foi quando surgiu a *Companhia Hip Hop Feminino* (H2F), integrada exclusivamente por “meninas”. O grupo foi liderado e apresentado pela grafiteira Cely e mais tarde pela *MC* Mana Josy.

1. A juventude feminina presente no hip hop de Belém

Os conceitos utilizados para classificar - ou definir - a condição de “ser jovem”, vêm sendo reformulados frequentemente, a partir do século XIX. Por efeito, a representação mental sobre “ser jovem” passou a ter significados distintos, ao longo dos anos. Jon Savage (2009), em seu ensaio *A criação da juventude*, revela que desde os anos 1875 a juventude vem buscando estabelecer o

próprio espaço, visando afirmar e garantir seus direitos diante do mundo. Essa busca surge a partir da adoção de novos valores, concepções e comportamentos que diferem dos padrões vigentes, em determinada época e/ou sociedade. O referido espaço possui linguagem específica, que se traduz no uso diferenciado e peculiar do vestuário, do linguajar, da predileção musical, da produção artístico-cultural, e por formas de ação restritas a movimentos específicos. Trata-se, portanto, de um espaço inerente à juventude e impróprio aos adultos. Canevacci (2006), por sua vez, afirma que os jovens constituem uma categoria que se efetiva como tal, ao retomar e renovar periodicamente a discussão sobre a maneira se “colocar no mundo” e “para o mundo” – categoria que, ao proceder assim, estabelece seu espaço e cria o “próprio mundo”. Segundo o pesquisador, a partir da Segunda Guerra Mundial, a concepção quanto a “ser jovem” ou “não ser jovem” deixou de ser um parâmetro genérico imposto pela sociedade e passou a ser uma decisão individual, na qual cada um se define como uma pessoa adulta ou não mais jovem.

Nesse contexto, é importante acentuar que não há “uma juventude”, mas sim “várias juventudes”, todas vivenciando realidades distintas, integrando grupos diferenciados e “pensando o mundo” de formas diversas. São vários os autores que analisam essas questões, tais como: Caiafa (1989), Costa (2000), Xavier (2000) e Borda (2008).

Em seu estudo sobre os “Punks”, Caiafa (1989) denota a que a presença masculina no movimento era majoritária, sendo composto por jovens com baixa escolaridade, moradores de bairros periféricos e que reivindicavam o direito ao trabalho, à igualdade e à liberdade através de ações específicas, que incluem a postura agressiva e a violência física. Costa (2000), por sua vez, apontou características semelhantes em relação aos “Carecas do Subúrbio”, que também eram jovens da periferia, filhos de operários e lutavam pelo direito ao emprego. Apesar dos pontos em comum, ressalta que os “Punks” e os “Carecas” eram inimigos. Na sua etnografia, Xavier (2000) tipifica de forma similar os integrantes das gangues, como jovens de periferia, desempregados, com pouca escolaridade, que usavam a violência para reivindicar seus espaços e a “pichação” de símbolos como “assinaturas” para demarcar seus territórios. Segundo Borba (2008), os integrantes do movimento *hip hop gospel* têm perfil semelhante, porém, suas ações são pacíficas, pois atuam nas igrejas, junto aos jovens.

Nos estudos citados, percebe-se que as referências à presença feminina são reduzidas. Janice Caiafa (1989), por exemplo, limita-se a registrar a mínima participação das “meninas” no movimento *punk*. Savage (2009), entretanto, ancorado em farta pesquisa documental, constatou que a participação delas nos grupos de jovens ocorre desde o século XIX. À época, as “meninas” integravam gangues de predominância masculina – onde brigavam e eram prostituídas. O autor também atestou a presença de grupos restritos às “meninas”, que amedrontavam as pessoas nas grandes cidades dos Estados Unidos e Europa. Diante de tal constatação, por que a maioria dos estudos sobre a juventude omite a participação feminina? Afinal, as “meninas” participaram e continuam presentes no século XXI, nos grupos juvenis e, portanto, não podem ser negligenciadas. Mesmo na condição de minoria, as “meninas” vêm buscando formas de resistência e organização no sentido afirmar sua real importância – seja na sociedade ou no movimento *hip hop* – e, por fim, resgatar e reescrever a própria história.

O Movimento *Hip Hop* em Belém também apresenta uma supremacia masculina. Em decorrência, o predomínio dos homens – autodenominados “manos” – estende-se aos diversos grupos de rap, grafite e dança. Em contrapartida, denota-se a crescente presença feminina no *hip hop*, no âmbito local e nacional. As mulheres que integram o movimento podem ser denominadas de

“minas” ou “manas”, contudo, esta denominação assume formas distintas em Belém. Ou seja, a “mina” pode qualquer mulher simpatizante ou que participe do movimento na condição de namorada, companheira ou amiga dos jovens que fazem parte do *hip hop*, mas também pode ser uma mulher que produz o *hip hop*. Essa denominação é nacional, enquanto que “mana” não consta em nenhum outro trabalho de dissertação, tese, artigo, sites, blogs ou redes sociais, segundo o levantamento realizado com este propósito. As distintas nomenclaturas usadas para classificar a forma de participação das “meninas” no movimento estão carregadas de ações e significados relevantes para o entendimento da organização e da dinâmica do hip hop no contexto de Belém.

Para a MC Mana Josy, por exemplo, a denominação de “mina” tem um significado pejorativo:

Eu, quando entrei na cultura *hip hop*, foi [sic] como a maioria das mulheres. [Foi] através de alguém, geralmente um homem, de um companheiro, de um irmão, de um amigo [...] E a gente acaba ali, meio que no lado, coadjuvante. Aí, tu te interessa [sic] pela arte [...] De repente, tu descobre [sic] que tu já te identifica com aquilo ali. E a gente acaba optando por um elemento. Pô, eu gosto de cantar, eu gosto de pintar ou eu gosto de dançar. Aí, tu acaba [sic] fazendo parte daquilo ali. Só que não é fácil, porque tu tens ali uma competição. Eles nunca vão ver a gente como parte integrante do elemento. Essa é a maior luta que eu aponto [sic], como uma das nossas maiores lutas; ser vista como parte integrante da cultura e não um pedaço de carne. Não como um corpo bonitinho, como o mano que cola com a mina. Eu abomino essa palavra mina, eu detesto isso. Por isso que eu sou conhecida no *hip hop* como mana, Mana Josy. Porque pra mim, a mana assim como os manos, somos irmãs, estamos ali lado a lado, pra somar. A mina é alguém que tá ali do lado do cara pra ele ostentar, pra ele mostrar, pra ele dizer que ele tem alguém, que ele é macho. Essas e outras questões, também na vida da mulher, que aumenta a dificuldade. Primeiro, essa discriminação dentro da própria cultura, constituindo família, tendo que abandonar a cultura, porque, queira ou não, é a mulher que vai cuidar do filho: é ela que vai ter que tá na casa. É isso que a sociedade colocou na cabeça da gente. E cadê o tempo pra ti fazer, cadê o tempo pra ti tá inserida ali dentro da cultura? Não tem. Enquanto tu tá aqui com a criança e tua família cuidando da casa, cuidando dos afazeres, eles tão lá, tão se articulando, fazendo parte. Tão cada vez mais progredindo na arte e a mulher acaba perdendo força. Ela vai se dedicar à família, [a] ser a mãe. Será esposa, a doméstica ou às vezes acabar arranjanado um emprego fora pra poder contribuir com a renda da casa. E aí se perdeu mais uma mana dentro da cultura *hip hop* (Conversa com Mana Josy pelo *WhatsApp*, em 24/03/2014).

Em seu depoimento, a MC Mana Josy define a condição de “mina” como a “menina” que serve de “enfeite” ao lado do “mano”. Por outro lado, o significado de “mana” pode ser definido como uma “menina” que está em pé de igualdade com os “manos”, pois a “mana” está “produzindo” o movimento. Ou seja, atua em alguns dos elementos – hip hop, rap, dança e grafite. Assim, as “manas pensam” o movimento da mesma maneira que os “manos”. Por efeito, não se sujeitam a ser tratadas apenas como um “objeto”, sem capacidade de “produzir” o movimento. No entanto, participar do *hip hop* na condição de “mana” exige das “meninas” uma constante afirmação; uma luta que elas travam de forma permanente para obter o devido reconhecimento no contexto predominantemente masculino do movimento.

A MC Mana Josy ressalta que nem todas as mulheres ou “meninas” que estão produzindo no *hip hop* são capazes de consolidar uma participação efetiva no movimento, pois ela reconhece as dificuldades que enfrentam no seu cotidiano. Apesar disso, ela critica a falta de iniciativa dessas “manas”, no sentido de superar os obstáculos e prosseguirem ativas no movimento. A MC avalia que, apesar de se autodenominarem “manas”, elas continuam, de fato, relegadas à condição de “minas”. E relembra que ela mesma ingressou no *hip hop* na condição de “mina”, no entanto, conquistou o status de “mana”, ao passo que as outras “meninas” não evoluíram e permanecem “minas”.

Então, até que ponto os homens contribuem para que essas mulheres permaneçam na condição de “mina”? Quem são esses homens que consideram essas mulheres apenas como um objeto? De que maneira as “manas” que se tornam “domésticas”, como afirma Mana Josy, poderiam resistir e continuar produzindo a sua arte nas ruas? Todas essas questões apenas a pesquisa de campo poderá responder, mas aqui pretendo discutir como um comportamento feminista vai tornar possível a resistência dessas meninas no movimento, mesmo que com muitas dificuldades.

Nesta abordagem, a participação das mulheres no movimento *hip hop* suscita alguns questionamentos: Até que ponto os homens contribuem para que essas mulheres permaneçam condição de “mina”? Quem são esses homens que consideram essas mulheres apenas como um objeto? De que maneira as “manas” que se tornam “domésticas”, como afirma Mana Josy, poderiam resistir e continuar produzindo a sua arte nas ruas? Essas questões norteadoras serão respondidas após a pesquisa de campo.

Neste trabalho, pretendo discutir como os princípios que norteiam o feminismo podem influenciar os ideais dessas mulheres, a ponto de tornar possível a sua resistência e a continuidade da participação no movimento *hip hop* e na sociedade, apesar das dificuldades enfrentadas em várias dimensões, sobretudo nas relações sociais e de gênero. Como base empírica, elegemos as trajetórias da MC Mana Josy e da “mana” Cely, ambas atuantes no movimento *hip hop* em Belém.

2. Duas manas e duas histórias de resistência

Mana Josy estuda pedagogia na Universidade Federal do Pará (UFPA), é técnica de enfermagem e trabalha em um hospital particular de Belém. Namora com Israel, um Mc, e coordena vários coletivos, como o *Senzala Urbana*, o *Movimento H2F* e a *Conexão Feminina*. O *Senzala* reúne vários outros coletivos que agregam homens e mulheres ligados *hip hop*. Este coletivo é fruto do Rima de Rua¹ e da *Companhia H2F*, e, segundo Josy, surgiu para fortalecer a luta para a conquista de espaços a partir de uma voz coletiva.

Senzala porque a senzala era onde o negro morava, era humilhado, ria, chorava, festejava e tramava sua libertação. Ainda vivemos assim, a periferia nada mais é que uma grande senzala camuflada de cidade onde ainda somos escravos (Conversa com Mana Josy, em 31/07/2014).

O *Conexão Feminina* é um grupo de rap formado pela Mana Josy e Dri Mc, ele não faz mais parte do *Senzala Urbana* e nem do *H2F*. E a *Companhia H2F* surgiu como uma necessidade das questões de gênero, de questões referentes à mulher. E, segundo ela, nesse ponto os dois se diferenciam e as ações se separam, por discordâncias entre Dri Mc e os dois coletivos na maneira de agir.

¹ Rima de rua era um projeto que Mana Josy e Israel organizavam para ter um espaço para os MCs mostrarem o seu trabalho, e que ocorria na Praça da República, em um domingo ao mês.

Cely é estudante de artes visuais na UFPA, é grafiteira e ilustradora, e trabalha ministrando oficinas de grafite e fazendo telas. É casada com o grafiteiro Metal e os dois têm dois filhos, uma menina e um menino. Ela faz parte da *Companhia H2F*, da *Ratinhas Crew* e da Flores do Brasil. *Ratinhas Crew* é um grupo de grafiteiras de Belém, cujo nome vem do fato de estarem nas ruas como os ratos, e assim como eles, elas também incomodam as pessoas por estarem nas ruas e não em casa cozinhando, cuidando dos filhos e do marido. Flores do Brasil é um grupo formado por Cely, Gabi e Karen, ambas grafiteiras, sendo cada uma de um estado do Brasil – Pará, Pernambuco e Espírito Santo, respectivamente. Segundo Cely: “É Flores do Brasil por causa da feminilidade e diferenças das flores do Brasil” (Conversa com Cely, grafiteira, em: 19-09-2014).

Para Cely, a resistência passa por todos os pontos colocados por Mana Josy, visto que ela é casada e tem filhos, no entanto consegue permanecer fazendo grafite e fazendo parte de vários coletivos. Ela afirma que a sua resistência só é possível porque conta com o apoio dos pais e do marido para continuar sendo artista de rua, pois, do contrário, não teria como. Cely, Mana Josy e todas as meninas que fazem parte dos seus coletivos são exceções dentro do *hip hop*, pois é muito mais complicado para elas permanecerem na rua fazendo sua arte do que para os homens. Segundo afirmam, além de todas as dificuldades encontradas por todos os jovens do movimento, as minas e manas têm que provar para os manos que também são capazes de compor, grafitar, ser uma *Dj* ou ser uma *B'girl*, e isso é frequentemente apontado por elas como um problema.

Tu imagina [sic] a ideia que as pessoas fazem da cultura *hip hop*. Então, a cultura hip hop é [coisa] de preto, de vagabundo, de pessoas que não têm escrúpulos e por aí vai. É um bando de meninos, um bando de homens, de adolescentes fazendo, dançando, pulando de cabeça pra baixo, riscando os muros, cantando palavrão. É essa a ideia. Palavrão que é o que eles fazem. Tu já é [sic] discriminado em escala; primeiro a cultura, em segundo os componentes, em terceiro vem a mulher. [...] que nós somos pra sociedade [é] o que nós sempre fomos: mulheres, pobres, negras, sem voz. E, de repente, numa cultura que já vem impregnada de todos esses preconceitos, a gente se manter dentro *hip hop* não é fácil não. Nunca foi fácil (Conversa com Mana Josy pelo *WhatsApp*, em 24/03/2014).

De modo geral, o *Movimento Hip Hop* é organizado por jovens que moram nas periferias e, na sua maioria, são negros e negras. Esses homens e mulheres são marginalizados ou discriminados por serem pessoas diferentes, portanto, não inseridas nos padrões desejados, por isso são excluídos e colocados à margem da sociedade. No entanto, Becker (2008) afirma que essas pessoas podem revidar essa situação, tendo a sociedade como marginal. Mana Josy aponta essa situação, sendo ainda pior no caso das mulheres. O depoimento acima evidencia o preconceito social, cultural, étnico e de gênero – que as “meninas” enfrentam. Segundo Cely e Mana Josy elas são discriminadas inclusive pelos próprios “manos”, pois quando casam com as minas e manas, tentam convencê-las a sair das ruas, e determinam: “a rua não é lugar de mulher”.

Nesse contexto, as meninas que estão inseridas no *hip hop* travam uma luta que passa pelo feminismo, por mais que não se declarem feministas. Nas suas lutas pela conquista de espaços dentro do movimento, como mulheres que estão pensando e produzindo tanto quanto os homens, e também para serem chamadas de manas, elas demonstram que estão buscando a igualdade de gênero em um movimento de jovens que prega a igualdade e a não discriminação, mas que ainda está engatinhando no que diz respeito à igualdade na relação de gênero.

Em outro contexto, Freire (2011), em sua etnografia sobre as meninas do *hip hop* de Salvador, constatou que essa discussão também perpassa por uma resistência firmada na conscientização de que o *hip hop* é também um lugar de mulher. Na sua pesquisa, as mulheres estavam passando por um processo de resistência onde as discriminações eram visíveis, e havia uma divisão entre o papel do menino e da menina dentro do *hip hop*. Essa situação encontra similaridades com a realidade das meninas do *hip hop* de Belém.

Tanto aqui quanto em Salvador, as meninas precisam demonstrar aos meninos que o *hip hop* também é lugar de mulher, e para isso se baseiam em argumentos e ações feministas. Pois, assim como no movimento feminista, elas lutam pela igualdade de espaços no movimento *hip hop*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As minas e manas do *Movimento Hip Hop* de Belém e de outras cidades, estão vivenciando um processo de mudança na estrutura interna do movimento, decorrente resistência feminina em assumir um papel secundário ou de coadjuvante, que vem se consolidando por meio de discussões nos coletivos, em grupos femininos, resultando em maior visibilidade dos seus trabalhos, demonstrando que elas estão produzindo e levando o movimento por novos caminhos e cada vez mais conquistando espaços no âmbito geral do movimento, não só para elas, mas também para os manos.

Nesse sentido, a participação da Mana Josy se evidencia pela coordenação do grupo de rap “Conexão Feminina” e a sua atuação nos coletivos “Companhia Movimento H2F” e “Senzala Urbana”. Além disso, ela pensa e discute a estrutura interna do movimento, na defesa dos direitos femininos no *Movimento Hip Hop* em Belém. Por outro lado, destaca-se a atuação de Cely nos grupos de grafite “Ratinhas Crew” e “Flores do Brasil” no coletivo “Companhia Movimento H2F”. Apesar de atuarem em grupos distintos, Cely e o companheiro Metal discutem os rumos do movimento, pois vivenciam realidades próximas. A despeito da participação ativa e relevante, Mana Josy e Cely ainda são protagonistas isoladas na luta pela ampliação do papel e dos direitos das mulheres no *Movimento Hip Hop* de Belém.

Porém, é preciso que as manas resistam e persistam, com ênfase na conquista do respeito dentro do próprio movimento, e não passem pelas mesmas situações vividas por Cely quanto ao tratamento dos homens, mesmo quando dividem um muro em uma ação coletiva, eles deixam para ela um espaço menor, ficando evidente a desvalorização do seu trabalho. Assim, mesmo não se declarando feministas, elas agem como feministas na briga por igualdade e respeito dentro e fora do *hip hop*.

Com relação à problemática deste artigo, verificou-se uma estreita relação entre os princípios do feminismo e os ideais e posicionamentos dessas “meninas”. Ressalte-se que esses princípios foram assimilados de forma empírica ao longo das suas trajetórias, seja exercendo o papel social de mulher ou atuando na condição de “manas” no *Movimento Hip Hop*. Podemos afirmar, portanto, que o feminismo, ainda que de forma subjetiva, vêm contribuindo de forma significativa no processo de resistência e na participação das “meninas” que produzem e pensam o *hip hop* em Belém.

REFERÊNCIAS

BECKER, Howard S. *Outsiders. Estudos de Sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

BORDA, Bruno Guilherme dos Santos. *Palavras sagradas, rimas e experiências: uma tentativa de compreensão sobre cristianismo pentecostal, rap e antropologia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

CAIAFA, Janice. *Movimento Punk na cidade: a invasão dos sub*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989

CANEVACCI, Massimo. *Culturas extremas: mutações juvenis nos corpos das metrópoles*. Rio de Janeiro: DP & A, 2005

COSTA, Márcia Regina. *Os carecas do subúrbio: caminhos de um nomadismo moderno*. São Paulo: Musa, 2000.

FERREIRA, Leila Cristina Leite. *E aí, vai ficar de toca? Cola com nós: lata na mão, grafiteiros na rua, arte nas paredes: a juventude grafiteira em Belém*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

FREIRE, Rebeca Sobral. *Hip Hop Feminista? Convenções de gênero e feminismos no movimento hip hop soteropolitano*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

XAVIER, Mário Jorge Brasil. *Nem anjos, nem demônios! Etnografia das formas de sociabilidade de uma galera de Belém*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

Mulheres Benzedeadas em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa

Mujeres Curanderas en Belém (PA): relaciones de género y trayectoria religiosa

Female Faith Healers in Belém (PA): gender relations and religious history

Iracema Silva Costa

Resumo: a comunicação focaliza a prática da **benzeção** na cidade de Belém (Pa), exercida por mulheres identificadas por seus clientes como “**benzedeadas**”. Nesta, a abordagem do tema consiste em um estudo etnográfico sobre três mulheres benzedeadas que atuam na cidade de Belém. Nesse contexto, apresento dados acerca dessas agentes de cura, articulando variáveis como gênero, religião e cultura ao campo religioso atual da metrópole paraense. Os resultados apontam que as benzedeadas, além de desenvolverem sua prática desligadas de instituições religiosas, trazem em sua trajetória de vida questões que dizem respeito às concepções sobre os espaços sociais que ocupam e também representações e percepções em relação ao seu ofício e sobre si mesmas.

Palavras-chave: Benzeção. Benzedeadas. Gênero. Trajetória. Religiosidade.

Resumen: la comunicación enfoca la práctica de la **curandería** en la ciudad de Belém (Pa), ejercida por mujeres identificadas por sus clientes como “**curanderas**”. En ésta, el abordaje del tema consiste en un estudio etnográfico sobre tres mujeres curanderas que actúan en la ciudad de Belém. En ese contexto, presento datos acerca de esas agentes de la cura, articulando variables como género, religión y cultura al campo religioso actual de la metrópoli del estado de Pará. Los resultados apuntan que las curanderas, además de desarrollar su práctica desligadas de instituciones religiosas, traen en su trayectoria de vida cuestiones que tratan a respecto de las concepciones sobre los espacios sociales que ocupan y también representaciones y percepciones en relación a su oficio y sobre sí mismas.

Palabras-clave: Curandería. Curanderas. Género. Trayectoria. Religiosidad.

Abstract: this academic work focuses on the practice of “benzeção” (faith healing) in Belém (Pa) made by women called “benzedeadas” (healers). It is an ethnographic study of three female faith healers who work in this city. In this context, I present data about these curing agents, articulating variables such as gender, religion and culture to the present religious scenery in the metropolis of Pará. The results show that the healers, as well as developing their practice disconnected from religious institutions, carry in their life path issues that relate to conceptions of the social space they occupy and also representations and perceptions of their practice and themselves.

Keywords: Faith healing. Faith healers. Gender. History. Religiosity.

INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a trazer alguns dados sobre mulheres especialistas, reconhecidas como benzedoras, que praticam o seu ofício da cura denominado como benzeção na região metropolitana da cidade de Belém (PA). Este trabalho é fruto da continuidade da pesquisa realizada na graduação (SILVA, 2001) e da dissertação de mestrado (COSTA, 2014) em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.

A primeira delas foi reconhecer a prática da benzeção como uma prática de cura, o que realmente o é. Porém, o que me chamou a atenção naquele momento foi a discussão sobre a classificação desta prática dentro de categorias e modelos analíticos que a definiam como uma representação, uma expressão *folk* popular. Outra discussão era sobre as práticas populares de cura, dentre elas a benzeção, que faz parte da medicina popular, que, por sua vez, traduz a cultura de um determinado tempo e lugar – o mundo rural – sendo analisada como “sobrevivência” ou “resquício” de uma mentalidade de natureza mágica, uma expressão do campo – visto que a existência dessa prática vinha de uma origem rural, e quando encontrada na cidade estava fadada a desaparecer.

Desde então, concluí que estava diante de conceitos que, longe de serem definidos sem ambiguidade, compreendiam que essas classificações mais encapsulavam o objeto de estudo do que explicavam os significados dessa prática, tanto para aqueles que a executavam quanto para aqueles que a utilizavam. Contudo, mas do que distinguir e/ou classificar ou categorizar a prática da benzeção, deveria compreendê-la por ela mesma, nos dias de hoje. Pois, enquanto resquício de sobrevivência fadada a desaparecer, entretanto, observava que a mesma contradizia esta suposta realidade, pois permanecia entre nós, viva como antes, disponível e ao alcance de muitos.

Trabalhos desenvolvidos sobre a religiosidade popular citam a existência dessa prática de cura desde os tempos imemoriais. Diante de uma realidade tão expressiva que identifiquei em Belém, e no caminho dessa pesquisa, revisitando a obra clássica de Laura de Mello e Souza, “*O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*”, percebi que muitas concepções, ideias, versões em forma de narrativas que registravam essa prática em Belém me levavam a uma época tão distante quanto a origem do Brasil, ainda colônia de Portugal, quanto já se relatava, como versa Souza, ao analisar as manifestações de religiosidade popular e curas mágicas espelhadas e catalogadas em documentos inquisitoriais sobre o Santo Ofício.

Tratava-se de universo imaginário que cercava essas práticas de cura e cuidado na vida cotidiana das populações desde então, as quais serviram e servem como elementos estruturais de uma mentalidade que engendra as muitas práticas mágicas religiosas, que fazem parte de uma cultura popular, por vezes associadas às práticas de feitiçaria, conforme a pesquisa de Souza, revelando com a “arqueologia” dessas práticas que não eram resquícios de um tempo morto na história, mas que a mesma imagem encontrada pela autora se fazia presente ao me deparar com essa prática sendo executada vivamente na cidade. Assim, esse universo cultural se apresentava a mim tão vivo quanto nos textos descritivos da Inquisição. Ou seja, aquela realidade que era contada há cinco séculos, era por mim vivenciada na atualidade, no tempo da memória e na história de vida das mulheres benzedoras pesquisadas.

Não obstante, já tendo como referência os estudos voltados para a presença dessas práticas de cura no Pará, bem como os trabalhos de antropólogos que se preocuparam em registrar essa prática de cura, entre outras tantas, como no caso da pajelança, por exemplo: Eduardo Galvão (1976), Arthur Napoleão Figueiredo (1979) e Raimundo Heraldo Maués (1990) com pesquisas relevantes

na Amazônia, e que viram em algumas práticas da medicina popular um rico filão para compreender a relação entre o homem amazônico e a natureza; a construção do seu pensamento acerca da realidade que vivencia; o conjunto (sistema) de representações simbólicas que constrói e se utiliza para sanar suas aflições de ordem física e espiritual. Esses estudiosos registraram a *benzeção* realizada por benzedores e benzedoras como uma prática que tinha como principal experimento religioso a realização de rezas, orações e jaculatórias executadas como práticas de cura. Nessa perspectiva, esses trabalhos buscavam discutir o universo simbólico da prática em si, ora dialogando com a lógica do pensamento que vai da magia à religião, ora dialogando com as descrições que tentam repreender um olhar que encara a prática, a sobrevivência ou resquício de um mundo “atrasado”.

Contudo, apresentam uma definição comum sobre essa prática. Assim, a *benzeção* era definida como uma ação exercida por homens ou mulheres, denominados como *benzedoras* ou *benzedores e/ou curandeiros(as)*, que são aquelas pessoas que se utilizam de ervas, banhos e chás para curar doenças, além de utilizarem também as rezas e benzeções de caráter cristão e suas especificidades. E evidenciavam que, em geral, esses especialistas não entravam em transe e também não recorriam aos encantados, entidades ou guias com características da pajelança ou da religião afro.

Basicamente, estes pesquisadores classificam a prática da benzeção como parte dos experimentos de cura exercidos por muitos profissionais que eram identificados não apenas por esse experimento especificamente, mas por uma religião, ou seja, um sistema religioso de crenças e valores (religiões afro-brasileiras e pajelança). Dessa forma, esses enfoques consideram a prática de cura dentro de um campo religioso, sem problematizar os seus agentes.

Houve dificuldade em classificar os agentes que executavam a prática da benzeção, pois tanto mães e pais de santo, assim como os padres e pajés faziam uso do mesmo experimento, contudo, não eram identificados por praticá-los. Dessa forma, problematizava o meu objeto de pesquisa, pois o que me interessava era fazer um estudo com os agentes da benzeção, que fizessem desse experimento a sua única prática de cura de forma autônoma.

Sendo assim, em contato com as referências temáticas desde a pesquisa inicial (SILVA, 2001) me dei conta de um elemento antes percebido, mas não problematizado, que era a presença feminina na prática da benzeção – um dado sempre evidenciado nas pesquisas¹. Contudo, também percebi que ao abordar este tema, remetia a uma conotação feminina, o que me levou a identificar as suas agentes: as benzedoras. Assim, o meu “olhar” sobre a prática da benzeção em si indicava que era um espaço eminentemente exercido por mulheres.

Nessa perspectiva, utilizei como referencial teórico duas dimensões conceituais: o conceito de gênero, entendido como uma categoria analítica que abrange uma dimensão social e histórica e diz respeito às imagens socialmente construídas acerca do universo feminino, mas também sobre a relação do feminino com o masculino, que compõe as relações sociais existentes na sociedade; e o conceito de patriarcado, também uma categoria histórica e social que reflete uma relação de dominação dos homens sobre as mulheres, configurando uma relação hierárquica e de poder.

Heleith Saffioti (2004) visando compreender a violência contra as mulheres enquanto um problema social analisa esse fenômeno à luz dos conceitos de patriarcado, de gênero, de relações de poder. A autora faz uma compilação de autores que são referências nos estudos de gênero, em particular, a historiadora norte americana Joan Scott (1986), responsável, em grande parte, pela difusão dos estudos sobre gênero no Brasil. Esta autora deu um passo importante nas reflexões sobre

¹ Oliveira (1985), Borges (2006), Vaz (2006), Quintanna (1999), Alexandre (2006),¹ Moura (2009) e Nobre (2009).

gênero, pois chamava a atenção para as relações homens-mulheres, baseada na percepção das diferenças sexuais, hierarquizando essas diferenças dentro de uma concepção engessada e dual. Saffioti (2004) comunga as ideias de Scott (1986) ao pensar gênero não apenas como categoria analítica, mas como uma categoria histórica, em que a relação de poder está na organização social de gênero.

Sucintamente, para Scott (1996, apud SAFFIOTI, 2004, p. 111) o que interessa são as formas como se constroem os significados culturais para essas diferenças, dando sentido e posicionando-as dentro de relações hierárquicas, sem deixar de considerar, contudo, as ambiguidades que geram os seus conceitos. A autora entende que a categoria gênero “é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Nessa perspectiva, ao utilizar essa categoria significa preterir as justificativas biológicas para as desigualdades sociais nas relações entre os sexos, ou seja, esta noção de gênero move a análise para compreender todo o sistema de relações de poder que inclui o sexo, mas que não é pelo sexo e nem pela sexualidade (SCOTT, 1996).

Desta forma, entendo o gênero como uma categoria analítica e uma maneira de indicar como as ideias sobre o homem e a mulher, no sentido das construções sociais que interagem sobre as atribuições, que além de alimentarem ideias, mentalidades e representações dos papéis sociais relativos aos homens e às mulheres, definem uma relação de poder entre os gêneros. Assim, para Scott (1996), uma pesquisa analítica, ao problematizar a relação de gênero, não deve levar em conta ou procurar o lugar de origem dos processos, mas considerar como os subsídios estão ligados entre si, para entender como esses processos ocorrem.

Outra autora em referência é Mary Del Priore (2009), que ao analisar a história da mulher no período colonial no Brasil, evidenciou que a prática de cura, assim como a benzeção, eram funções exercidas por mulheres que tratavam o corpo feminino antes mesmo dos médicos e cirurgiões. Consideradas como práticas baseadas no curandeirismo e na magia, estas sofriam perseguição tanto da igreja quanto das autoridades. Contudo, no período em questão, os médicos e os recursos da medicina eram escassos para combater as doenças mais frequentes, ficando a cargo dessas mulheres a sua cura. É importante perceber, a partir dos relatos contidos na obra da autora, que o papel que as benzedeadas, curadoras ou parteiras exerciam estava associado aos cuidados da saúde no universo feminino, no cultivo e manipulação de ervas e plantas, entre outros elementos relacionados às práticas das benzedeadas.

Conhecedoras dos segredos da cura e detentoras de um poder espiritual, essas mulheres e suas práticas eram associadas à comunicação com o sobrenatural e com demônios. Na Idade Média, eram vistas como feitiçeras e passavam a ser perseguidas pelos inquisidores do Santo Ofício, controlado pela Igreja católica. Devido aos seus poderes, despertavam medo, mas também confiança nas suas práticas, o que lhes garantiam prestígio (DEL PRIORE, 2011, p. 123.).

No imaginário social, as mulheres que tratam as doenças e os doentes através dos seus conhecimentos espirituais, para além da prática de cura, sofreram perseguições e foram estigmatizadas sob várias designações ao longo do tempo, colocando-as em posições ambíguas: curadoras, benzedeadas e feitiçeras, dentre outras. Isso apenas demonstra o universo dual que as qualifica tanto para o bem, quanto para o mal.

Nessa pesquisa optei por denominá-las como mulheres benzedeadas, que fazem da benzeção a sua prática de cura, exercida dentro do seu ambiente doméstico e fora do controle de qualquer instituição religiosa e/ou ordem eclesiástica.

1. No rastro das benzedeadas

Ao pensar a benzedeadão como uma manifestação de cunho doméstico e privado, executada por essas especialistas de cura – as benzedeadas – em suas residências, que ora revelavam a autonomia de sua prática diante de outras práticas mágicas, religiosas e de cura na cidade de Belém executadas por outras (os) especialistas, como é o caso dos representantes das religiões afro-brasileiras, como pais e mães de santo, por exemplo; que ora falavam em nome de uma religião ou por uma instituição religiosa, exigiu de minha parte, um ordenamento do olhar e uma metodologia sobre esse campo tão literalmente particular.

Realizei um *survey* ou pesquisa exploratória nas feiras de Belém, entre os vendedores de ervas e estabelecimentos de produtos religiosos, com objetivo de encontrar *os rastros* das benzedeadas na cidade, partindo da premissa que estas usam produtos encontrados nesses estabelecimentos nos seus experimentos de cura. Assim, considerando o ambiente das feiras como locais de sociabilidades e propícios às interações, encontros e contatos entre os seus usuários, registrei novamente um universo bastante expressivo de mulheres praticantes da benzedeadão em Belém.

Nesse trabalho, apresento dados e reflexões acerca de algumas variáveis consideradas na pesquisa sobre as práticas de cura exercidas por três mulheres benzedeadas que atuam em Belém, a partir das observações realizadas em feiras da cidade para identificação das informantes e da análise pautada no método etnográfico, além das considerações sobre a trajetória e as práticas exercidas por essas mulheres na atualidade.

A opção por identificar as mulheres benzedeadas a partir das feiras em Belém impõe-se pela delimitação espacial para o trabalho empírico constatado no *survey*. Ao problematizar esse tema no espaço urbano, adoto como base teórica a literatura antropológica urbana para pensar a cidade² como um espaço de pesquisa. Dentre os teóricos da antropologia urbana, Magnani (2002) nos leva a refletir sobre a peculiaridade do contexto que é urbano e contemporâneo, “em que se precisa levar em consideração a malha de relações que mantém com a sociedade envolvente” e com o seu objeto de pesquisa. Nesse aspecto, a questão central era – como elaborar um caminho metodológico de pesquisa que me levasse ao encontro de novas *profissionais da benzedeadão na cidade?*³.

Ao problematizar o universo das feiras, o meu objetivo era buscar pistas que permitissem localizar e demarcar os espaços onde se encontram essas mulheres benzedeadas nos bairros da cidade de Belém, partindo do princípio de que as benzedeadas fazem uso de produtos como ervas e plantas medicinais em seus procedimentos terapêuticos, associados a rituais religiosos, fazendo uso de outros artigos ali comercializados, como velas, banhos, incensos etc., conforme identificado em pesquisa anterior (SILVA, 2001).

Ao escolher as feiras, defini a estratégia a ser trilhada para conseguir demarcar os locais onde se encontram as mulheres benzedeadas nos bairros⁴ de Belém. Além das feiras, visitei dois portos⁵ em dois bairros, respectivamente. Neste estudo consegui a referência de 32 benzedeadas e

² Ver Magnani (1996).

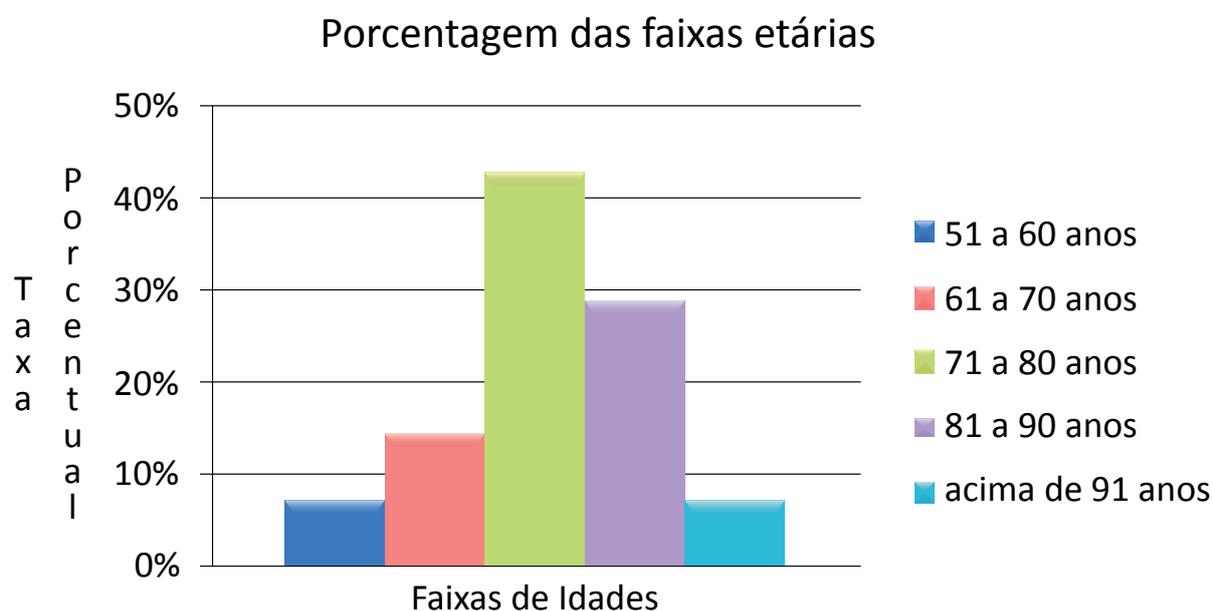
³ Nessa questão, o autor alertava sobre o ordenamento do olhar antropológico como método etnográfico para se pensar os espaços urbanos (MAGNANI, 1999; 2002; 2003; 2006).

⁴ Nesse sentido, elegi as feiras como o núcleo do bairro, por estarem localizados nas principais ruas do bairro, que são as vias de acesso da malha urbana que compõem o próprio bairro, e interligam tanto o próprio bairro como outros bairros da cidade. Os bairros pesquisados foram: Complexo do Ver-o-Peso, Guamá, Jurunas, Marco, Pedreira, São Braz e Telégrafo.

⁵ Os portos que visitamos foram dois – um localizado no bairro da Condor e um no bairro do Jurunas.

três benzedores. E, desse universo feminino identificou-se que oito eram mães de santo e possuíam terreiros; duas eram católicas, as outras não sabiam a sua filiação religiosa e duas haviam falecido. Como o objeto de pesquisa era trabalhar com a categoria de benzedoras que não fossem ligadas a nenhuma instituição religiosa, foram excluídas deste universo as que tinham referência como mães de santo. Nessa nova amostragem constavam 22 (vinte e duas) benzedoras, mas sem confirmação da filiação religiosa. Após a checagem *in loco*, alcancei um total de 14 mulheres benzedoras que concordaram em participar da pesquisa. A primeira constatação sobre elas foi que quase todas são bastante idosas, conforme o Gráfico 1.

Gráfico 1 - Faixa etária das mulheres benzedoras.

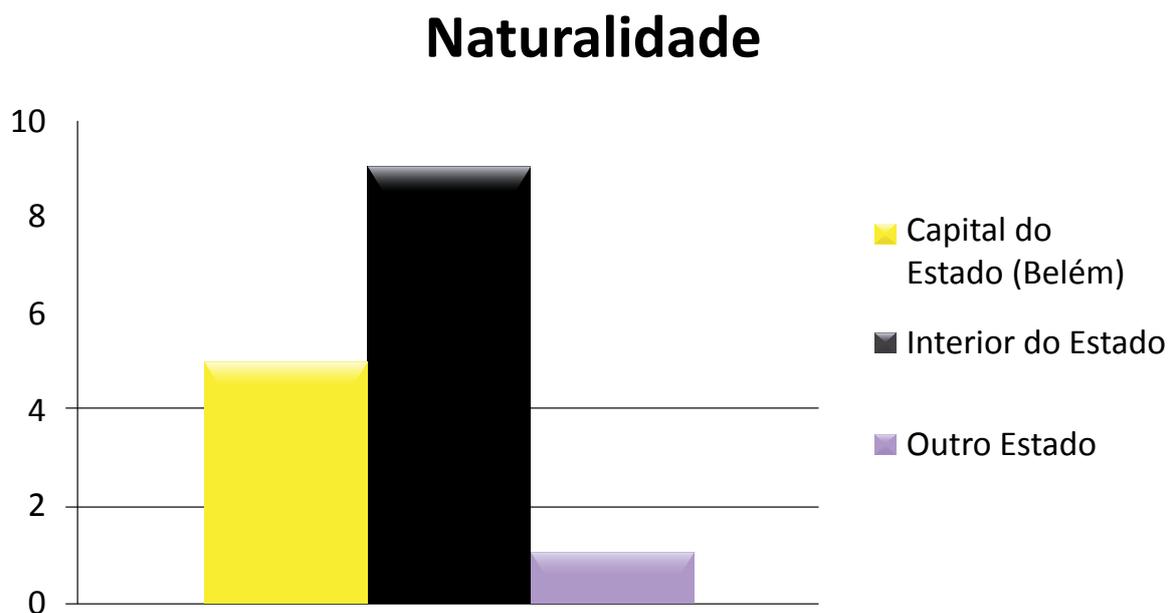


Fonte: Pesquisa de campo, 2013.

Durante as visitas foi possível identificar que a maioria são matriarcas de suas famílias – são senhoras, mães, avós e algumas já bisavós e todas têm um poder agregador. Registrei, nas observações e conversas, que muitas têm filhos adultos que ainda moram com elas, tendo famílias e casas construídas no mesmo local de suas residências. Quanto a classe social, identifiquei que são de classes populares e de médio a baixo poder aquisitivo, visto que a maioria recebe pensão ou aposentadoria, mas acredito que a renda não ultrapassa dois salários mínimos. Em muitos casos este benefício é a única renda fixa do grupo familiar. Na variável correspondente à naturalidade dessas benzedoras (Gráfico 2), 64% são originárias do interior do estado do Pará. Dentre os municípios citados, encontram-se: Abaetetuba, Igarapé-Miri, Bragança e Colares.

No geral, todas as benzedoras afirmaram que vieram muito jovens para Belém, seja quando ainda crianças ou na fase de adolescência. Identifiquei algumas mulheres vindas para a capital para ser “cria de família” na casa de parentes ou conhecidos dos parentes.

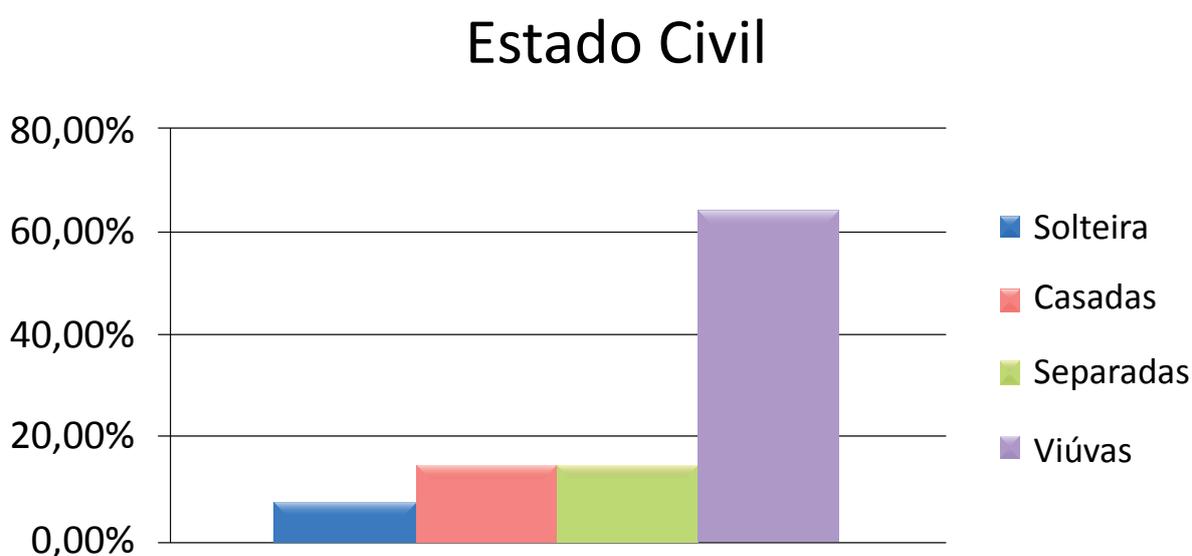
Gráfico 2 - Naturalidade das benzedeadas.



Fonte: Pesquisa de campo, 2013.

Em relação ao estado civil (Gráfico 3), registrei um número significativo de viúvas, sendo mais da metade das informantes. Além disso, grande parte delas são viúvas há mais de 20 (vinte) anos, algumas na faixa dos oitenta anos, e aproximadamente quarenta anos de viuvez. Considero esse dado representativo para refletir sobre a dedicação ao ofício da benzeção, já que algumas benzedeadas informaram que passaram a se dedicar a este ofício mais especificamente depois de terem ficado viúvas.

Gráfico 3 - Estado civil das benzedeadas.



Fonte: Pesquisa de campo, 2013.

Em relação a sua religião, 11 benzedeadas se declararam católicas, duas espíritas e uma evangélica. Não obstante, dentre as católicas, algumas informaram que também haviam frequentado e ainda visitam centros de mesa branca, terreiros de umbanda e centros espíritas. Uma delas relatou que foi uma das fundadoras da igreja Seicho-No-Ie no Distrito de Icoaraci, ainda na década de 1970. Apenas duas senhoras foram categóricas em se declarar espíritas. E uma que se declarou evangélica revelou que antes da sua conversão à congregação da Assembleia de Deus, cerca de quinze anos atrás, foi mãe de santo e dona de terreiro e que, portanto, não benzia mais, apenas orava.

Em relação ao tempo de exercício da prática de benzeção, cinco delas relataram ter iniciado desde criança, a partir da idade de sete anos. Outras duas revelaram a prática ainda na adolescência. Seis delas iniciaram depois de adultas, e uma não soube responder. Indagadas sobre como aprenderam a benzer, todas informaram ter aprendido sozinhas, embora durante as conversas fossem revelando que havia algum parente na família, como tio, mãe e avô que realizaram a prática de cura. Outras contaram ter aprendido com uma vizinha ou um amigo que benziavam.

Em relação às doenças que levam à benzeção, sem exceção, todas relataram que as são as doenças conhecidas popularmente como: *quebranto*, *vento caído*, *mal olhado*, *erisipela*, *espinhela-caída*, *torção e puxação*⁶.

2. Trajetórias de vida e trajetória religiosas: benzedeadas no espaço doméstico

2.1. Dona Nazaré, dona Expedita e dona Gracinha⁷.

⁶ Essas *doenças* são citadas conforme registrei nas referências sobre o tema e na literatura sobre o assunto (OLIVEIRA, 1985; MAYNARD, 1956; MAUÉS, 1999).

⁷ Esclareço que todas as informantes citadas nesse artigo ganharam nomes fictícios com a finalidade de preservar suas identidades, respeitando a dimensão ética da pesquisa científica.

⁸ Uma categoria social que versa sobre uma prática secular e diversificada, recorrente e dinâmica nas camadas de baixa renda, sendo parte de um sistema de circulação de crianças que tem como principal característica o envio de criança e também adolescente do interior do estado para a capital, para trabalhar principalmente nas casas de famílias, seja de classe média e alta (MOTTA-MAUÉS, 2008).

Dona Nazaré e Dona Expedita são benzedeadas católicas, moradoras do bairro do Telégrafo, e ambas nasceram em Belém. Dona Nazaré é viúva, com 85 anos e teve cinco filhos. É filha de imigrantes nordestinos originários do estado do Ceará. Dona Expedita, *jurunense de nasença*, de 75 anos de idade, negra, solteira e sem filhos. Dentre as suas *responsabilidades* Dona Expedita era dirigente das peregrinações da rua onde morava, tinha orgulho em falar que coordenava a peregrinação de Nossa Senhora de Nazaré. Devota de Santo Expedito, sempre oferecia uma novena no dia do santo. Como católica devota e praticante, toda terça-feira comparece à novena de Nossa Senhora Perpétuo Socorro.

Dona Gracinha, de 81 anos, era moradora do Distrito de Icoaraci, localizado na Região Metropolitana de Belém. Viúva há mais de quarenta anos, teve 10 filhos, 11 netos e quatro bisnetos. Desde cedo se conheceu como “cria de família”⁸ na cidade de Belém. É natural de um lugarejo chamado Mucajubinha, no município de Colares, localizado na região nordeste do estado do Pará, e veio para capital do Pará com sete anos de idade.

2.2. Trajetórias femininas

Essas três personagens são mulheres e benzedeadas, de religião católica, que acompanhei durante a pesquisa, realizando a prática da benzeção e exercendo o ofício na cidade de Belém. São

mulheres contemporâneas, mães, viúvas, donas de casa, solteiras, beatas, evangelizadoras e avós.

Elas identificam a sua condição feminina desde a tenra idade, e as vozes que as orientam e as disciplinam são os modelos de mães que constroem de modo idealizado. Ao revelar as suas percepções sobre si mesmas, exaltam como modelo de mãe a ser seguido as suas próprias progenitoras, que são sempre descritas como: senhoras atentas aos seus filhos, detentoras de amor e de lastro de sacrifícios para os criarem. As dificuldades e esse comportamento altruísta são algumas qualidades que reverberam e acentuam no núcleo familiar, que tem nas mães um modelo a ser avaliado e espelhado de si mesma. É com ela que dividem as dificuldades da pobreza, os cuidados, e a situação de serem todas mulheres.

Pobres e negras são as características evidenciadas ao falarem sobre si mesmas, e dão o realce aos espaços sociais que ocuparam durante a sua trajetória de vida, o que revela as complexidades das relações sociais em que estão inseridas: no seu grupo familiar, no modo de produção e em um sistema econômico, fazendo referência à sua condição feminina, ao espaço que ocupavam dentro de uma estrutura social, como mulheres, mães, religiosas e *trabalhadeiras*. Percebi em seus relatos esta divisão de funções quando falavam sobre si mesmas inseridas na cidade: donas de casa, crias de família, operárias, domésticas e ajudantes dos afazeres domésticos foram os lugares ocupados por essas três mulheres antes de se dedicarem ao ofício da benzeção.

Não obstante, elas só puderam se dedicar inteiramente à benzeção como uma prática de cura após enviuvarem, como foi o caso de Dona Gracinha e Dona Nazaré, ou depois de uma determinada idade, como ocorreu com Dona Expedita, que começou a benzer com mais de 60 anos.

As casadas, embora já manifestassem o *dom* de curar, lembram que as suas prerrogativas de mulher casada, mãe de família e dona de casa as restringiam ao espaço doméstico da casa, e sob as rédeas do esposo. Tendo o dom de curar, elas sofriam sanções dos maridos para que não o exercessem. Assim, diante do poder do marido, acabaram por adiar qualquer pretensão de desenvolver o seu dom ou seguir a sua missão. De qualquer modo, tanto Dona Nazaré como Dona Gracinha evidenciavam algumas formas de burlar essa condição. Desculpas como visitar um parente ou socorrer um vizinho enfermo eram usadas para justificar a sua ausência do ambiente familiar e do controle do cônjuge. Contudo, ambas enfatizam a liberdade de desenvolver a sua missão de curar apenas quando ficaram viúvas.

2.3. Trajetórias religiosas

Dona Expedita relata que o seu aprendizado e o seu conhecimento para benzer foi adquirido desde o seu grupo familiar, na convivência com os parentes, como a sua mãe, que também era benzedeira apenas na esfera doméstica, e aprendeu as rezas com uma vizinha católica, muito religiosa, que era idosa e doente, e lhe repassou a *responsabilidade* da benzeção. Relata também sobre a sua experiência no espiritismo, como uma forma de compreender a sua missão no ato de curar e como contribuição para sua “formação” em relação ao seu ofício.

Dona Nazaré e Dona Gracinha atribuem o dom de curar a uma herança familiar da prática da benzeção. Relatam que parentes como tios, avós tinham o poder da cura. Contudo, evidenciam as suas experiências religiosas como forma de aprendizado da benzeção. Dona Nazaré, além de católica, definiu-se como umbandista, e lembra que foram dezessete anos dedicados aos “terreiros” e mesas brancas. Dona Gracinha também relata suas experiências religiosas entre alguns terreiros de umbanda, mas lembra que foi na Seicho-No-Ie que aprendeu algumas orações que usa em suas curas, como oração da paz, oração do perdão e outras. Descrevem também que grande parte dos

seus conhecimentos foi forjado no dia a dia. Atentas observadoras do cotidiano, seus olhares vão se tornando sensíveis às práticas do *saber-fazer*, sobre a diversidade de remédios que compõem os seus saberes, além dos procedimentos em relação aos cuidados prestados aos doentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na perspectiva de análise deste trabalho, pude perceber que nas histórias de vida dessas mulheres benzedeadas com relação às suas trajetórias para exercê-la como prática, mesmo sendo o espaço doméstico tomado como “natural”, elas enfrentavam a resistência dos seus companheiros, justamente por que extrapolavam o “espaço social” determinado como um espaço demarcado pelas atribuições relacionadas aos papéis sociais que o definem como espaço da mulher, aportadas nas imagens de feminilidade. Esta ordem analítica apontava que as mulheres benzedeadas, ao exercerem a prática da benzeção, além deterem a sua representatividade feminina na prática, revelam que esta também trazia uma discussão sobre a relação de gênero.

A prática da benzeção é uma das atividades a que se dedicaram ao longo da sua trajetória de vida, mas não foi a principal delas. Antes disso, viram-se diante da condição social cujo papel da mulher é de dedicara sua vida à família, como esposa, dona de casa e de mãe. É interessante destacar esse aspecto, pois ao adentrar nesse espaço da benzeção a partir das mulheres benzedeadas, também nos deparamos com essa identidade primeira que é a condição de mulher, e percebida entre rezas e curas. Vale ressaltar a sua etnia e também a sua posição socioeconômica percorrendo uma estrutura social de classes, a sua condição concreta de sobrevivência em relação ao seu gênero. Nesse contexto, essas mulheres benzedeadas, reconhecidas socialmente como especialistas nos seus ofícios, foram se forjando desde a tenra idade nos papéis sociais que vêm ocupando perante a sociedade.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. Brasília 300. São Paulo: Nacional, 1979.

BORGES, Rosane Ribeiro. *Uma análise no feminino, artes e ofícios de cura: benzedeadas e parteiras de Ituitaba*. 1950/2006. UFUB, 2007. Disponível em: http://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/1362/1/AnaliseFemininoArtes_parte%201.pdf. Acesso em: 24 jun. 2013.

COSTA, Iracema Silva. *Mulheres benzedeadas em Belém (PA): relações e gênero e trajetória religiosa*. 2014. 200f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2012.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: EdUNESP, 2009.

_____. *Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino*. In: In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História das Mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *Rezadores, Pajés e Puçangas*. Belém: UFPA; Boitempo, 1979.

_____. *Os Bichos que curam: os animais e a medicina “folk” em Belém do Pará*. *Boletim do Museu*

Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia, Belém, 1994.

FONSECA, Cláudia. *Ser mulher, mãe e pobre* In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bssanegi (Orgs.). *História das Mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LEMONS Carolina Teles. O perfil da benzedeira: aliança entre chá, “provas” e partos no cotidiano da vida camponesa. In: AUGUSTO, Adailton Maciel (Org.). *Ainda o sagrado selvagem*. São Paulo: Paulinas, 2010.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. *Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole* In: MAGNANI, Jose Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (Org.). *Na Metrópole*. Textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP. 1996.

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>> Acesso em: 10 jan. 2007.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990. (Coleção Igarapés).

MOURA, Elen Cristina Dias de. *Entre ramos e rezas: o ritual de Benzeção em São Luiz do Paranatinga, de 1958 a 2008*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

MOTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Uma vez “Cria” sempre “Cria” (?)*: adoção, gênero e geração na Amazônia. In: LEITÃO, Wilma Marques; MAUÉS, Raymundo Heraldo (Org.). *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Belém: EDUEPA, 2008.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é Benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção do Folclore Brasileiro).

SAFFIOTI, I. B. Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Recife: S.O.S. Corpo, 1996.

SILVA, Iracema. *A Benzeção em Belém: nota prévia sobre uma prática de cura na metrópole*. 2002 (Trabalho de Conclusão de Curso) Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Práticas de Cura em Belém: gênero e saúde circunscritos no universo da revista *Pará-Médico* (século XX)

Prácticas de Cura en Belém: género y salud circunscritos en el universo de la revista Pará-Médico (siglo XX)
Healing Practices in Belém, the Capital City of Pará, in the Brazilian Amazon Region: gender and health described in the Pará-Medical journal universe in the 21st century

Elainne Cristina Mesquita

Resumo: este texto apresenta análises pontuais sobre as práticas médicas de cura aplicadas a mulheres em Belém (PA), nos primeiros anos do século XX. Para ampliação do debate, foram utilizados como fontes artigos publicados na revista científica *Pará-Médico*, editada no início do século XX. Observou-se que as transformações dos saberes médicos sobre os corpos e as doenças que atingiam as mulheres trouxeram novos significados para as práticas de cura, novos métodos foram implantados, medicamentos administrados e exames modernos foram experimentados para adentrar com mais propriedade no universo das doenças que acometiam as mulheres à época, tensionando os campos éticos e morais dos saberes populares e cientificistas. Curar mulheres e seus males também consistiu em lidar com ações curativas específicas, por vezes incipientes e experimentais, e minadas pelas relações de poder, que circunscreveram determinadas práticas e medicamentos nos campos das tensões relacionais de gênero.

Palavras-chave: Práticas de cura. Saúde. Medicina. Gênero.

Resumen: el presente texto analiza las prácticas médicas de cura aplicadas a mujeres en Belém (PA), en los primeros años del siglo XX. Para ampliar el debate, se utilizó como fuente, artículos publicados en la revista científica *Pará-Médico*, editada en el inicio del siglo XX. Se observó que las transformaciones del saber médico sobre los cuerpos y las enfermedades que atacaban las mujeres trajeron nuevos significados para las prácticas de cura. También implantaron Nuevos métodos, a parte de probar medicinas administradas y hacer pruebas modernas para adentrar con más propiedad en el universo de las enfermedades que acometían las mujeres en la época, extendiendo a los campos éticos, morales, de los saberes populares y cientificistas. Curar mujeres y sus males también consistió en trabajar con acciones curativas específicas, por veces incipientes y experimentales, y minadas por las relaciones de poder, que circunscribieron determinadas prácticas y medicinas en los campos de las tensiones relacionadas con género.

Palabras clave: Prácticas de cura. Salud. Medicina. Género.

Abstract: This paper carries out analyses of the medical healing practices administered to women in Belém, the capital city of Pará, in the Brazilian Amazon Region, during the early years of the 21st century. The corpus of the research comprises papers published in the *Pará-Medical Journal* during the early years of the 21st century. This corpus was used in order to increase the debate on the issue. Improvements of the medical knowledge about the female bodies and the diseases affecting them contributed new meanings to the healing practices. New treatment methods were implemented, new medication was administered and new medical examinations were tested aiming at better understanding the diseases affecting women at that time, which have provoked ethical and moral tensions between the folk and scientific bodies of healing knowledge. Healing women and the diseases affecting them at that time also entailed dealing with specific healing practices that were sometimes incipient, experimental and undermined by power relations. Tensions due to gender relations restricted certain practices and medications.

Keywords: Healing practices. Health. Medicine. Gender.

INTRODUÇÃO

As práticas de cura direcionadas às mulheres no início do século XX foram organizadas como um conjunto de atividades importantes para as sociedades ocidentais. É essencial localizar essas práticas e seus elementos, pois eles foram fundamentais para a ordenação de saberes, disseminação de conhecimentos e deslocamentos nos fluxos das relações de poder e dominação.

Como bem salientou Foucault (1987), nenhum conhecimento é passivo; modifica-se de acordo com os fluxos sociais, as necessidades humanas e, sobretudo, modifica-se através das dinâmicas necessárias para imposição de níveis de dominação e subjugação do outro. Saber implica poder. Para citarmos apenas alguns aspectos, as práticas de cura podem ser observadas como conjuntos específicos de saberes sobre inúmeras possibilidades de cura, tanto de um corpo enfermo ou fora de ordem, quanto de uma sociedade mergulhada no caos e na introspecção social. Não existiriam relações de poder sem a constituição correlativa dos campos de saberes, e estes não se constituiriam se não houvesse relações de poder atuando entre e através deles.

Nas práticas de cura observamos relações de “poder-saber”, que não devem ser analisadas “a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder”. Devemos considerar, portanto, que os sujeitos que conhecem os objetos a serem conhecidos e as modalidades de conhecimentos “são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas” (FOUCAULT, 1987, p. 30). Assim, as práticas de cura podem ser vistas como uma série de conjuntos de saberes que estariam em constante diálogo e conflito, negociando entre si, divergindo, convergindo e disputando o agenciamento do conhecimento sobre a cura através das relações de poder.

A partir destas considerações podemos localizar as práticas de cura científicas mergulhadas em hierarquias, sendo disseminadas e aplicadas a partir de contextos discriminatórios, subjugando corpos compreendidos até então como diferentes, indóceis e em desordem – corpos considerados “inferiores”, “inacabados”, “disformes” e “insalubres”. O corpo passou a representar um campo essencial para as práticas de cura, o lugar da disseminação dos saberes, das empirias medicinais e dos segredos nem sempre revelados, da aplicação da cura, lugar de disputa de saberes e de emanção do conhecimento (DEL PRIORE; AMANTINO, 2011).

Com o recrudescimento da medicina ocidental o corpo se desdobrou em corpos, e esses corpos passaram a representar lugares diferenciados, passíveis de práticas de cura, que, em contrapartida, também foram diferenciadas a partir de conhecimentos definidos para cada biótipo, com suas emanções específicas. Não obstante o seu estatuto como uma ciência emergente, a medicina baseou-se em imagens sociais para mediar realidades físicas, dando às relações de poder, sobretudo as imperiais, um alibi no corpo humano doente (COMAROFF; COMAROFF, 1992, 1992, p. 216).

Neste ínterim, o corpo das mulheres passou a representar o lugar do desconhecimento, das doenças incompreendidas, das emanções de moléstias sem solução. As mulheres e seus corpos “abstratos” e “incompletos” passaram a ser vistas como “perigosas”. Irremediavelmente os saberes médicos científicos precisaram passar por transformações, e os saberes sobre os corpos e as doenças que acometiam as mulheres começaram a se adensar e ganhar novos tons a partir de novas descobertas e novos significados para as práticas de cura.

Nesse período, novos métodos foram implantados e exames modernos foram experimentados para adentrar com mais profundidade no universo das doenças femininas, tensionando os campos éticos e morais dos saberes populares e científicos do século XIX e XX. Buscou-se uma

etiologia para qualificar e sistematizar cientificamente a “natureza” das doenças das mulheres. Para tal, indicou-se o sexo como dado biológico operante na consolidação de doenças femininas, ou seja, o próprio sexo seria a causa determinante da pré-disposição para as doenças nas mulheres (ROHDEN, 2001, p. 35; LAQUER, 2001).

1. A revista *Pará-Médico*: consolidação de saberes científicos

Para entender um pouco mais sobre o universo feminino e a sua relação com a saúde e a doença, apresentamos análises pontuais sobre as práticas de cura médicas aplicadas em mulheres em Belém (PA), nos primeiros anos do século XX. As fontes referenciais deste estudo foram artigos publicados na revista científica *Pará-Médico*, sendo o recorte temporal circunscrito aos primeiros anos do século XX, pois os mesmos representam o início da consolidação de uma medicina-científica na cidade de Belém, assim como um período de disseminação e construção de saberes sobre as práticas de cura.

A primeira edição da Revista *Pará-Médico* foi publicada em maio de 1915, pela então Sociedade Médico-Cirúrgica do Pará, fundada em 1914. Fizeram parte de sua comissão de redação os médicos Porto de Oliveira, Osvaldo Barbosa, Jaime Aben-Athar, Veiga Cabral, J. de Magalhães, Arthur França e Penna de Carvalho. A Revista *Pará-Médico* foi editada sem periodicidade regular, porém sobrevive até os dias atuais, enquadrando-se às novas exigências das publicações científicas, trazendo valiosos dados sobre a história da medicina no Pará, sobre as instituições hospitalares locais, as escolas de medicina, odontologia, farmácia e química do Pará, além de instituições médicas particulares, farmácias e outras instituições atuantes na área da saúde em Belém.

A revista era escrita por seus editores e colaboradores diversos, sempre médicos, trazendo em seu escopo textos científicos ou de empiria medicinal, primando por comunicar e divulgar tratamentos eficientes para as doenças diversas, descrição de estruturas de atendimento hospitalar, além de algumas publicidades sobre farmácias e medicamentos comercializados na cidade. A Revista *Pará-Médico* teve uma importância significativa como um instrumento de comunicação capaz de auxiliar a comunidade médica paraense a “forjar uma opinião pública a respeito dos problemas de saúde no país” e nos interstícios da região amazônica (FERREIRA, 2004, p. 94).

Através da veiculação dos tratamentos na revista, observamos que curar mulheres e seus males também consistiu em lidar com práticas curativas específicas, por vezes incipientes e experimentais, e que, minadas de relações de poder, circunscreveram determinadas práticas e medicamentos nos campos das tensões relacionais do gênero.

2. Sobre um caso de *paralysis* geral tratado pelo *néo-salvarsan* e de *hérnia inguinal* de “menor” importância

Em março de 1910, foi anunciado o sucesso de um novo medicamento contra a sífilis, descoberto pelo sorologista Paul Ehrlich – o *Salvarsan*. Ao mesmo tempo em que o novo medicamento era anunciado, o psiquiatra Konrad Alt anunciou à Associação de Medicina de Magdeburg que o tratamento de 27 pacientes com sífilis teria obtido êxito, a partir do uso deste novo medicamento. A substância principal deste medicamento era o arsênico. O nome *Salvarsan* veio da junção das palavras latinas “salve”, que significa saudável, e “arsen”, do arsênico, ou seja, o arsênico que salva (LEITNER; KORTE; EDO; BRAGA, 2007, p. 14-15).

Paul Ehrlich desenvolveu o medicamento em 1907, e demorou em média três anos para que

fosse anunciado o seu sucesso. O Salvarsan 606 não foi longamente testado antes de ganhar notoriedade em tratamentos contra a sífilis, contudo, as pressões da mídia em favor da liberação do medicamento e as necessidades sociais sobre ele forçaram o pesquisador a colocá-lo à disposição do público.

O ano de 1910 foi decisivo, pois o medicamento tornou-se uma fonte de enriquecimento. A sua comercialização foi realizada pela detentora da patente, a indústria Hoechst. A partir de então estariam lançadas as primeiras armas na “guerra do Salvarsan”, com inúmeras acusações de efeitos colaterais que, na maioria dos casos, eram resultados de aplicações impróprias, administração e dosagens erradas (LEITNER; KORTE; EDO; BRAGA, 2007, p. 14-15).

O Brasil não passou incólume em relação à sífilis. O Salvarsan 606 também rompeu o século XX no território, como sendo o único remédio que possibilitaria a cura ou pelo menos minimizaria os males mais agudos provocados pela doença (CARRARA, 1996, p. 34). Na região amazônica, as promessas de cura trazidas pelo medicamento atingiram as comunidades mais necessitadas, que, acometidas pela doença venérea, precisavam de tratamentos eficazes para eliminar o mal.

Alguns grupos sociais como as prostitutas, por exemplo, ganharam notoriedade nos jornais por serem alvos privilegiados do uso do Salvarsan, também nominado de injeção 606. Contudo, o uso do medicamento e seus benefícios ficavam muitas vezes condicionados à ineficácia devido às inúmeras contradições e desconhecimento da sua administração em pacientes sífilíticos (SANTOS, 2007, p. 89-90).

Em Belém, em maio de 1915, ou seja, oito anos após a descoberta do Salvarsan, foi publicado na revista *Pará-Médico* um artigo intitulado – *Sobre um caso de paralyisia geral tratado pelo Néosalvarsan: Observação apresentada á Sociedade Medico-Cirurgica do Pará* – de autoria do então doutor Porto de Oliveira, tendo como intenção apresentar à comunidade médica local os resultados obtidos com o uso do Salvarsan no tratamento da sífilis.

O artigo do doutor Porto de Oliveira demonstrava as esperanças depositadas no medicamento e descrevia em detalhes as práticas de cura ministradas a uma paciente sífilítica a partir do uso do Neo-salvarsan. O Neo-salvarsan ou 914 corresponderia a uma versão menos tóxica do Salvarsan/606, e foi desenvolvido pela mesma equipe de pesquisa do sorologista Paul Ehrlich, algum tempo depois da difusão das “injeções 606” (CARRARA, 1996, p. 34). Sobre a prescrição do medicamento, o doutor Porto de Oliveira salientou:

De longa data vêm os especialistas, n'um esforço obstinado e sem treguas, procurando dar combate ás manifestações da syphilis nervosa, nas suas formas mais graves e rebeldes. Todo empreendimento n'esse sentido tem sido sem resultado efficaz; de balde as entidades devidas á syphilis do eixo cérebro espinhal têm sido tratadas pelos methodos os mais diversos. Com a descoberta, altamente promissora da poderosa medicação de Erlich, novos horizontes parecem descortinar-se a novas e incessantes tentativas. [...] Taes, foram, a insistencia do conhecido syphiligrapho e o interesse que nos despertaram as suas muitas observações, algumas de cura a mais clinica possível, que nos abalançamos a experimentar em nossa clinica do Asylo de Alienados a aplicação do seu processo. Da leitura da observação que colhemos, e da qual notificamos a sociedade Medico-Cirúrgica do Pará, e ao professor Leredde, melhor se inteirará o leitor do sucedido á paciente entregue aos nossos cuidados.¹

¹ Revista *Pará-Médico*, v. 01, n. 01, p. 43, maio, 1915. “Sobre um caso de paralyisia geral tratado pelo Néosalvarsan”. Fonte de consulta: Setor de Obras Raras do CENTUR, Belém-PA.

Mesmo reconhecendo a parcialidade da eficácia do Salvarsan no tratamento da sífilis e dos poucos estudos comprobatórios para uso em pacientes em estágio avançado da doença, o doutor Porto de Oliveira insistiu na sua utilização, influenciado por leituras de inúmeros estudos, dentre eles o livro *Traitement et sterilisation de la syphilis*, publicado em 1913 pelo médico francês E. Leredde. O doutor Porto de Oliveira sentiu-se seguro para a utilização do Neo-Salvarsan em doentes internados no Asilo de Alienados de Belém, demonstrando em seu artigo alguns resultados obtidos com a medicação e, ainda, apresentando uma carta em que comunicava ao médico francês E. Leredde os resultados com o uso do Salvarsan para o tratamento da sífilis.

A paciente escolhida para o tratamento com o Neo-Salvarsan foi a russa A.K., de 32 anos, solteira e meretriz, infectada com a sífilis, segundo Porto de Oliveira, a determinado tempo após sua estada no Acre, porém não sendo possível precisar o período do contágio, dadas as circunstâncias que definiam a vida “fácil” da paciente. De acordo com Porto de Oliveira, A.K. possuía “antecedentes de família omissos. Pessoas muito poucos”, e:

Arrastada pelas contingências da sua triste profissão peregrinou a observada por diversas partes da América do Sul, estando no Brasil há 15 anos mais ou menos. Ultimamente esteve no Acre de onde veio acomettida da moléstia actual, recolhendo-se ao hospício de alienados do Estado do Amazonas. Ali pouco se demorou, dirigindo-se ao Pará. Pouco tempo após a sua chegada deu entrada no Asylo [...].²

De acordo com o médico paraense, A.K. era uma mulher de “estatura mediana e compleição robusta”, extremamente simpática, e conquistou com dada “euforia” que possuía “a secção de pensionistas” do Asilo em que se encontrava internada. A.K. tocava piano e cantava, irritava-se algumas vezes, porém seu mau humor durava pouco. Os exames a que foi submetida demonstravam que A.K. possuía “algumas perturbações para o lado do útero”, porém as suas funções desempenhavam-se regularmente. Seus sintomas mais agudos foram identificados como de “delírio de grandezas absurdo e incoerente” e sua memória estava “completamente acomettida”. Os males da sífilis tomavam a miúdo o corpo de A.K., a mesma se apresentava, de acordo com o médico que a acompanhava, “dysarthrica”³ e em estado de “anisochoria”.⁴

Diante deste quadro da paciente, aparentemente grave e em estágio avançado, o doutor Porto de Oliveira decidiu por um diagnóstico “symptomatológico”, fazendo por “exclusão, o diagnóstico de paralytia geral”, para, em seguida, ministrar o Neo-Salvarsan. Assim descreve o médico:

A primeira injeção de 20 centigramas lhe foi ministrada no dia 3 pela manhã. Nenhuma reação. No dia imediato notava-se-lhe um pronunciado reflexo pupillar. Gradativamente melhorava o estado mental da doente. No dia 10 nova injeção de 30 centigs.; nenhuma reacção ainda; melhoras cada vez mais acentuadas. Dia 17 outras injeções, 45 centigs.; ½ grau de febre, ligeira cephaléa,

² Revista Pará-Médico, v. 01, n. 01, p. 43, maio, 1915. “Sobre um caso de paralytia geral tratado pelo Néó-salvarsan”. Fonte de consulta: Setor de Obras Raras do CENTUR, Belém-PA.

³ Disartria é um distúrbio da fala resultante de lesão neurológica do componente motor do sistema motor da fala e é caracterizada por má articulação dos fonemas. Cf. Murta (2009).

⁴ Anisocoria é uma condição caracterizada pelo tamanho (diâmetro) desigual das pupilas. Esta desigualdade pode ser causada por traumas sofridos em um dos hemisférios do cérebro. Cf. Murta (2009).

passageira. Espaçamos a quarta injeção, que foi feita a 27 pela manhã, de 45 centigs. ainda. Cinco horas depois a doente foi accommettida de ictus apoplético, convulsões epileptiformes intensas da face e braço esquerdos. Estrabismo convergente. Quatro horas depois a doente falecia em estado de cômá, mau grado os esforços empregados para salva-la [sic].⁵

A paciente do doutor Porto de Oliveira, acometida pela sífilis em estágio avançado faleceu mesmo após lhe terem sido ministradas quatro injeções do Neo-Salvarsan. Isso demonstra que, mesmo sendo a medicação amplamente utilizada desde 1910, em 1915, ano de publicação do artigo relatando o tratamento de A.K., não se sabia, pelo menos em Belém, sobre os muitos atributos da prescrição e eficácia daquela substância.

O caso de A.K. relatado pelo doutor Porto de Oliveira foi levado ao conhecimento do médico francês E. Leredde através de carta redigida pelo médico paraense, que relatou os acontecimentos e as experiências realizadas em Belém. A resposta do doutor Leredde veio em 16 de março de 1914, ou seja, um ano antes da publicação do artigo na revista *Pará-Médico*, o que nos leva a crer que as experiências em Belém, a partir do uso do Neo-Salvarsan, já estavam sendo meticulosamente aplicadas antes mesmo de publicações mais consistentes de sua eficácia no tratamento da sífilis em estágios mais avançados.

O médico francês E. Leredde, ao ficar a par dos fatos ocorridos sobre o tratamento de A. K, mandou ao doutor Porto de Oliveira as seguintes considerações:

Meu caro colega. Li com grande interesse a sua carta e a observação que acompanha. Obrigado por me comunicar. [...] Acidentes na quarta injeção são raros: o seu foi o nono caso. É lamentável que a autópsia não tenha sido feita. O que me intriga, no seu caso, é que eu não vejo como poderia resolver a técnica de maneira a evitar o acidente. Estou mantendo a primeira injeção entre 0,10 e 0,15 centigramas a segunda a 0,15, a terceira a 0,30, a quarta a 0,60 não podendo permanecer indefinidamente as doses mais baixas ou eles realmente não vão agir. Estou satisfeito, meu caro colega, que os médicos cada vez mais resolutamente empreendem o caminho do tratamento ativo dos distúrbios parasiphiliticos. [Tradução da resposta do doutor E. Leredde].⁶

Além da morte de A.K, o doutor Leredde comunica que outros oito casos de morte foram conhecidos após a aplicação de doses do Neo-Salvarsan. Segundo Leredde, são poucos casos, se considerarmos o número de pessoas infectadas com sífilis e tratadas pelo Salvarsan desde 1910. Contudo, vale destacar que as doses do remédio ministradas em A.K foram superiores às doses recomendadas pelo doutor Leredde. Enquanto o médico Leredde prescrevia e utilizava injeções a

⁵ Revista *Pará-Médico*, v. 01, n. 01, p. 43, maio, 1915. “Sobre um caso de paralyisia geral tratado pelo Néo-salvarsan”. Fonte de consulta: Setor de Obras Raras do CENTUR, Belém-PA.

⁶ *Idem*. Obs.: A resposta do doutor E. Leredde foi publicada em francês na Revista *Pará-Médico*. A tradução da fonte para o português foi feita pela autora do trabalho.

partir de 10 centigramas, o doutor Porto de Oliveira iniciou a aplicação da injeção em A.K. com 20 centigramas, ou seja, 10 centigramas a mais do que a dose testada pelo médico francês, sem contar que enquanto o médico francês prescrevia a segunda injeção a 15 centigramas, o médico paraense ministrou na sua paciente 30 centigramas, ou seja, continuou a dobrar as doses do Neo-Salvarsan. O médico E. Leredde só ministrava 30 centigramas da injeção a partir da terceira dose, enquanto que o médico paraense ministrou na

terceira e quarta doses da injeção em sua paciente 45 centigramas do Neo-Salvarsan. As duas últimas doses ministradas por Leredde, ou seja, a terceira e quarta doses eram ministradas em seus pacientes a 30 e 60 centigramas.

Pelo conhecimento dos fatos podemos formular possibilidades importantes para nossa análise: – primeira, teria sido A.K uma vítima exponencial das altas dosagens do Neo-Salvarsan ministradas pelo médico paraense? – segunda, o médico paraense estaria suficientemente consciente dos perigos e eficácias da prescrição do Neo-Salvarsan? – terceiro, o médico paraense estaria testando a eficácia do medicamento em pacientes do Asilo de forma aleatória, sem o consentimento destes? Estas questões são complexas, e não poderíamos respondê-las afirmativamente ou negativamente analisando um único caso. Porém, a partir do caso de A.K., podemos apresentar algumas considerações, tendo como suporte a extensa bibliografia que trabalha com as temáticas da medicina, gênero e ciência.

De acordo com Londa Schiebinger (2001, p. 216), durante todo o século XIX os corpos das mulheres foram considerados “um desvio da norma masculina” e os estudos concentravam-se em suas diferenças e especificidades reprodutivas, produzindo pesquisas médico-científicas consideradas válidas a partir de corpos de homens, e aplicadas diretamente aos corpos de mulheres como se estes fossem meros apanágios imperfeitos de corpos masculinos. Com esses arranjos da medicina e da ciência moderna, os resultados das pesquisas médicas conduzidas entre homens e aplicadas às mulheres, sem distinção de seus efeitos, trouxeram graves consequências para a saúde feminina em “termos de doenças, diagnóstico, prevenção e tratamento na esfera não reprodutiva”, devido, inclusive, aos estudos inadequados.

Os corpos das mulheres foram muitas vezes compreendidos pela ciência moderna como inferiores na escala da evolução humana. E sobre corpos inferiores não deveriam ser feitos testes, avaliações e pesquisas, com a desculpa de que os mesmos apresentariam resultados insuficientes, mediante a qualidade de sua compleição biológica. Desta forma, não é difícil entender as motivações que poderiam ter impulsionado o doutor Porto de Oliveira a ministrar altas dosagens de Neo-Salvarsan sobre o corpo enfermo de A.K.

Considerando o exposto, A.K. não possuía família ou qualquer pessoa que a representasse, não tinha posses, teria sido prostituta durante toda a sua existência e estava infectada pelo mal venéreo, representando um risco não só para si mesma, mas para toda a saúde pública. No início do século XX, estes indícios tinham força suficiente para que a paciente se tornasse objeto de experiência com o citado medicamento. Outra característica importante a ser observada é que após a sua morte, o corpo de A.K não passou por nenhum tipo de autópsia que pudesse certificar as causas do óbito. Este fato foi lamentado tanto pelo médico francês quanto pelo médico paraense. Porém, a justificativa foi que “a autópsia não pode ser feita por a isso se oporem as amigas da morta, por motivos de ordem religiosa”.⁷

Outro dado importante, que pode representar uma possível negligência médica ou até mesmo as suas limitações, seria o tipo de diagnóstico realizado em relação a A.K. O próprio doutor Porto de Oliveira considerou o diagnóstico da doença a partir “do quadro symptomatológico” fazendo “por exclusão, o diagnostico de paralyisia geral” e salientou que por “motivos imprevistos não foi feita a reação de Wassermann”. Diante disto, podemos inferir que exames complementares como o de “reação

⁷ Revista Pará-Médico, v. 01, n. 01, p. 43, maio, 1915. “Sobre um caso de paralyisia geral tratado pelo Néo-salvarsan”. Fonte de consulta: Setor de Obras Raras do CENTUR, Belém-PA.

de Wassermann”⁸, que confirmaria a presença da sífilis, deixaram de ser aplicados por certeza do médico, considerando os sintomas da paciente, de que o quadro era apenas o agravamento da sífilis, descartando a possibilidade de qualquer outro diagnóstico ou de qualquer outra possibilidade de doença agregada.

As doenças de mulheres ou em mulheres foram tratadas, muitas vezes, com certa indiferença, tendo em vista as relações de gênero e a apropriação dos saberes que emergiram de uma cientificidade “salvadora”. Em outro artigo da revista *Pará-Médico*, o doutor Amanajás Filho começava se desculpando, pois:

Na falta de assumpto de maior importância, seja-me permitido ocupar neste momento a vossa atenção com um caso de cirurgia digno de observação e interessante pela sua pouca frequência, entre nós. Trata-se senhores de uma hérnia inguinal em uma senhora pertencente ao serviço clinico do dr. Cruz Moreira na Santa Casa.⁹

A hérnia inguinal operada e tratada pelos doutores Cruz Moreira, João Henriques e Amanajás Filho, na Santa Casa de Misericórdia do Pará, não parecia representar maiores interesses para a comunidade científica local, tanto que ao iniciar o texto o doutor Amanajás Filho começa por justificar-se pela falta de assunto de maior importância. Porém, quais os quesitos que faziam do tratamento e cura da hérnia apresentada um assunto de menor importância? Tratava-se de uma doença que acometia uma senhora, cujas iniciais eram M.A.C., de aproximadamente “32 anos de idade, casada, branca, natural do Ceará, trabalhos domésticos e procedente da cidade de Santarém”. A hérnia apresentava-se em estado de agravamento considerável, acometendo a paciente há cerca de nove anos. Seu tamanho chegava a alcançar o meio da coxa esquerda, cobrindo as partes genitais, de acordo com as fotografias existentes no documento.¹⁰

⁸ O teste de Wassermann ou reação de Wassermann seria um importante teste para a detecção da sífilis, recebeu este nome em homenagem ao bacteriologista Paul Von Wassermann. Cf. Wassermann, Neisser e Bruck (1906, p. 745-746). Anunciando o teste para sífilis em 1906.

⁹ Revista *Pará-Médico*, v. 03, n. 05, p. 32-34, ago., 1917. Fonte de consulta: Setor de Obras Raras do CENTUR, Belém-PA.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Para esta assertiva utilizou-se o conceito de classe de Thompson, pois, de acordo com o autor a classe ocorre como fenômeno histórico, além de caracterizar-se como oposição de um conjunto de indivíduos em relação a outros com experiências, ideias e objetivos diferenciados. Cf. Thompson (2001, p. 169).

O caso de M.A.C. apresentou sucesso total, pois após a operação o seu restabelecimento foi rápido. Contudo, o documento analisado deixa-nos entrever que esta espécie de tratamento não deveria ser publicizado em uma gazeta médica que pretendia lidar com problemas de ordem científica de extrema complexidade. As classes médicas ganhavam maior *status* e notoriedade, no início do século XX, em parte, devido a sua organização em torno do ofício, um periódico como expoente dos sucessos nos tratamentos e dos modernos códigos de experimentação científica era um elemento de extrema importância para que se comprovasse a superioridade da medicina (SAMPAIO, 2001; THOMPSON, 2001, p. 169).¹¹ Portanto, assuntos considerados de menor importância deveriam sempre ser sinalizados, demonstrando a ampla consciência dos esculápios, suas técnicas avançadas e seu amplo conhecimento sobre os assuntos de “real” importância para a medicina.

Tratar uma mulher de poucas posses, ocupada em seus serviços domésticos, vinda do interior do Pará e retirante do nordeste do país, guarda em suas tramas internas contextos de

maior complexidade. Estes casos de cirurgia considerados pouco importantes desvelam em suas margens as marcas das relações de gênero, que nascem com a ciência e se ramificam através de seus usos e experimentações.

As doenças de mulheres, muitas vezes foram consideradas eventos de menor interesse, devido à própria concepção científica, conforme já citado, de que as mulheres seriam biologicamente inferiores aos homens e, por isso, suas doenças estariam condicionadas ao seu sexo, ou seja, ser mulher já seria considerado elemento importante para a instalação de algumas doenças (LAQUER, 2001, p. 21-22; ROHDEN, 2001, p. 50-51).

Outro quesito importante a ser observado é que M.A.C., assim como A.K., eram mulheres pobres, de recursos limitados, dependentes da assistência médica pública para o acolhimento e tratamento de suas doenças. Nos primeiros anos do século XX os hospitais ganhavam suas modernas nuances e as tecnologias de cura estavam em expansão, contudo, o grande contingente da população pobre ficou alijada dos universos médicos-cientificizados, sendo excluídas dos modernos processos de cura ou inseridas nesse campo pelas vias do assistencialismo, higienismo e reordenamento social (MELLO; VIANNA, 2011). Portanto, o tratamento e as práticas de cura dispensadas às mulheres, em muitos sentidos, refletiram uma série de condições sociais que eram vivenciadas pelas mesmas, que perpassavam as relações de gênero, de construção dos espaços da ciência, até as suas próprias vivências e entendimentos sobre doença, saúde e cura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os casos de A.K. e M.A.C. podem ser considerados exemplares para compreendermos as dinâmicas sociais da medicina, das práticas de cura, da utilização de técnicas e da manipulação de tecnologias, como os medicamentos utilizados e cirurgias realizadas nos hospitais de Belém, no início do século XX.

Os dois hospitais que trataram as respectivas pacientes, Asilo de Alienados e a Santa Casa de Misericórdia do Pará, foram amplamente remodelados, para atender às novas exigências republicanas à época. Ao longo das décadas de 1910 e 1920, a Santa Casa de Misericórdia estava funcionando em um prédio novo, projetado pelo engenheiro Odorico Nina Ribeiro, e era considerado um dos maiores expoentes das principais reformas urbanizadoras e higienizadoras da cidade, transformando-se em sinônimo de saúde pública e de modernidade médica (ODA; DALGALARRONDO, 2005, p. 1002; MIRANDA; BELTRÃO; HENRIQUE, 2013, p. 323).

No mesmo período, o Asilo de Alienados já estava estabelecido em um moderno prédio situado no Marco da Légua, cujas características assistencialistas continuavam em alta, porém recebia as novas diretrizes dos códigos higienistas e da saúde pública para tratar seus doentes, loucos, indigentes etc. (ODA; DALGALARRONDO, 2005, p. 1002; MIRANDA; BELTRÃO; HENRIQUE, 2013, p. 323).

Como espaços de cura, podemos salientar que os referidos hospitais reificavam o seu papel como espaços de tratamento de mulheres, e podemos inferir que deixavam a desejar, quando seus beneméritos esculápios condicionavam as práticas de cura e suas devidas contingências às relações subjetivas do gênero.

REFERÊNCIAS

- AMANTINO, Marcia; DEL PRIORE, Mary (Orgs.). *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: EdUnesp, 2011.
- CARRARA, S. *Tributo a vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. [online]. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996. SciELO Books. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Medicine, Colonialism and the Black Body. In: _____ *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: West View Press, 1992.
- FERREIRA, L. O. 'Negócio, política, ciência e vice-versa: uma história institucional do jornalismo médico brasileiro entre 1827 e 1843. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 11, sup.1, p. 93-107, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LAQUER, Tomas. *Inventando o sexo: corpos e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LEITNER, R. M. C.; KORTE, C.; EDO, D.; BRAGA, M. E. Historia del tratamiento de la Sífilis. *Rev. Argent. Dermatol.*, v.88, n.1, 2007.
- MELLO, Guilherme Arantes; VIANA, Ana Luiza d'Ávila. Centros de Saúde: ciência e ideologia na reordenação da saúde pública no século XX. *Hist. Cienc. Saúde -Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.4, p. 1131-1149, 2011.
- MIRANDA, Cybelle; BELTRÃO, Jane; HENRIQUE, Marcio Couto. Caminhos e ausências no patrimônio da saúde em Belém, Pará. *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 5, n. 2, p. 310-343, 2013.
- MURTA, Genilda Ferreira. *Dicionário Brasileiro de Saúde*. [s.l.]: Difusão, 2009.
- ODA, A. M. G. R; DALGAL ARRONDO, P. História das primeiras instituições para alienados no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 12, n. 3, p. 983-1010, set.-dez. 2005.
- ROHDEN, Fábíola. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas: Ed.Unicamp, 2001.
- SANTOS, Fabiane Vinente dos. Sexualidade e civilização nos trópicos: gênero, medicina e moral na imprensa de Manaus (1890-1915). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, p.73-94, dez. 2007. Supl.
- THOMPSON, E. P. *A peculiaridade dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2001. p. 169.
- WASSERMANN, A; NEISSER A.; BRUCK, C. Eine serodiagnostische Reaktion bei Sífilis. *Deutsche Medicinische Wochenschrift*, Berlim, v. 32, p. 745-746, 1906.

Identidade de Gênero: mandingas, malícias e o jogo de poder nas rodas de capoeira paraense

Identidad de Género: mandingas, malicias y el juego de poder en las ruedas de capoeira paraenses

Gender Identity: mandinga, malice and the game of power in the capoeira rings in Pará

Maria Zeneide Gomes da Silva

Resumo: a participação da mulher na roda de capoeira tem os primeiros registros na historiografia da capoeiragem paraense. A capoeira, por sua vez, figura como um dos principais focos de resistência negra, produto da diáspora africana no Brasil. O presente texto abordará reflexões sobre o campo teórico que trata das identidades de gênero e diversidade étnica na capoeira, isto porque, ao longo da história há uma forte marca do patriarcalismo permeando as relações na capoeira, que é refutada pela presença determinante da mulher, nessa manifestação cultural de resistência negra. Os resultados apresentados permitem compreender a relação desigual entre gêneros na capoeira, bem como o papel significativo da roda de capoeira como uma manifestação cultural afro-brasileira que acolhe e promove identidades sociais, crenças e valores, dando acesso a um campo de possibilidades de análises sobre identidade e gênero.

Palavras-chave: Capoeira Paraense; Identidade de Gênero; Diversidade Étnica.

Resumen: La participación de la mujer en la rueda de la capoeira tiene sus primeros registros en la historiografía de la capoeira en Pará. La capoeira, a su vez, se establece como uno de los principales focos de resistencia negra, un producto de la diáspora africana en Brasil. En este trabajo se abordará reflexiones sobre el campo teórico que se preocupa en mostrar las identidades de género y la diversidad étnica en la capoeira, ya que, a lo largo de la historia hay una fuerte marca del patriarcado que impregna las relaciones en la capoeira, que es desmentida por la determinación de la presencia de las mujeres en esta manifestación cultural de resistencia negra. Los resultados presentados permiten comprender la desigualdad entre los géneros en la capoeira, así como, el importante papel de la capoeira como una manifestación cultural afro-brasileña que acoje y promueve las identidades sociales, creencias y valores, que dan acceso a un amplio campo de análisis sobre identidad y género.

Palabras clave: Capoeira Pará; Identidad de Género; La diversidad étnica.

Abstract: Women's first participations in *capoeira* rings have been registered in Pará, in the Brazilian Amazon Region. *Capoeira* is one of the main foci of Black resistance and is considered an expression of the African Diaspora in Brazil. Taking into consideration that *capoeira* has displayed a strong patrilineal feature underlying its relationships throughout its history and that, meanwhile, this very feature has been denied due to the key presence of women in it, the present paper approaches reflections on issues of gender identity and ethnic diversity regarding *capoeira*. The findings lead to an understanding of the unequal sex ratio in the practice of *capoeira*. They also lead to an understanding of the key role of the *capoeira* rings as instances of the Afro-Brazilian culture that protect and foster social identities, beliefs and values, allowing, therefore, a number of possible analyses about identity and gender.

Keywords: *Capoeira* in Pará; Gender Identity; Ethnic Diversity.

INTRODUÇÃO

Este artigo busca refletir sobre a participação da mulher paraense na roda de capoeira no contexto atual dessa prática, pelas relações que se evidenciam e os conceitos estabelecidos, e pela roda de capoeira ser um espaço tido como masculino.

Para subsidiar este estudo sobre a questão de gênero relacionada a uma expressão cultural do povo negro no Brasil, fruto da diáspora africana, vasculho os escaninhos da história, os textos verbais e não verbais, e na atualidade, as redes sociais, onde as pessoas socializam suas experiências. Assim, inspirada por Edward Thompson (2001) e Jim Sharpe (1992), que têm discutido e desafiado os historiadores a buscar outras fontes não convencionais ao academicismo, tais como, registros policiais e a fala da gente comum, fontes consideradas inadequadas pelas elites, construo um aporte teórico pautado nos escritos de Leal (...), primeiro autor a tratar da presença da mulher nas malhas de capoeira, para dar conta do aspecto histórico que envolve a questão, evidenciando que o referido autor abre caminho para uma discussão de gênero na capoeira, colocando a historiografia paraense na vanguarda de tal estudo.

Neste trabalho, apresento um breve histórico sobre a capoeira no Estado do Pará, por entender que essa é uma parte da história da capoeira que nos foi negada, tanto em nível estadual quanto nacional. Após abordagem histórica, trago minhas memórias nesta trajetória, na condição de mulher negra, praticante de capoeira e pesquisadora.

Assim, me insiro na categoria de gente comum, como trata Jim Sharpe (1992), na “história vista de baixo”, considerando minha experiência de vida nas rodas de capoeira, uma vez que sou um ser multicultural, na qualidade de mulher, heterossexual, negra, professora, pesquisadora, nordestina de origem nordestina e capoeirista, como diz mestre Abil, “uma vez capoeira sempre capoeira, pois jogar capoeira é como andar de bicicleta – nunca se esquece”. Portanto, um sujeito de muitas identidades. Nesta oportunidade, apoio-me na fala de Stuart Hall (2006), na discussão de identidade cultural, “que tem no centro um sujeito negro”, portanto, um ser por essência com múltiplas identidades, proporcionadas por muitas vivências que não costumo desconsiderar, principalmente no que se refere ao engajamento na discussão racial, e por considerar que tal como racismo, o machismo e sexismo pertencem à mesma lógica de discriminação e exclusão social. É com base nesta perspectiva que me proponho a refletir sobre a questão de identidade de gênero das e nas rodas de capoeira, enquanto expressão cultural do povo negro.

Assim, apresentamos este trabalho a todas e todos que lutam pela igualdade e liberdade, e na intenção de contribuir para a construção de um mundo melhor, mais democrático e com melhores condições para as mulheres.

1. Um pouco da história da capoeira no Pará

No Estado do Pará, as pesquisas desenvolvidas pelo historiador, pesquisador e capoeirista Luiz Augusto Pinheiro Leal, vêm inaugurar uma nova fase na história da capoeira dando visibilidade a presença da mulher nas rodas de capoeira. Leal, baseou-se em fontes diversificadas, como obras literárias, arquivos policiais, artigos publicados em jornais e periódicos de época, e foi descobrindo a história vivida pelo povo comum nas ruas de Belém no século XIX, o que culminou com a publicação de dois livros.

Em 2008 é lançado o livro “A Política da Capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará Republicano (1888-1906)”; nele o autor revela um passado cheio de mandingas e

malícias e até heroísmos na capoeiragem paraense, revelando inclusive uma estreita relação entre a capoeiragem, história política e as manifestações culturais no Estado, como é o caso dos bois-bumbá e do carimbó. Tal literatura traz à tona o registro de autores paraense, como José Sampaio de Campos Ribeiro, em 1965, dando conta da existência da capoeira em Belém “Belém do começo do século, e possivelmente até o crepúsculo da segunda década, se não chegou a empório de capoeiragem bem perto disso andou” (LEAL, 2008, p. 22) e o escritor Vicente Salles que publicou “uma sequência de artigos para A província do Pará, a partir de 15 de abril de 1984. O tema de tais artigos era a capoeira no Pará” (Ibid., p. 22). E conclui: “Há evidência da capoeira se reproduzindo pelo menos até a década de 20 do século passado” (Ibid., p. 80).

Em seu segundo livro, “Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil”, publicado em 2009, Luiz Augusto Pinheiro Leal, em parceria com o historiador baiano Josivaldo Pires Oliveira, reuniu vários artigos, apresenta novos dados da historiografia sobre a capoeiragem e a presença da mulher, intitulado “O reinado das mulheres: capoeiragem feminina no norte do Brasil”, onde aborda a história vivida por mulheres capoeirista no Pará.

Que mulher capoeira! O caso mais antigo de prisão de uma mulher capoeira. Tratava-se da ‘cafuza Jerônima, escrava de Caetano Antônio de Lemos’, que fora presa às ‘7 horas da noite, por praças do 4º Batalhão de Artilharia’ Uma notícia sucinta, mas reveladora das várias possibilidades de atuação feminina no contexto de referência (LEAL, 2009, p.149).

Tais registros dão conta, sobretudo da efetiva resistência do povo negro ao regime opressor, e que nesta dinâmica, o protagonismo de mulheres consolida um valor muito caro às sociedades de ascendência africana, a coletividade. Tal processo nos foi negado, como muitos outros envolvendo a história dos negros e negras no nosso país e embora estivesse presente, era invisibilizado, apesar da socialização em vários eventos e meios, história amplamente conhecida e aceita pelos próprios capoeiristas no Estado Pará. A perspectiva do reconhecimento dessas histórias é contra hegemônica, pois atua em nível do reconhecimento e valorização da herança africana, sentimento de orgulho e pertencimento a uma história tão antiga quanto a de outros Estados.

Apesar das relevantes contribuições de historiadores e outros estudiosos, a questão da reconstrução da história da capoeira no nosso Estado, apresenta uma grande lacuna a ser investigada, por exemplo, no período compreendido entre as décadas de 20 e 70 do século XX. Como contribuição, cabe citar a minha monografia de graduação (TCC) “Panorama Cultural da Capoeira no Pará” (1989). Este estudo aponta um intenso movimento em Belém e em alguns municípios paraenses, no período que vai da década de 1970 até 1989, e que a maioria dos grupos de capoeira localizava-se nas periferias da grande Belém e região metropolitana, destacando, ainda, a presença de mulheres na prática da capoeira.

Este período foi marcado pela presença de capoeiristas procedentes de outros estados brasileiros, dentre os quais podemos citar o Mestre Romão, vindo do Rio de Janeiro; Mestre Bezerra, procedente do Maranhão com passagem pela Bahia, onde iniciou o seu aprendizado sobre capoeira. Do Rio de Janeiro vieram também o capoeirista Piedade, os irmãos gêmeos Palma Azevedo e China. Destes, somente Piedade não se dedicou a ensinar capoeira. Os demais construíram as suas linhagens e ensinaram capoeira; mantinham as suas atividades profissionais, mas de alguma forma se envolviam na prática da capoeira. Nessa época, considerava-se que a capoeira teria sido introduzida no Pará por esses dois mestres Romão (desencarnado) e Bezerra que ainda se encontra

em atividade, considerado o mestre mais antigo. É interessante frisar que mesmo após a comprovação científica da existência da capoeira no Pará antes da década de 1970, ainda persiste na fala dos capoeiristas da atualidade a ideia que “A capoeira chegou ao Pará na década de 1970, trazida pelos Mestres Romão e Bezerra”. Isto se deve à falta de conhecimento sobre o passado da capoeiragem, e principalmente sobre a participação feminina nessa prática. Esta temática poderia estar presente nos currículos escolares, uma vez que esta esteve fortemente enraizada com a história social, cultura e política da região.

Desse passado invisibilizado da nossa história, além dos nomes mencionados acima, destaca-se o de Francisco da Veiga Cabral, o Cabralzinho, citado por Leal (2008), e outro que identifiquei num jornal de 1945, chamado Augusto Correa, na pesquisa em andamento. Ambos eram personalidades do meio político da região. Cabralzinho virou nome de rua no centro de Belém, cuja história transitou entre a capangagem e a condição de herói nacional com a sua capoeiragem no Amapá. Cabralzinho não era negro, mas combater e apagar esta expressão cultural fortemente enraizada no passado africano e, como tal, portadora de toda uma Cosmovisão africana, era uma prioridade das elites governistas, que não pouparam esforços para isso. Neste momento, não temos a intenção de discutir a questão da luta e da resistência desta arte-luta ao longo da história, e mais adiante teceremos alguns comentários sobre os valores ancestrais africanos presentes na roda de capoeira, bem como a participação da mulher.

No entanto, considero essas pesquisas de fundamental importância pelo seu valor histórico, mas, sobretudo, para a compreensão do movimento atual da capoeira no Estado do Pará, o nosso posicionamento diante da necessidade de pesquisar sobre esta expressão cultural do povo negro, sobretudo sobre a questão de identidade de gênero na capoeira paraense. Este registro é de extrema importância para a história da capoeira, por revelar a participação feminina no mundo da capoeiragem no Estado do Pará.

Dentre todos os nomes citados na obra, considero a história de Joana Maluca fundamental para a compreensão do movimento feminino na capoeira no Estado do Pará. Joana Maluca ou Joaquina chama bastante atenção por algumas questões que considero relevantes, como o seu engajamento político, “monarquista de papo vermelho”, que fazia discurso na rua do Rosário, como aponta LEAL (2009) “o meu primo Ouro Preto, há de acabar com estes republicanos de meia pataca então é que eu quero ir no Rio de Janeiro pa capá o sem vergonha do Floriano” (LEAL, p.148-149). Joana, por sua altivez e posicionamento político, era a “maluca”, pois contrariava os ideais femininos da época, se inseria no contexto político de forma crítica e praticava capoeira e num período em que a capoeira era criminalizada, violentamente combatida e seus praticantes presos, autuados e deportados pelo crime de vadiagem, revelando-se uma mulher que fugia a todos os padrões femininos estabelecidos pelas elites e, portanto, uma potencial vítima da discriminação e exclusão social; E por ela apresentar um perfil de liderança no meio social em que estava inserida, embora a obra não apresente tantos detalhes sobre a vida desta mulher.

A partir de minha pesquisa sobre a temática capoeira no Pará desenvolvida em 1989 em Trabalho de Conclusão de Curso registra a presença feminina nos grupos de capoeira paraenses, especialmente no Grupo Dandara Bambula, organizado em 1985 pelo arte-educador Luiz Carlos Moraes, e que curiosamente deu um nome de mulher ao grupo – “Dandara” – em homenagem a uma das esposas de Zumbi dos Palmares, acompanhado do adjetivo “Bambula”, que significa a esposa “preferida”. Dar nome de mulher a grupo não é comum no mundo da capoeira. No grupo Dandara Bambula, participavam várias mulheres de diferentes idades, formações e profissões, conforme Silva (1989):

Os ensinamentos ocorrem dentro dos estilos Regional e Angola, com o propósito de difundir a capoeira como parte integrante da nossa cultura. Atendendo diferentes faixas etárias tanto masculinos como femininos [...] realizou 3 (três) batizados concedendo 37 graduações dentre as quais nove sendo destinadas às mulheres [...] temos atletas nas universidades como eu, Aladir Vieira Moraes, que cursa Direito na UFPA, e Marcio na ESEFPA, além de capoeiras mulheres donas de casa e mães, enfim em todos os setores da vida (SILVA, p. 22, 43).

Conforme informação contida no referido TCC de 1989, neste grupo participava a capoeirista com a maior graduação, Norma Suely dos Santos, graduada com Cordel Amarelo. Ressalto que eu treinava capoeira neste grupo. Entretanto, a presença dessas mulheres contrastava com as músicas cantadas na roda, na sua maioria depreciativas da figura da mulher:

“Se essa mulher fosse minha/Eu tirava da roda já, já/Dava uma surra nela até ela dizer chega/Se essa mulher fosse minha/Eu tirava da roda já, já/Dava uma surra nela até ela dizer chega [...]”.

Portanto, se estar na roda em movimento pressupõe estar em sintonia com energias que dão sustentação ao corpo e à mente, e fazem a conexão com nossa ancestralidade, ouvir tais insultos é extremamente contraditório. Já naquela época, eu me incomodava muito com isso, sendo motivo de questionamentos e indisposição no grupo, tanto com os homens que não se reconheciam como machistas, quanto com mulheres que não se sentiam vitimizadas, dada a naturalização do machismo na sociedade brasileira, e a prática da capoeira não estava isenta deste problema social.

Outra situação incomoda com relação a participação feminina nas rodas de capoeira, tanto no passado quanto na atualidade, é a violência física contra a mulher durante as rodas. Trago um exemplo do final da década de 1980, da capoeirista Nazaré Pantoja, companheira do Grupo Dandara Bambula, uma figura forte e determinada, casada, mãe de dois filhos, à época vendedora ambulante na rua XV de Novembro, no centro comercial de Belém, que enquanto jogava capoeira foi atingida no joelho por um capoeirista homem, que frequentava o mesmo grupo. Nazaré era uma excelente capoeirista de jogo pesado, como dizíamos, pois, jogava com os homens de igual para igual, e talvez por isso os incomodasse tanto. Portanto, desde então Nazaré encontrou dificuldades para continuar no grupo, e com o tempo não pode mais jogar capoeira.

Acompanhando as atividades das rodas de capoeira, foi veiculado nas redes sociais um vídeo de um batizado¹ e troca de corda de uma capoeira, durante o jogo um capoeirista aplicou-lhe uma rasteira e a capoeirista, aspirante a uma nova graduação, caiu. Ao postar o vídeo, a capoeira comentou “apesar de pesada por causa da gravidez, ainda dou um bom caldo!”. O jogo de capoeira é também um jogo de simulações, de faz de conta, faz que bate, não bate. Intenta passar uma rasteira e se não estiver atento, acende o alerta: “olha cuidado” e a roda cai na gargalhada. Com a moça grávida, não houve um faz de conta, mas a imposição da dita superioridade masculina. Ora, uma mulher se graduando e grávida, totalmente fora do enquadramento dos machos.

A violência física não é o único problema enfrentado por mulheres capoeiristas, ao treinar no grupo, no local em que eu estagiava, e ao mesmo tempo era responsável por acompanhar o

¹ No Batizado é uma cerimônia realizada pelos grupos onde os alunos capoeiristas recebem sua primeira corda ou ainda trocam de corda, que expressam o grau hierárquico na capoeira.

trabalho desenvolvido no mesmo, uma coordenadora e assistente social “me aconselhou” a não prosseguir com a ideia de me juntar ao grupo para praticar capoeira. Segundo ela, a capoeira não era apropriada para uma moça de “boa aparência” e universitária.

Certa vez, ao voltar para casa levando um berimbau e usando uniforme do grupo, comecei a sentir o peso do estigma, percebi que os olhares e até o receio demonstrado com minha presença revelavam o pensamento coletivo acerca de alguns símbolos e signos presentes nas manifestações culturais de origem africana e afro-brasileira, que são marcantes na capoeira, e na constituição do meu corpo negro. Vivenciei uma situação similar em 2014, ao sair carregando um berimbau, após a reunião do Grupo de Trabalho Interinstitucional da Salvaguarda da Capoeira do Pará, realizada na sede do IPHAN, na Avenida Governador José Malcher, no bairro de Nazaré.

Como profissional, eu ficava sempre em contato com o público que parava para apreciar o jogo, e prestava informações sobre a capoeira e sobre o grupo. Num desses momentos, fui assediada por um turista e passei por uma situação constrangedora, que só foi resolvida graças à ajuda de um capoeirista do grupo, que percebeu a situação e interveio para me proteger.

Cito esta situação para demonstrar como a nossa identidade de mulher negra e capoeirista é arraigada em valores étnicos que foram estigmatizados de forma pejorativa na construção da identidade nacional, e isso pesa sobre nós. No caso do assédio, para aquele cidadão estrangeiro eu representava o estereótipo erotizado da mulher mulata, produto nacional para alimentar o imaginário sexual de homens e mulheres, sobretudo dos turistas estrangeiros.

Essas questões são justificadas, em geral, pela formação machista da sociedade brasileira. Há um cenário a ser desvelado e combatido nesse processo, que é a subalternização da mulher capoeira, reforçado pelo estereótipo da erotização, “o que tem movido muitas meninas e mulheres a praticar capoeira, por se sentirem atraídas pela imagem da mulher erótica, hiper-sensualizada”, conforme observada a vice-presidente Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (CEDM), Maria de Nazaré Matos Silva, situação também expressa no texto postado por Santos (2014), na página virtual do Grupo Capoeira Mulher no Facebook:

Hoje, com muita luta, muitas de nós deixaram de ser moeda de troca, porém outras ostentam com orgulho esse lugar. Aquelas que ascenderam no mundo da capoeira por seus próprios méritos, sendo eles pelos meios burocráticos (através do desenvolvimento de projetos escritos em prol da capoeira e organização administrativa de grupos ou movimentos) ou técnicos (nas academias ministrando aulas e dentro da roda, com alto grau de rendimento) ainda assim são estigmatizadas, muitas vezes por causa de sua orientação sexual ou vida pessoal, maculando assim a imagem da mulher como um todo.

Esta expressão reflete o sexismo e a discriminação existentes nas rodas de capoeira. No entanto, é comum ouvirmos as seguintes falas: “não percebo a diferença entre ser homem ou mulher na roda de capoeira” ou “sou capoeira, independentemente de gênero”. São falas tanto de homens quanto de mulheres, como se a mulher capoeirista fosse assexuada, como afirma Maria de Nazaré Matos Silva, vice-presidente do CEDM. Segundo ela, o não reconhecimento contribui para reafirmar o poder masculino nas rodas, pois, se não há diferença, por que lutar?

Portanto, reconhecer a existência do machismo nas rodas é um passo importante na luta por mudanças. Segundo Couto e Schraiber (2013),

[...] um sistema de ideias e valores que institui, reforça e legitima a dominação do homem sobre a mulher. Como propõe Wlzer-Lang (2001), a dominação masculina (sobre a mulher) se apoia em um paradigma “naturalista” que defende a “pseudonatureza superior dos homens”. Tal dominação, fruto de uma violência simbólica, pode ser reconhecida no imaginário social, sendo considerado o resultado de um longo processo de construção acerca do “ser homem” e do “ser mulher”. Esta “incorporação da dominação”, para Bourdieu (1999), dá-se à custa de um duro e incessante trabalho (e, como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos e instituições (especialmente Estado, Igreja, família, escola). Sendo assim, a violência simbólica da dominação masculina promove uma “naturalização do que é histórico e culturalmente construído (COUTO; SCHRAIBER, 2013 p. 54).

Neste aspecto, mesmo considerando que participação das mulheres na capoeiragem vem de longa data, e esse reconhecimento é de fundamental importância para a projeção da capoeira no Brasil e, mais especificamente, no estado do Pará, alguns questionamentos me inquietam, tais como: Qual o lugar da mulher no tempo e no espaço da roda de capoeira contemporaneamente? Por que se submetem a entrar na roda somente quando são chamadas? Ou ao final da roda, para demonstração de samba de roda ou a dança do acasalamento? Que tipo de formação é oferecido às mulheres capoeiristas? E, sobretudo, por que não há mestras de capoeira mulheres formadas no estado do Pará?

Penso que os primeiros questionamentos reverberam no fato de não haver formação de mestras de capoeira no Pará. Embora as mulheres participem de um processo de formação, pois são graduadas/batizadas, ministram aulas de capoeira formam muitos capoeiristas, elas não fazem parte da estrutura de poder na roda – são apenas um sustentáculo, e não chegam ao grau de Mestras, fato comprovado por Teixeira (2009).

Não há uma tradição de se formar Mestras de Capoeira, embora a mulher possua a possibilidade de ter reconhecimento, da mesma forma que o homem, quando desenvolve uma performance corporal e musical aprimorada. Os espaços ocupados pela mulher no mundo da capoeira vêm se alterando e há uma incidência cada vez maior de praticantes mulheres no mundo inteiro.

Ambiente tradicionalmente masculino, muitas vezes cabe às mulheres praticantes de capoeira o papel de companheiras dos capoeiristas. Muitas vezes, costuma-se atribuir às mulheres no universo da Capoeira Angola o papel de organizadoras das questões burocráticas de associações e organizadoras de eventos (TEIXEIRA, 2009, p.46).

Outro aspecto questionado são as chamadas feitas pelos homens ao abrir espaço para as mulheres na roda, pois lhes é permitido entrar e jogar. No contexto de energia, harmonia e luta por direitos, a figura do homem é central na capoeira, mas isso já começa a ser questionado por algumas capoeiristas, como Formada Pretha, em suas postagens na rede social em 2013.

[...] eu acho engraçado determinadas coisas no universo da capoeira, principalmente no que diz respeito às mulheres. Desejam tanto conquistar seu espaço na roda, porém não se impõem tocando, jogando e lutando tanto quanto os ho-

mens e, acima de tudo, aceitam esse machismo em só jogar quando os homens anunciam ‘agora só mulheres jogam na roda de capoeira’. Ô raiva que me dá; mais raiva ainda me dá daquelas que se submetem a isso. Meninas, aqui está o meu recado. Joguem na hora que acharem melhor; vocês são tão capoeiristas quanto qualquer um homem; só respeitem as graduações e os fundamentos da capoeira. Lute, conquiste seu espaço, mas com coerência, sem descer do salto. A capoeira do nosso estado (Pará) tem excelentes capoeiristas mulheres, acredito em cada uma de vocês, então mulherada, vamos mostrar nossa força no universo da capoeira (PRETHA, 2013).

A chamada é feita quase sempre ao final da roda e, ainda assim, cortam o jogo e, quando se percebe, só os homens estão jogando novamente. Esta prática deixa explícito que não destinam às mulheres o mesmo tempo destinado aos homens.

Felizmente, a falsa democracia existente nos espaços das rodas de capoeira vem sendo percebida pelas mulheres atualmente. Neste processo de reconhecimento, destacam-se as boas iniciativas e as estratégias desenvolvidas para enfrentar o problema, tais como a valorização do coletivo, de estarem juntas, mesmo participando de grupos diferentes, na busca de novos caminhos para combater a discriminação e a exclusão vivenciadas nas rodas de capoeira, por meio da criação associações, encontros, eventos, rodas coletivas de mulheres, inclusive fazendo uso das redes sociais para esta organização, conforme pudemos constatar nos depoimentos postados na página do Facebook do grupo Capoeira Mulher:

Tenho muito orgulho de fazer parte do Capoeira Mulher, sendo um movimento pioneiro de mulheres capoeiristas, com objetivo de igualdade nas rodas de capoeira, sem distinção de gênero, tendo objetivo social; quebramos rivalidades entre grupos e entre mulheres, as quais não podiam se encontrar nas rodas. Sou muito feliz por ser Capoeira, ser mulher, e fazer parte da coordenação desse movimento, que serve de inspiração para outros estados do nosso país [...] Com toda certeza já fazemos parte da História da Capoeira do Estado do Pará. (CARVALHO. 2104)

Este sentido de cooperação mais amplo foi um dos pontos observados por Mestre Walcir durante a sua entrevista: “o problema da capoeira hoje é a falta de união entre os capoeiristas”. Segundo ele, com união, muitas conquistas sociais para a capoeira seriam possíveis. A união e o companheirismo que percebo entre as mulheres capoeiristas é uma conquista importante e nos remete aos valores civilizatórios citados anteriormente. Esta capacidade de se unir e de se organizar sempre foi uma das características marcantes e uma forma de agregar forças e valores no sentido de resistência da cultura negra. Por outro lado, esta capacidade de agregação sempre foi motivo de preocupação para as elites governantes em diversos períodos históricos, pelos seus impactos na organização social – e as maltas de capoeira em nosso estado são um exemplo marcante disso.

2. A cosmovisão africana e o jogo de identidades presente na capoeira

As reflexões sobre aspectos culturais e discussões de temas referentes à identidade, sobretudo da população afro-brasileira, exigem muito mais que a análise sob uma ótica alheia aos valores civilizatórios afro-brasileiros e indígenas. É preciso considerar as formas históricas de dominação e

de exclusão desses povos no Brasil, como afirma Oliveira (2003).

Os afrodescendentes sempre foram negados pela representação dominante da história do Brasil. Considerados máquinas de trabalho na escravidão, estigmatizados como vagabundos no período pós-abolição e folclorizados em seus aspectos culturais no Brasil contemporâneo, tiveram sua identidade negada pelo sistema de dominação (OLIVEIRA, 2003)

Portanto, para abordar a questão da identidade é preciso compreender todo o processo desumano que levou à inferiorização e discriminação que foram legadas aos povos afro-brasileiros. Como forma de dominação foi-lhes atribuída uma identidade forjada, no sentido de aprisionar o negro aos estereótipos e preconceitos que persistem no Brasil até os nossos dias. Essa manipulação das identidades não foi algo desprovido de intencionalidade. Oliveira (2003), ao citar Malcom X, afirma que:

[...] “não existe capitalismo sem racismo”, isso contribuiu e “fossilizou uma representação negativa da população afrodescendente. Condenou os negros a viverem alheios a seus próprios códigos culturais, na tentativa malograda de força-los a reproduzir o sistema de dominação que lhes mantinham cativos (OLIVEIRA, 2003).

Mas essa população dominada soube muito bem dar respostas a esse sistema de dominação, recriando seus próprios sistemas e códigos em solo brasileiro. Neste aspecto, preservaram suas tradições culturais, mesmo tendo sido estigmatizadas suas manifestações culturais como folclore, notadamente no período pós-abolição, e que persistem até a atualidade. No entanto, o sentido de resistência do povo negro, a exemplo do que vem ocorrendo por meio das diversas formas de organização e dos movimentos sociais e populares – que é uma prática marcante do povo negro, especialmente com a organização dos Movimentos Sociais Negros ou simplesmente Movimento Negro.

Neste processo, as lutas feministas também contribuíram de forma relevante. Hall (2006), ao discutir a identidade cultural na pós-modernidade, apresenta algumas contribuições para o entendimento de como essas múltiplas identidades se encontraram e convergiram para o redimensionamento do movimento negro. Ao se referir ao impacto do movimento feminista, enquanto movimento social, considerado novo, que “começou como um movimento dirigido à contestação da posição social das mulheres expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero” (Ibid., p. 45-46), também “questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade, a ‘Humanidade’, substituindo-a pela questão da diferença sexual” (Ibid., p. 46). Com esse processo, o movimento feminista, que se opunha à política liberal capitalista ocidental, conseguiu estender o seu apelo “às mulheres, à política sexual aos gays e lésbicas, às lutas raciais dos negros, o movimento histórico do que veio a ser conhecido como a política de identidade – uma identidade para cada movimento” (Ibid., p. 45). Trata-se de um momento importante na organização, mobilização e fortalecimento da luta dos movimentos sociais, visando à construção de “*um outro mundo possível*”. São inegáveis as contribuições positivas das ações coletivas no processo de luta contra as hegemônicas.

Porém, é preciso compreender como uma expressão cultural que tem origem na diáspora africana e, portanto, com todas as manifestações impregnadas dos valores civilizatórios ancestrais

da cosmovisão africana, que, segundo Trindade (2006), estão incorporados às manifestações culturais negras, como a Capoeira e o Candomblé, tais como: circularidade, oralidade, energia vital (o axé), corporeidade, musicalidade, ludicidade, cooperatividade/comunitarismo, memória, religiosidade e ancestralidade. Segundo Oliveira (2003), dentre estas características, a ancestralidade é considerada o coração vigoroso da cosmovisão africana – a maior e mais importante referência dessas sociedades. É considerada como a lógica que organiza os demais elementos do pensamento africano recriado no Brasil.

É o epicentro do regime semiótico afrodescendente que engendrou, concretamente, as formas culturais africanas e sua dinâmica civilizatória. A **ancestralidade** é a referência no tempo, no espaço, no *orun* e no *Ajyé* Ela é portadora privilegiada da Força Vital, é o centro da família, quem dá a direção na produção e a fonte máxima de poder. Os ancestrais, com efeito, são a representação genérica da sociedade africana (OLIVEIRA, 2003).

Para o autor, a cosmovisão africana redefine as concepções filosóficas a partir de sua própria dinâmica civilizatória, de acordo com o escopo de sua forma cultural. Assim, nesta perspectiva, discutir a “identidade é crucial para se estabelecer um diálogo acerca da falácia da globalização e de possíveis alternativas frente ao Capitalismo Mundial Integrado”. E não se trata de se estabelecer a hegemonia negro-africana, invertendo os polos de dominação, mas de se criar novos regimes sociais fundados na solidariedade e na justiça, que são valores marcantes nas sociedades tradicionais africanas.

[...] onde o universo é pensado como um todo integrado; a concepção de tempo privilegia o tempo passado, o tempo dos ancestrais, e sustenta toda a noção histórica da cosmovisão africana; já a noção de pessoa é vista de modo muito singular, cada qual possuindo seu destino e procurando aumentar a sua Força Vital, o seu axé; a Força Vital que é a energia mais importante dentre esses povos, insufla vitalidade ao universo africano. A palavra, por sua vez, é tida como um atributo do preexistente, e por isso mesmo, promotora de realizações e transformações no mundo, veículo primordial do conhecimento. A morte, por seu turno, não significa o fim da vida, mas parte do processo cíclico da existência que tem como referência maior os ancestrais. A morte é a restituição à fonte primordial da vida, a lama que está situada no *orun*. A família é a base da organização social. Os processos de socialização forjam coletivamente o indivíduo, fundamentando o objetivo a ser atingido socialmente: o bem-estar da comunidade. Por fim, o poder, que é vivido coletivamente, tem o objetivo de promover a comunidade e garantir a ética africana. (OLIVEIRA, 2003).

Considero que para compreender a dinâmica do envolvimento da mulher na roda de capoeira, precisamos voltar a nossa atenção para este universo até então não considerado nas pesquisas acadêmicas, onde as expressões culturais frutos das diásporas africanas somente são analisadas a partir de olhares estranhos ao universo das culturas de origem. Se hoje reconhecemos a África como o berço da humanidade, então se faz necessário e urgente a necessidade de atentar para este outro processo civilizatório que ainda se encontra “invisibilizado” no campo do conhecimento científico e acadêmico.

Dentre essas urgências, situo a necessidade de voltar o olhar para a compreensão do “ethos” matrilinear das sociedades africanas, desde os tempos mais remotos, onde, segundo Nascimento (2006, p. 39), “a mulher desempenha importantes funções, goza de direitos sociais, econômicos, políticos e espirituais. Seu papel era marcante na sucessão real, na herança de bens materiais, e no exercício do poder político”. A autora observa que nestas sociedades os sistemas matrilineares foram profundamente comprometidos pelas influências patriarcais do islamismo e do colonialismo europeu. No entanto, é preciso compreender como, mesmo num sistema patriarcal a mulher pode ser considerada como protagonista e não apenas coadjuvante, para poder entender como esses valores ancestrais foram perdidos ou modificados na dinâmica das diásporas africanas no Brasil.

Ressalto que não se trata de se criar métodos apaixonados, românticos ou idealistas para reviver esse passado, mas de analisar de forma crítica e dialógica as diversas contribuições culturais que vieram a se cruzar ou a se chocar para a formação da sociedade e das identidades das mulheres brasileiras. E é com esse propósito que volto minha atenção novamente sobre esta temática tão cara para mim, e que me desafia a conhecer os meandros da história afrodescendente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse na realização do estudo “Identidade de Gênero: mandingas, malícias e o jogo de poder nas rodas de capoeira paraense” surgiu no sentido de refletir sobre a questão de gênero a partir das rodas de capoeira. E, para tal, é necessário considerar desde a figura da mulher africana, enquanto um elemento civilizatório significativo, uma vez que em África diversas sociedades e reinos foram dirigidos por mulheres, e essa estrutura matriarcal apresenta-se como um forte elemento da diáspora africana no Brasil. A exemplo disso, situo aqui a figura de uma mulher forte e determinada, Felipa Aranha, que esteve à frente do mocambo de Alcobaça, o qual abrigava mais de 300 habitantes, onde hoje se encontra o município de Tucuruí, além da forte presença feminina nos espaços e nas práticas religiosas recriadas no Brasil.

Penso que trazer a discussão sobre as múltiplas identidades dos sujeitos presentes nas rodas de capoeira, à luz dos pressupostos e aportes teóricos de vários campos do conhecimento, como a história anterior às influências patriarcais do islamismo e do colonialismo europeu no continente africano, onde a manifestação cultural da capoeira tem sua origem profundamente enraizada, é de fundamental importância para a compreensão das situações vividas e percebidas pelas mulheres na história e nas rodas de capoeira.

Ressalto que este estudo foi realizado preliminarmente com a intenção de encontrar caminhos para uma possível pesquisa acadêmica a ser empreendida no futuro curso de mestrado, o que atualmente tornou-se realidade, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da UFPA (PPGEDUC), na linha de pesquisa Educação, Cultura e Linguagem, no Campus do Tocantins/Cametá, aonde venho assumindo outras identidades como discente e pesquisadora desta temática.

Para concluir, afirmo que o meu objetivo é apontar situações no mundo da capoeira que merecem uma reflexão, não só sobre a formação étnica do povo brasileiro, mas, sobretudo, no sentido de refletir sobre a condição e a participação da mulher nas rodas de capoeira, fortemente marcadas por valores sexistas e machistas, que levam à discriminação e à exclusão, visto que os valores civilizatórios que permeiam as rodas de capoeira não só estão presentes, mas se relacionam entre si, influenciando uns aos outros. Ademais, esses valores são pautados em elementos da natureza – e nas sociedades africanas a mulher representa a natureza, e a roda de capoeira, tal qual o panteão dos

orixás iorubanos, segundo Trindade (2006), “contemplam mulheres, homens jovens e idosas(os), crianças, alegres, guerreiras, dengosas, brigonas, pessoas capazes do maior bem e do maior mal, portadoras de doenças, de necessidades especiais, encrenqueiras, homossexuais, bissexuais”.

REFERÊNCIAS:

FORMADA Pretha. Comentário, 2013. Disponível em: <http://www.facebook.com/prethacapoeira?hc_location=timeline>. Acesso em: 15 ago. 2014.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.

MEC-Ministério da Educação. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília, DF: SECAD, 2005.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução à história da África. In: *Educação e Africanidades Brasil*. Brasília, DF: UNB; MEC; SEPPPIR, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *A cosmovisão africana no Brasil – elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003. Disponível em: <https://filosofiaaancestralidade.wordpress.com/2013/03/01/cosmovisao-africana-no-brasil-elementos-para-uma-filosofia-afrodescendente-eduardo-david-de-oliveira/>. Acesso em 10 de agosto de 2014.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jeniffer. Comentário, 2014. Disponível em: <<http://www.facebook.com/janyffersantos.margarida>>. Acesso em: 26 fev. 2014.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

SILVA, Maria Zeneide Gomes da. *Capoeira na escola: a implementação da Lei 9.319/2004 na Rede Municipal de Educação de Belém/PA (2004-2012)*. Belém: UFPA, 1989.

SILVA, Maria Zeneide Gomes da. Panorama cultural da capoeira no Pará. 1988. Monografia (Graduação em Educação Artística) – Departamento de Educação Artística, Universidade Federal do Pará, Belém, 1988.

THOMPSON, E. P. Folclore, Antropologia e História Social. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios*. Campinas SP: Ed UNICAMP, 2001.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros In: *Modos de ver. Projeto A Cor da Cultura*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

O Feminino na Formação Intelectual Negra Amazônica

El Femenino en la Formación Intelectual Negra Amazónica

The Role Played by Women in the Intellectual Formation of the Black Brazilian Amazon

Luiz Augusto Pinheiro Leal

Resumo: este trabalho pretende discutir a influência feminina negra na produção de conhecimento e na definição de identidade racial com base na obra de três intelectuais amazônicas: Bruno de Menezes, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir. Além do engajamento pela liberdade de culto e intensa produção intelectual, o que também havia em comum entre eles era o fato de todos serem negros e apresentarem uma referência feminina negra no despertar de sua identidade ou interesse pela questão racial. Bruno de Menezes faz isso através de uma dedicatória à sua mãe Balbina; Nunes Pereira, citando sua mãe biológica (Felicidade) e sua mãe espiritual (Andresa) em seus livros e entrevistas; e Dalcídio Jurandir traduzindo sua mãe Margarida na personagem Amélia, presente em parte de suas obras literárias. Em cada uma destas, diferentes elementos da identidade cultural aparecem e associam os autores a um mundo lúdico ou religioso de origem negra.

Palavras-chave: Intelectual. Feminino. Negra. Literatura.

Resumen: este trabajo pretende discutir la influencia femenina negra en la producción del conocimiento y en la definición de la identidad racial con base en la obra de tres intelectuales de la **Amazonía**: Bruno de Menezes, Nunes Pereira y Dalcídio Jurandir. Además del compromiso por la libertad de culto y la intensa producción intelectual. También se mostrará lo que había en común entre ellos por ser negros y presentar una referencia femenina negra en el despertar de su identidad o interés por la cuestión racial. Bruno de Menezes lo hizo a través de una dedicatoria a su madre Balbina; Nunes Pereira, cita su madre biológica (Felicidad) y su madre espiritual (Andresa) en sus libros y entrevistas; y Dalcídio Jurandir traduce su madre Margarida en el personaje Amélia, presente en parte de sus obras literarias. En cada una de ellas, parecen diferentes elementos de la identidad cultural y lo que asocian a los autores en un mundo lúdico o religioso de origen negra.

Palabras clave: Intelectual. Femenino. Negra. Literatura.

Abstract: this paper discusses the influence that black women has had in the production of knowledge and in the definitions of the racial identity grounded on the works by three Amazonian intellectuals: Bruno de Menezes, Nunes Pereira and Dalcídio Jurandir. In addition to their engagement in the defense of worship freedom and an intense intellectual production, the three authors were black men and shared a strong black female heritage that has aroused their identity and their interest for the racial issue. Bruno de Menezes dedicated his works to his mother Balbina; Nunes Pereira referenced Felicidade, his biological mother, and Andresa, his spiritual mother, in his books and interviews; Dalcídio Jurandir created Amelia, a character of his literary works, inspired by his mother Daisy. The different elements of cultural identities displayed in their works connect the three authors to the ludic and religious world of their black heritage.

Keywords: Intellectual. Female. Black. Literature.

INTRODUÇÃO

A presença de mulheres negras nos estudos de história da Amazônia ainda é desproporcional em relação a outras abordagens. Se considerarmos o período pós-abolição, a lacuna será ainda maior. Parte da desatenção ao tema diz respeito ao próprio enfoque de invisibilidade feminina, que ainda predomina na prática da escrita histórica. Por outro lado, a tese na inexpressividade da presença negra na Região Norte, plenamente contestada por autores como Flávio Gomes e Vicente Salles, também contribuiu para o desinteresse sobre o tema.¹ Contudo, qualquer pesquisador ou pesquisadora que trate com seriedade o seu ofício, não tem como deixar de lado a presença de mulheres que atuaram intensivamente na história do Brasil, a partir de diferentes formas de experiências.

Para tratar especificamente o tema da presença negra feminina no Pará, a criatividade metodológica deve ser encarada como um importante instrumento de investigação. Se as coletâneas exclusivas de documentação sobre o tema não podem ser encontradas, as informações podem ser associadas e captadas em outras fontes. O uso da produção literária pode ser um recurso excepcional nesse sentido, especialmente se for possível associá-la a outros tipos de documentos.

Nesse artigo, trataremos de fragmentos da história de mulheres negras a partir da perspectiva de seus filhos ou agregados. Tais fragmentos, longe de serem migalhas de histórias perdidas, aglutinam-se como elementos reveladores da ação feminina negra em situações cotidianas – ações excepcionais para a definição da identidade dos sujeitos envolvidos com elas, em formação, identidade e cultura. O contexto histórico para a abordagem inicial está centrado na instituição do Estado Novo e na luta pela liberdade de culto.² Contudo, a repercussão das ações femininas alcança uma dimensão bem maior. A dimensão das relações familiares entre gerações diferentes.

Bruno de Menezes, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir fazem referência às suas respectivas mães em suas obras. Todas elas são citadas como pessoas de grande importância para a inserção desses escritores no mundo da cultura negra paraense. Bruno de Menezes o faz através de uma dedicatória à sua mãe Balbina; Nunes Pereira cita a sua mãe biológica (Felicidade) e sua mãe espiritual (Andresa) em seus livros e entrevistas; e Dalcídio Jurandir retrata a sua mãe Margarida na personagem Amélia em parte das suas obras literárias. Em cada uma dessas referências, identificam-se diferentes elementos da identidade cultural que associam os autores a um mundo lúdico ou religioso de origem negra.

Nascida ainda no tempo da escravidão, em 4 de dezembro de 1876, em Belém do Pará, a mãe de Bruno de Menezes chamava-se “Dona Maria Balbina da Conceição Menezes (na intimidade Mãe Balbina)”.³ Ela passou os últimos dias de sua vida no bairro do Jurunas, subúrbio famoso pela forte

¹ Ver Gomes e Queiroz (2003) e Salles (2004).

² Leal (2014).

³ Citação na obra “Boi-bumbá – Auto popular”. In: Obras completas de Bruno de Menezes (1993, p. 39).

presença negra e faleceu em 24 de agosto de 1948, no mesmo ano da liberação dos batuques, na gestão de Paulo Eleutério Filho como chefe de polícia do Pará. A primeira edição do livro *Boi-bumbá*, de Bruno de Menezes, foi lançado dez anos após a morte de sua mãe, em 1958.

Neste livro, o autor homenageia a sua falecida mãe Balbina através de uma dedicatória que soa como um reconhecimento sincero de um aprendiz diante de sua mestra:

À memória de minha Mãe, MARIA BALBINA, que encheu a infância e a adolescência de seu filho, com pastorinhas e Bumbás, cordões de pretinhos, de

“pássaros” juninos, de carimbós, de mastros votivos, de batuques, de ladainhas, de sambas de terreiros. Reverentemente – BRUNO DE MENEZES⁴

Todos os assuntos listados por Bruno, em sua dedicatória, estiveram relacionados com a sua vida e produção intelectual antes e após o movimento de 1938, pela liberdade de culto no Pará⁵. Em *Boi-bumbá*, na página seguinte à dedicatória, o autor inseriu uma fotografia da mãe Maria Balbina em uma pose que faz lembrar a postura de uma sacerdotisa de terreiro. Era uma pose de nobreza. O braço direito sobre a mesa, a mão esquerda sobre a perna esquerda e o olhar, que deveria ser para a máquina, ligeiramente desviado para outro elemento da cena. O vestido, de mangas compridas, parece não ser usado no cotidiano. Com um medalhão no peito, a vestimenta sugere um clima formal de preparação para o retrato. No ambiente da fotografia aparece uma mesa coberta por uma toalha estampada. Sobre ela um vaso aparentemente metálico contendo uma pequena palmeira, semelhante à folha de açaí. No chão, no seu lado direito, também aparece outra palma de açaizeiro. Ao fundo, a parede de madeira situa a condição social de Mãe Balbina. Moradora do subúrbio, ela morava em uma casa simples, como outras famílias negras na capital do Pará.

O livro de Bruno consistia no amadurecimento do mesmo estudo apresentado no I Congresso Brasileiro de Folclore, em 1951, no Rio de Janeiro. Na ocasião, o estudioso estava acompanhado de outros interessados nos estudos da cultura amazônica: Levi Hall de Moura, Nunes Pereira, o cônsul americano George Colman e Câmara Cascudo. O estudo de Bruno de Menezes chamava-se *A evolução do boi-bumbá*. Juntamente com Nunes Pereira, teve o seu trabalho aprovado para constar nos anais do evento, vinculado ao grupo de trabalho sobre “demonstrações folclóricas”.⁷

Alonso Rocha, biógrafo de Bruno de Menezes, confirma a importância da mãe na vida cultural do autor. Comentando a sua educação livre, no bairro do Jurunas, Rocha descreve a forte presença de elementos da cultura negra em sua criação, da infância até a adolescência. O pai, o pedreiro cearense Dionízio Cavalcante de Menezes, parece fazer parte apenas da fase inicial da sua formação. Depois, outros homens assumiriam o papel paterno, sempre sob o olhar de mãe Balbina. Conforme Alonso Rocha:

A infância passou-a na estância coletiva “A Jaqueira”, no bairro do Jurunas, livre e solto, admirando os seus valentes desordeiros, os capoeiras, os manejadores de navalha, os embarcações, as mulatas carnudas e trescalantes; acompanhando nos ombros largos do seu pai o Círio de Nazaré, gola azul, gorro de marinheiro de fitas pretas e letras douradas; pisoteando, adolescente, nas saídas festivas do boi-bumbá de seu padrinho Miguel Arcanjo, sob os olhares carinhosos de sua mãe Balbina e a proteção de João Golemada, maranhense valente na

⁴ Idem, p. 38.

⁵ O despertar do engajamento intelectual negro, em 1937, por ocasião das políticas de repressão aos terreiros afro religiosos, acarretou em debates e atitudes que integraram diferentes pensadores e artistas da Amazônia. Bruno de Menezes, Nunes Pereira e Dalcídio Jurandir estavam entre os assinantes do manifesto intelectual de 1938. O primeiro, ao lado de Levihall e de outros, participou diretamente do debate sobre a liberdade religiosa através da imprensa. O segundo estabeleceu laços de solidariedade com a pesquisa e o movimento negro brasileiro. O terceiro, ausente das situações anteriores, acompanhou os dois primeiros no envolvimento com a política de esquerda e o conhecimento relacionado à história e cultura negra na Amazônia. Ver Leal (2014).

⁶ Anais do 1º Congresso Brasileiro de Folclore (1953, p. 33-34).

⁷ Ibid., p. 65-66.

defesa de seu bando, quando a polícia ainda não havia proibido os bois saírem de seus currais para os tradicionais encontros (ROCHA, 1994, p. 9).

O folgado do boi-bumbá, tema do livro então publicado, evidencia-se em sua vida desde os primeiros momentos que passou a conhecer o mundo fora de casa. O maranhense João Golemada é o mesmo amo de boi que morreu em 1905, em um dos inúmeros combates entre grupos de boi-bumbás. Sua morte acabou sendo utilizada como justificativa para a proibição definitiva da saída dos bois à rua. A partir desse momento, os membros do folgado somente poderiam brincar nos seus respectivos currais.⁸ De qualquer modo, era a sua mãe que Bruno de Menezes reconhecia como a maior influência para a escrita daquele trabalho, naquele ano de publicação do seu estudo sobre o boi-bumbá.

Tal como Bruno, Nunes Pereira também ressalta, em uma de suas mais conhecidas obras, a importância da presença feminina na sua formação. Ao escrever *A Casa das Minas*, faz referência à vantagem de sua aproximação familiar com o referido centro religioso, por ser filho de uma de suas integrantes. Sua mãe, Feliciano Nunes Pereira, facilitaria o seu acesso e convivência no espaço sagrado do terreiro e, devido à sua condição de religiosa, influenciaria profundamente a sua formação.

Minha ligação com a Casa das Minas, vem do fato de minha mãe ter sido iniciada no culto vudu, ela era uma *noviche*, uma sacerdotisa ou, como se diz na umbanda, uma filha de santo. Na minha obra lá está o nome dela – Felicidade Nunes Pereira – e isto também consta no filme. O santo de minha mãe, seu vudu, é *Poli Bogi*, que juntamente com Zanadone são as figuras mais representativas do panteon *minajêgê*. *Zanadone*, no entanto, já não baixa mais no terreiro, senão episodicamente, e quando o faz é uma divindade violenta.⁹

Apesar de ter a mãe biológica diretamente vinculada à Casa das Minas, Nunes Pereira também tinha referência materna em outra pessoa. Tratava-se da identificação espiritual que passou a ter com a liderança do terreiro que melhor conheceu: mãe Andresa Maria, a nochê (sacerdotisa) do Tambor de Mina do Maranhão. Andresa Maria de Sousa Ramos nasceu em Caxias, no Maranhão, em 1855, e faleceu na mesma cidade em 20 de abril de 1954, com 99 anos de idade. Dirigiu a Casa das Minas por cerca de 40 anos.¹⁰ Nunes Pereira informa que mãe Andresa teve “dois nomes africanos: o de *Rotopameraçulême*, que lhe coube depois de ser *feita*, e o de *Roionçama*, que os Voduns lhe davam anteriormente a essa iniciação”.¹¹ A admiração que ele tinha por mãe Andresa, além de aparecer nos depoimentos que constam em seu livro, também se revela pelo lugar em que ele inseriu a foto daquela senhora na segunda edição de *A Casa das Minas*, em 1979. Na capa, aparece mãe Andresa em uma pose bastante significativa de sua personalidade. Sentada em uma cadeira de balanço de palha, fumando um longo cachimbo, mãe Andresa parece ter sido surpreendida em uma situação cotidiana e informal. Nunes Pereira identifica a fotografia como “o último retrato da ‘Dona da Casa’ (Andresa Maria)”.¹² Somente a proximidade do autor com a aquela nochê e com a casa permitiria tal intimidade.

Comentando a experiência com a Casa das Minas em sua infância, Nunes Pereira parece

⁸ Ver Leal (2010, p. 242-243).

⁹ “O culto vudu no Brasil: a visão de um documentário” (Entrevista publicada em O Globo, em 25 ago. 1977).

¹⁰ Ferretti (2009, p. 65).

¹¹ “Caderno iconográfico”, ver Pereira (1979).

¹² Idem.

expressar o pensamento que poderia ter experimentado ao contemplar o retrato de mãe Andresa:

Entre quatro e seis anos, na minha meninice, passei vários meses nessa casa. Hoje em dia passo lá apenas algumas horas, toda vez que vou a São Luís, rodeado de velhinhas ou diante de mãe Andresa Maria, que não é uma africana pura, mas como descendente de Negros puros ainda conserva nas suas linhas físicas o vigor e a graça das mulheres do Continente Negro e a envolvente doçura dos velhos que nunca foram maus.

A Casa tem uma alma, naturalmente; nem todos a veem, decerto, mas todos a pressentem. Essa alma deve ser semelhante à de Andresa Maria, porque toda casa se assemelha, em geral, aos seus donos. De uns reflete a harmonia, a serenidade, o asseio, a paz interior; de outros a desordem, a agitação, o desleixo, a luta. A Casa das Minas, a Casa de Andresa Maria ou a Casa de Mãe Andresa reflete a alma africana que a alma daquela velhinha, posta diante dos meus olhos, herdou e conservou, sem deformações, até a geração que aí está.¹³

Nunes demonstra uma reverência muito grande a mãe Andresa. Tanto que depois que ela faleceu, sua atenção continuou voltada para a Casa das Minas. Tal como Bruno de Menezes, Nunes Pereira não parecia estar refletindo apenas a respeito da mulher negra escravizada. Havia algo pessoal que tornava bem próximo da vivência dele, enquanto homem negro, com a referência negra feminina.

Com Dalcídio Jurandir a situação não foi tão diferente. Filho de mãe negra e pai branco, Dalcídio Jurandir não deixou de abordar a questão racial em suas obras. Como a maioria dos seus romances é citada como parcialmente autobiográficos, o autor rememora sua infância e juventude através do personagem Alfredo, cuja mãe é negra e o pai branco, tal como na sua vida real.¹⁴ Outras semelhanças entre a sua vida e a dos personagens se encontram ao longo dos seus romances. Por isso, torna-se possível uma interpretação voltada para a sua identidade racial, a partir de elementos presentes em boa parte de seus romances.

É em *Chove nos campos de Cachoeira* que Dalcídio lança dois personagens que se farão presentes ao longo da maioria dos seus livros. Amélia e Alfredo, mãe e filho, terão suas ações construídas, em grande parte, em torno de suas identidades raciais. O eixo da questão é a angústia de Alfredo por ter nascido mulato e, a princípio, rejeitar a cor da mãe. A rejeição era motivada especialmente pelo limite à mobilidade social na vila de Cachoeira, devido ao racismo herdado das relações escravocratas e patriarcais. O pai havia sido funcionário de prestígio em um órgão público local. A mãe, contudo, foi morar com ele, a seu convite, com a finalidade de ser sua cozinheira. Era uma forma de iniciar um casamento entre grupos raciais distintos. Na vida real, o pai de Dalcídio, Alfredo Nascimento Pereira, era paraense, filho do português Raimundo do Nascimento Pereira, um militar condecorado por D. Pedro II como Cavaleiro da Ordem da Rosa, honraria amplamente concedida à época. Sua mãe, Margarida Ramos, também paraense, era filha do ex-escravo Florentino Ramos.¹⁵

A herança da escravidão é citada a partir de uma cena do cotidiano familiar em que o major Alberto, pai de Alfredo, está procurando um antigo documento. Quando o encontra, revela o seu conteúdo com entusiasmo para a mulher e o filho, pois se tratava de antigas posses de família. É nesse momento que aparece a primeira referência que aproxima Dalcídio da tradição

¹³ *A Casa das Minas*, Pereira (op. cit., p. 21).

¹⁴ *Universo derruído* (Furtado, 2010, p. 40-41).

¹⁵ Ver Nunes et al. 2007, p. 22, *Dalcídio Jurandir*.

familiar de Paulo Eleutério. Seu avô também havia sido proprietário de escravos. Mas, assim como o parente cearense de Eleutério, também já os havia alforriado quando ocorreu a abolição.

Mas surgiu do abismo um velho jornal já roto e roído *que fez acender os olhos do Major:*

— E o *Grão Pará*, psiu, psiu, veja a data. Sete de agosto de mil oitocentos e setenta e nove! Nele vem a morte do Visconde do Arari. E olha os nomes das escravas aqui. Anúncios de venda de negro. Teu avô deve andar por aqui [...]

Major lê alto o testamento do Comendador da Ordem de Cristo e Rosa e chega ao nome dos escravos. Felipe, Libânia, Maria Rosa, Águeda, Gregório. Escravos que o testamento dava alforria.¹⁶

Se na perspectiva dos personagens há uma valorização maior da herança cultural paterna, no desenrolar do enredo do romance a situação vai se alterando. De qualquer modo, é com a cena descrita acima que Dalcídio torna-se um dos poucos intelectuais paraenses que fazem referência, mesmo indireta, à ascendência de família escravocrata. O avô escravista, contudo, também habilitaria a família nas hostes do antiescravismo, por garantir a alforria de seus escravos em testamento, um ato que se tornou muito comum nos anos finais da escravidão, alguns anos depois da data indicada no romance. Daí a ênfase do personagem sobre a data: 1879 colocava-o como uma espécie de precursor desse tipo de manumissão.¹⁷ A preocupação de Dalcídio em citar datas e nomes reais em seu romance fazia parte de uma estratégia de construção dos seus personagens e argumentos. A correspondência com o irmão Ritacínio, quando morava no Rio de Janeiro e este em Belém, é reveladora de sua preocupação na construção de personagens. Em uma carta de junho de 1948, Dalcídio comentava a finalização de *Três casas e um rio*, que abordava a história de uma fazenda no Marajó:

[...] mas tudo dentro de uma completa deformação de romance. De forma que nenhum personagem é real no sentido biográfico. Estou cada vez mais convencido que a ficção é mais verossímil quanto mais inventada tendo como base a realidade.” E dizia mais: “D. Amélia pode ter alguma parença com mamãe, mas não é senão D. Amélia. Assim todos. [...] Trata-se de uma tarefa bastante fatigante e que exige tempo e recursos. Aproveitei alguns fatos do Nunes [Pereira] e o que Flaviano me mandou. Afinal é romance.”¹⁸

Na descrição de Dalcídio, a mãe do personagem Alfredo é fortemente caracterizada pela sua negritude física e cultural: “D. Amélia era uma pretinha de Muaná, neta de escrava, dançadeira de coco, de isquetes nas Ilhas, cortando seringa, andando pelo Bagre, perna tuíra, apanhando açai, gapuiando, atirada ao trabalho como um homem.”¹⁹ Quando o major Alberto, já viúvo, se interessa por ela, apresenta-lhe o convite para que fosse morar com ele em seu chalé em Cachoeira. O convite era para que ela fosse cozinhar para ele. Quando souberam, suas filhas ficaram escandalizadas com a escolha do pai. A reação indignada expressava toda a violência do racismo presente naquela

¹⁶ Jurandir (1991, p. 230), *Chove nos Campos de Cachoeira*.

¹⁷ Claro, as novas pesquisas históricas indicam que muito antes de 1879 houve senhores que alforriaram todos os seus escravos em testamento. Em geral, eram pessoas sem os chamados “herdeiros forçados”, isto é, não tinham parentes imediatos como pais, filhos e esposa. Ver Reis (2008, p. 228).

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ Jurandir (1991, p. 78), *Chove nos Campos de Cachoeira*.

pequena vila marajoara contra a escolha de uma mulher negra para companheira de um homem branco de razoável prestígio. Houve resistência das filhas, mas Amélia não estava sozinha.

As filhas brigaram, mandaram recados ameaçadores, peitaram gente para convencer Amélia a não dar aquele passo. Era uma pretinha. Se ainda fosse pessoa de qualidade [...] Mas uma pretinha de pé no chão! Quem logo! Seu pai estava de cabeça virada para uma negra. Uma cortadeira de seringa! Com filhas moças e amigado com uma preta que virava mundo pelas Ilhas! Amélia só fazia era soltar a sua risada. Suas amigas animavam.

— Vai, sua besta! Só porque és preta? Mas és uma preta nova e limpa. És caprichosa. Porque tens esse gênio pensam que andas de fogo aceso para homem. Não te importa. Vai. Deixa de ser besta e embarca. Tu vai tirar o pão da boca das filhas? Não. Major tem pra elas. E depois vais mais uma cozinheira do que rapariga dele. Vai. Um passeio assim [...] Deixa o pessoal morrer aí de inveja, de raiva. Vai, pequena.²⁰

Curiosamente, uma das reações dos que não queriam que Amélia aceitasse o convite do major foi usar do recurso da ameaça, que ela, tanto quanto as filhas do major, demonstrava conhecer bem. Certa noite deixaram um “feitiço” na porta de seu barraco. Amélia não pensou duas vezes: “Varreu a coisa feita do terreiro, desafiando todos os pajés da terra”. Quando uma conhecida a advertiu do risco que corria, a moça não hesitou em responder: “Eu mesma não tenho pavulagem. Mas essas porcarias para mim é besteira. Estou me rindo delas. Não acredito. Eu me incomodar? Agora eu pegando quem bota porcarias na porta de casa, rá!”²¹ Esse era o “gênio” de Amélia, que as más línguas traduziam como “fogo aceso para homem”. Tratava-se, na verdade, do domínio de conhecimento, e até certo ponto adesão de Amélia quanto ao universo cultural marajoara. Conhecimento que transitava entre o lúdico e o religioso, o que ficaria mais claro noutra romance comentado adiante.

Além das filhas do major, outras mulheres de famílias decadentes, mas que haviam experimentado riqueza no passado, também se indignavam com o que lhes parecia um grave paradoxo. Enquanto elas passavam grandes dificuldades financeiras, até mesmo em relação à alimentação, imaginavam que Amélia desfrutava uma situação privilegiada em um lugar que não lhe pertencia. A acolhida de Amélia por parte do major Alberto era uma afronta para a sociedade cachoeirense, em particular, devido a sua cor. Em uma conversa entre dois personagens, Dejanira, uma senhora que vivia a fase da decadência de seus prestígios, lamenta os supostos privilégios de Amélia:

Aquela preta passa bem na casa dela. Afrontando a sociedade com aquela preta. Uma preta. Rapariga. O que me mete uma raiva é a gente se casar, fazer tudo pra manter a virtude da gente e no cabo de tudo, a miséria vem para cima de nós e não para cima dos que vivem na amasiagem, fora da lei, da sociedade. São felizes. [...] Pensa que lá na casa de siá Amélia, pensa que aquela preta não come maçã? Pensa que ela não come uva? Come maçã, come uva. Quando chega semana santa come bacalhau! A preta. Bacalhau. Olha, que eu, uma criatura acostumada com todas essas coisas boas, sou obrigada a comer jiju! A comer este naco de carne velha e magra todo dia.²²

Os diferentes insultos raciais expressos pela indignada representante da família decadente revelam que estavam ocorrendo mudanças sensíveis nos costumes sociais no Marajó, mas não na mentalidade das antigas famílias escravocratas. É nesse clima de duro preconceito racial que nascem os filhos do inusitado casal. Alfredo, que logo se tornaria um personagem destacado nos romances de Dalcídio e seria a sua autorrepresentação, não escapa da perseguição racial praticada na comunidade. Mesmo tendo nascido com a pele mais clara que a mãe, a descendência de escravos se reflete nos conflitos de identidade racial que o pequeno mulato sofre no cotidiano.

A relação entre identidade racial e posição social era uma questão marcante na cabeça do menino Alfredo. Situações do cotidiano transformavam-se em estigmas sobre a sua origem ambígua. Por exemplo, o fato de somente poder adquirir um quilo de carne ao invés de três, como fazia o menino rico da vila, era logo associado a ter menor prestígio devido à sua cor. Na imaginação infantil de Alfredo a solução para seus problemas – as diferenças sociorraciais – poderia ser obtida com um passe de mágica. Como andava com um pequeno caroço de tucumã nas mãos, que funcionava como uma espécie de talismã mágico, Alfredo desejava que o seu quilinho de carne se transformasse em quatro, para humilhar o menino rico que levava três quilos. Contudo, não era apenas o aumento dos quilos de carne que ele cobiçava. Sua mãe também era alvo de seus desejos de transformação mágica:

Quantas vezes não fez D. Amélia, branca, casada com o Major, cheia de cordões de ouro no pescoço, Alfredo às vezes se aborrecia ou tinha pena que fosse moreno e sua mãe preta. Caçoavam dele porque, mais pequeno, não tomava café para não ficar preto. Se muitas vezes o perfume de sua mãe era bom (aquele perfume em cima de Maninha tirando a menina das mãos da Morte), entristecia um pouco quando via a mãe de Tales passar, branca, casada, com o anel de senhora casada brilhando no dedo. Essas senhoras gordonas e cheias de seda olhavam, sentia Alfredo, para D. Amélia um pouco por cima do ombro. Como se livrar daquele quilinho de carne? Os moleques sujos não podiam senão levar, e isso em grandes dias de fartura, meio quilo da pior carne para casa. Mas Alfredo não queria ver os moleques. Tinha uma certa vaidade quando os moleques olhavam, com olhar comprido, seu quilinho. Passava por eles com superioridade.²³

E o jogo de prestígio era repassado contra os meninos mais pobres da vila. Mas até estes poderiam ser superiores ao pequeno Alfredo se tivessem a cor da pele mais clara. Em Cachoeira, o aspecto mestiço de Alfredo também era observado por outras crianças. Há na fala dos personagens uma interpretação de que Alfredo era branco, por estar morando em uma casa melhor e ter acesso a recursos não comuns aos moradores menos afortunados, geralmente negros.

Em certo momento, Alfredo dialoga com um menino que acabara de matar um passarinho com uma baladeira. O menino, que vai comer o pássaro no espeto, pergunta se Alfredo come pássaro balado. Ao responder negativamente, o menino retruca que ele não faz isso porque é “um branco”. Alfredo se ofende: “Tua boca é doce pra dizer isso... que sou um branco. Tu não vês minha cor? – Alfredo não queria ser moreno, mas se ofendia quando o chamavam de branco. Achava uma caçoada de moleque.” Mas, para sua decepção, o menino entendia que “era tão natural que

²³ Ibid., p. 259.

²⁴ Ibid., p. 19. Alfredo parecesse branco. Não mora num chalé de madeira, assoalhado e alto? Era filho do Major Alberto, tinha sapatos. Alfredo não comia passarinho balado.”²⁴ Ou seja, para aquele garoto, o conforto também era sinônimo de brancura.

De qualquer modo, a questão permanece na cabeça do pequeno Alfredo. A experiência de dialogar com aquele menino o faz refletir sobre sua cor e a de seus pais. O incomodava a diferença racial entre ambos.

Alfredo achava esquisito que seu pai fosse branco e sua mãe preta. Envergonhava-se por ter de achar esquisito. Mas podia a vila toda caçoar deles dois se saíssem juntos. Causava-lhe vergonha, vexames, não sabia que mistura de sentimentos e faz-de-conta. Por que sua mãe não nascera mais clara? E logo sentia remorso de ter feito a si mesmo tal pergunta. Eram pretas as mãos que sararam as feridas, pretos os seios, e aquele sinal pretinho que sua mãe tinha no pescoço lhe dava vagaroso desejo de o acariciar, beijando-lhe também os cabelos, se esquecer do carço, do colégio, das feridas, da febre, dos campos queimados avançando para a vila dentro da noite no galope do vento. Ficar assim como se pela primeira vez, de repente, compreendesse que tinha mãe, a primeira e real sensação que era filho, de que brotara, de súbito, daquela carne escura.²⁵

A gratidão pelos cuidados e afetos da mãe já era um indício da direção que Alfredo tomaria em relação à valorização de Amélia. Mas, se a convivência na intimidade do lar o fazia reconhecer a importância e o valor materno, no espaço público a tensão racial se inflamava. Amélia nunca saía na rua com o pai de Alfredo e nem frequentava as festas da sociedade local. De qualquer modo, o despertar de Alfredo para a valorização da cor da mãe só vai aparecer com maior definição no terceiro romance de Dalcídio, *Três casas e um rio*. Inicialmente o personagem continua hesitante quanto ao valor de sua mãe. Ele não entendia algumas contradições em sua posição social. Afinal, Amélia “era a dona da casa sem ser a senhora [...]”. Chegava a ficar convicto de que ela não queria outra coisa, não por humildade, por ‘saber o seu lugar’, nem talvez por orgulho. Quem sabe se não era por orgulho mesmo?²⁶ Ele hesitava sobre as razões da mãe.

O episódio que iria mudar a visão de Alfredo em relação à mãe se dá quando ele a acompanha à rua na festa de São Marçal, durante a quadra junina, e se depara com experiências inusitadas que apresentam uma face até então desconhecida de sua mãe. Ainda na arrumação dos dois, antes de sair, Alfredo reflete sobre as características físicas dela, ainda desejando que fosse menos negra. O seu pensamento revelava quase uma obsessão:

O menino a observar-lhe o rosto delicado sob o pó, um pouco anguloso; o nariz denunciava uma experiência de poderoso fardo de nativa e parecia dilatado na intensa aspiração do perfume. A boca se comprimira numa expressão de náusea, impertinência ou zombaria de si mesma. O queixo, obstinado. Fosse claro aquele rosto e estaria perto de ser uma morena bem bonita, refletiu o menino, logo envergonhado porque desejava ainda, embora já sem o ardor dos outros tempos, que a mãe nascesse menos preta.²⁷

Quando a mãe passa a arrumar seus sapatos, Alfredo, olhando-a de cima para baixo, reflete sobre outro aspecto: a gestualidade dela. A cena em que ela calça os seus sapatos lembrava uma subalternidade que se aproximava muito da escravidão:

Sentado na mala, vendo-a ajoelhada a amarrar-lhe os sapatos, como a empregada Sílvia fazia com os filhos do promotor, Alfredo sentiu que não vinha sendo bom filho como tanto sua mãe merecia. A onda do cheiro dela amolecia-o. O molhado rumor da tarde de São Marçal, na rua encharcada, distanciava-se. Sua mãe era uma escrava dele, preta escrava. As mãos dela trabalhavam com a ligeireza e a habilidade de uma mucama rendeira. Aquela cabeça baixa... Nem um fio branco nos cabelos maciços. Nem um fio.²⁸

Mas a noite estava apenas começando. Alfredo não entendia muito bem porque apenas os dois haviam saído. Notou, contudo, que a mãe estava diferente naquele dia. Decidida, ela levava o menino para a festa de São Marçal. Lá haveria fogueira, boi-bumbá e muita alegria. E assim foi. No terreiro, Alfredo conheceu alguns de seus parentes negros e passou a meditar sobre um mundo novo que ele não conhecia. Para seu desespero, quando ocorreu um dos intervalos da apresentação do boi-bumbá, a mãe entrou em ação. Estava completamente atuada e exigiu os paramentos necessários para o prosseguimento do seu trabalho: “D. Amélia subitamente apanhou o maracá de um índio, arrancou dos ombros de uma cabocla um pano azul, enfaixou a cintura e surgiu no meio do salão, cantando e dançando, em passo lento.”²⁹ Inicialmente houve um assombro entre os presentes, mas logo a orquestra passou a acompanhar seus cantos. Até que ela interrompeu e ordenou que apenas o violinista fizesse isso. Obedeceram. A essa altura Alfredo morria de vergonha encostado a um canto. Contudo, quando ela começou a cantar modinhas e lundus que ele conhecia, pois cantava as mesmas canções para niná-lo, a situação mudou. Alfredo percebeu que ela estava no centro das atenções e conduzia a festa como uma liderança respeitada. Isso mudou sua visão sobre a mãe. A noite acabaria sendo inesquecível para Alfredo, pois além de encontrar outros parentes negros, sua mãe se revelaria como verdadeira autoridade, por seus conhecimentos lúdicos e mágicos, entre os brincantes de um boi-bumbá.³⁰ A visão sobre sua mãe mudaria, assim como a que tinha sobre si mesmo.

A experiência do menino Alfredo, mais bem detalhada, nos permite perceber elementos comuns não apenas com a trajetória de Dalcídio, mas também com a de Bruno de Menezes e a de Nunes Pereira. Infância, cultura, brincadeiras e religiosidade integram as experiências desses meninos e os aproxima, entre si, a partir da influência materna negra.

Balbina, Andresa e Amélia foram mulheres negras que teriam suas trajetórias limitadas às memórias familiares se não fosse a grande influência que elas deixaram em seus filhos e agregado.

²⁸ Ibid., p. 101.

²⁹ Ibid., p. 131.

³⁰ Outras interpretações sobre o episódio foram apresentadas por Leal (2008) e Fares (2006, p. 77).

³¹ Menezes (2005), *Batuque*.

Quem teria sido Bruno, Dalcídio ou Nunes sem as suas matriarcas inspiradoras? Cabe observar que nenhum deles dedicou a mesma atenção para a figura paterna ou masculina. Seriam herdeiros de mulheres independentes de relações convencionais? Talvez a memória familiar de cada uma delas pudesse nos trazer outras respostas. Contudo, na inviabilidade de tal ação, resta-nos deduzir que a influência sobre seus filhos foi fundamental para a construção de uma história cultural da Amazônia, com traços femininos. Uma história que coincide com a trajetória, muitas vezes invisibilizada, de mulheres negras que foram a base de resistência e formação da identidade de tantos outros sujeitos.

De forma poética, Bruno de Menezes sintetiza tal perspectiva em sua “Mãe Preta”, no seu livro *Batuque*.³¹ Reflete sobre as muitas heranças que o simbólico leite da mãe preta teria nutrido em

muitos corpos, desde homens importantes para a causa da liberdade negra, como Castro Alves e Cruz de Souza, até “sinhô e sinhá-moça”, que teriam se fartado em seus seios. O alimento, contudo, não seria apenas material. Histórias do saci, o ninar sob o murucu-tú-tú, o sapatear no batuque e mesmo a experiência na umbanda e nos quilombos são citados como responsabilidade da mãe preta. Resta, a nós, refletir a súplica de Bruno, em nome de uma coletividade auto-afirmada em sua ancestralidade negra feminina: “Abençoa-nos, pois, aqueles que não se envergonham de Ti”.

REFERÊNCIAS

ANAIS do 1º Congresso Brasileiro de Folclore. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1953, v. III, p. 33-34.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu*. 3. ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 65.

FURTADO, Marli Tereza. *Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir*. Campinas: Mercado de Letras, 2010.

GOMES, Flávio; QUEIROZ, Jonas Marçal. Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. In PRIORE, Mary del; GOMES, Flávio. *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

JURANDIR, Dalcídio. *Chove nos Campos de Cachoeira*. 3. ed. Belém, Cejup: 1991.

JURANDIR, Dalcídio. *Três casas e um rio*. 3. ed. Belém: CEJUP, 1994.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira e boi-bumbá: territórios e lutas da cultura afro-amazônica em Belém (1889-1906). SIMONIAN, Lígia T. L. (org.). *Belém do Pará: História, cultura e sociedade*. Belém: NAEA, 2010, p. 242-243.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Gladiadores de escassa musculatura: sociabilidade, literatura e responsabilidade intelectual na Amazônia”. Belém: IAP, 2014.

LEAL, Marcilene Pinheiro. *Identidade e hibridismo em Dalcídio Jurandir: a formação identitária de Alfredo, em Três Casas e um Rio*. 2008. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

LEITE, Marcus (org.), *Leituras dalcidianas*, Belém: UNAMA, 2006.

MENEZES, Bruno de. *Batuque*. 7. ed. Belém: [s.n.], 2005.

MENEZES, Bruno de. Boi-bumbá – Auto popular. In: Obras completas de Bruno de Menezes. Belém: Secult, 1993.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

PEREIRA, Nunes. “O culto vudu no Brasil: a visão de um documentário. Entrevista concedida a Sérvulo Siqueira. *O Globo*, 25 ago., 1977.

REIS, João José. *Domingos Sodré: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 228.

ROCHA, Alonso et al. *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição: ensaios*, Belém: CEJUP; UFPA, 1994. p. 9.

SALLES, Vicente. A escravidão africana e a Amazônia. In: SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

Representação Social do Gênero Masculino e suas Implicações na Sexualidade de Pacientes com Paraplegia

La Representación Social del Género Masculino y sus Implicaciones en la Sexualidad de Pacientes con Paraplejia

The Social Representation of the Male Gender and its Implications the Sexuality of Patients with Paraplegia

Brena Maués de Souza Santos

Ana Maria Vasconcelos Silva

Resumo: o objetivo deste estudo é investigar a representação social do gênero masculino de pacientes com paraplegia. Foi realizada uma pesquisa descritiva de abordagem qualitativa, no olhar metodológico de Lefèvre e Lefèvre (2003), seguindo a análise do discurso do sujeito coletivo. Participaram três homens entre 20 a 30 anos com paraplegia. Verificou-se que gênero masculino é compreendido como: oposto ao feminino, figura forte e ativa e o provedor da família; e que estas representações influenciam na forma como estes lidam com a sua sexualidade, antes e na paraplegia.

Palavras-chave: Representação Social. Gênero masculino. Sexualidade. Paraplegia.

Resumen: el objetivo de este estudio es investigar la representación social de los pacientes varones con paraplejia. Un estudio cualitativo descriptivo se realizó en aspecto metodológico Lefevre y Lefevre (2003), tras el análisis del discurso del sujeto colectivo. Asistió a tres hombres de entre 20 a 30 años con paraplejia. Eso masculina se encontró que se entiende en contraposición a la figura femenina, fuerte y activo y el proveedor de la familia; y que estas representaciones influyen en la forma en que tratan a su sexualidad antes y paraplejia.

Palabras clave: Representación Social. Varón. Sexualidad. Paraplejia.

Abstract: the aim of this study is to investigate the social representation of male patients with paraplegia. A descriptive qualitative study was carried out in methodological look Lefevre and Lefevre (2003), following the analysis of the collective subject discourse. Attended three men between 20 to 30 years with paraplegia. That male was found is understood as opposed to feminine, strong and active figure and the family provider; and that these representations influence the way they deal with their sexuality before and paraplegia.

Keywords: Social Representation. Male gender. Sexuality. Paraplegia.

Brena Maués de Souza Santos – Graduação em Psicologia pela Universidade Anhanguera- Uniderp em Mato Grosso do Sul. Especialista em Atenção à Saúde Mental pelo Programa de Residência Multiprofissional em Saúde da Universidade do Estado do Pará (2015). Psicóloga residente na Emergência do Hospital de Clínicas Gaspar Vianna e na Rede de Saúde Mental (Pará) e Psicóloga da Assistência Social (Castanhal/ Pará). E-mail: brenamaues@hotmail.com

Ana Maria Vasconcelos Silva – Licenciatura e Formação em Psicologia pela Faculdade de Filosofia do Recife (1987); Especialista em Psicanálise pela Universidade Católica Dom Bosco (1992) e Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2002). Atualmente professora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. E-mail: vasconsilva@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo visa à compreensão da representação social do gênero masculino e suas implicações, na sexualidade dos pacientes com paraplegia. Entende-se que a sexualidade é algo intrínseco ao ser humano, independente de suas condições física, psicológica, social e econômica. Contudo, mesmo na contemporaneidade, a sexualidade masculina ainda está revestida de diversos mitos e tabus, principalmente no que se refere à deficiência física, mais especificamente, a que se define como objeto deste estudo – o paciente com paraplegia. Esta se enquadra como um dos tipos de lesão medular, e consiste em um grande desafio para a reabilitação do paciente.

Segundo Salimene (1995, p. 22), “[...] essa lesão pode resultar na perda permanente da sensibilidade e/ou motricidade abaixo do nível medular lesado, acarretando tetraplegia ou paraplegia, além de causar significativas alterações viscerais, sexuais, e outras”. Na maioria dos casos, a paraplegia possui determinantes sociais, como acidentes automobilísticos, ferimento por armas de fogo, agressões físicas, dentre outros. Segundo Campos et al. (2008):

A incidência de lesão medular traumática no Brasil é desconhecida, pois esta condição não é sujeita à notificação e há poucos dados e trabalhos publicados a respeito da epidemiologia. Estima-se que ocorram a cada ano no país, mais de 10.000 novos casos de lesão medular, sendo o trauma a causa predominante (CAMPOS et al., 2008, p. 88).

Diante do grande acometimento de lesão medular e de sua prevalência na contemporaneidade, principalmente no sexo masculino, faz-se necessário um olhar diferenciado para esta demanda, devido às repercussões no âmbito biológico, psicológico e sociocultural que permeiam suas relações.

Para Mauntner et al. (1993):

Nos homens detectamos duas obsessões básicas: seu desempenho profissional e seu desempenho sexual. O seu compromisso com o pênis idealizado na relação com as mulheres é tão exagerado que tende a usá-lo como ferramenta concreta de autoafirmação, como atributo olímpico de superioridade. Para os homens um pênis ereto pode ser mais um elemento de prestígio do que de genuíno prazer, e a ereção e ejaculação, uma condição essencial de autoestima (MAUNTNER et al., 1993, p. 77).

A partir da compreensão do significado dado pelo homem ao pênis, entende-se o que o diagnóstico de paraplegia representa para o sexo masculino.

No quadro de paraplegia, há um comprometimento biológico da sexualidade masculina, afetando a ereção, a ejaculação, o orgasmo e a fertilidade. Em decorrência dessas disfunções fisiológicas, o homem fica impossibilitado de manter as suas atividades sexuais, fato que acarreta uma sobrecarga social e psíquica que envolve a representação social que o homem assimilou e atribui a si mesmo em virtude deste trauma.

Ao tratar do tema, Mauntner et al. (1993, p. 76) afirma que os homens “[...] escondidos por trás de uma capa de autoritarismo, sofrem os efeitos de uma expectativa exigente de desempenho e produção, à qual não conseguem responder”.

No entanto, o sofrimento que estes pacientes vivenciam não se refere apenas ao âmbito da

sexualidade, mas a outras especificidades biopsicossociais que integram o indivíduo. Limitações que não se restringem apenas à esfera do simbólico, mas também ao contexto real, sendo necessário que o indivíduo ressignifique a sua relação com o próprio corpo e com o mundo que o cerca.

Portanto, esta pesquisa teve como objetivo investigar a representação social do gênero masculino, num contexto em que o homem é visto como detentor de poder, o provedor do sustento familiar e aquele que deve ser viril e ativo nas suas relações. Objetiva por fim, correlacionar as implicações desta percepção na reabilitação de pacientes portadores de paraplegia, especificamente no que se refere à sexualidade.

Segundo Vincent e Gregory (1978 apud SALIMENE, 1995):

Talvez nenhum fator contribua de forma mais eficaz para a devastação psicológica desses pacientes do que a perda da função sexual [...], esta privação é particularmente aguda entre homens, não apenas porque encontra-se rebaixada uma fonte de prazer instintivo, mas porque eles sentem que existe a imposição de um humilhante senso de inadequação. Eles sentem que estão despidos na sua essência daquilo que nossa cultura incorpora como sendo o conceito de virilidade, e sentem que sem a sua capacidade sexual eles devem renunciar a todos os outros aspectos de sua vida, tais como independência, autoridade e responsabilidade (VINCENT; GREGORY, 1978 apud SALIMENE, 1995, p. 16).

Salientamos que os deficientes físicos são capazes de vivenciar sua sexualidade de modo diferenciado e amplo, pois ela não se restringe à forma convencionada pela sociedade, ou seja, ao ato sexual.

Segundo a Organização Mundial da Saúde (1975), a sexualidade é parte integrante da personalidade de cada indivíduo. É uma necessidade básica e uma característica do ser humano que não pode ser separada dos outros aspectos da vida. A sexualidade influencia os pensamentos e sentimentos individuais, as ações e interações sociais, bem como constitui-se num elemento importante para a saúde, seja ela física ou mental. Se a saúde é um direito humano fundamental, a saúde sexual também deveria ser considerada como um direito humano básico.

Através de novas formas de vivenciar a própria sexualidade, os indivíduos portadores de paraplegia poderão se apropriar e reinventar a sua capacidade de autonomia e identidade masculina, sentindo-se parte integrante da sociedade.

1. Representação social

A psicologia social é a área que mais se utiliza do conceito de representação social para elucidar como se dá a relação indivíduo-meio. O citado relacionamento reflete como o grupo e os sujeitos sociais constroem seus conhecimentos. O conceito de representação social, segundo Kanaane (1999, p. 96), “refere-se às ideias circulantes, em dada realidade social, com significados próprios, importâncias e valores atribuídos pelos indivíduos e grupos a esta realidade”.

As representações sociais dos indivíduos constituem-se de figuras e expressões socializadas, frutos das vivências do cotidiano. Configuram-se, também, como resultado do conteúdo psíquico e da individualidade de cada um, ao interpretar as figuras e expressões segundo o seu próprio potencial.

Jodelet (2001), por sua vez, afirma que as representações sociais compõem o sistema de interpretação que rege a nossa relação com o mundo e os demais indivíduos. Em última instância,

elas determinam, orientam e organizam os padrões de comunicação e de conduta, em dado contexto social. Da mesma forma, as representações sociais intervêm em processos diversos, envolvendo a assimilação de conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão de grupos humanos específicos e as transformações sociais. As representações sociais são abordadas simultaneamente como um produto e um processo de apropriação da realidade exterior ao pensamento, e de elaboração psicológica e social dessa realidade.

Ainda segundo Jodelet (2001, p. 27), “a representação tem com seu objeto, uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações)”.

Estas significações resultam de uma atividade que faz da representação social uma construção e uma expressão do sujeito. Neste processo o sujeito se utiliza de mecanismos intrapsíquicos (projeções fantasmagóricas, ações pulsativas, identificações, motivações psicológicas etc.).

As representações sociais se apresentam sempre sob dois aspectos: o da imagem (reprodução do real de maneira concreta) e o do conceito (abstração do sentido do real, significação que corresponde à imagem do real). Para compreender a dinâmica das representações sociais é preciso analisar os dois processos que intervêm na sua formação: a objetivação e a ancoragem. Esses processos “indicam a maneira como o social transforma um conhecimento em representação e como esta representação transforma o social. (JODELET 1992 apud CHAMON, 2006).

A objetivação, segundo Jodelet (1984, apud SPINK, 2004, p. 39) “tem como caráter transformar o que é abstrato em concreto, fazer com que o conceito se torne algo materializado ao indivíduo; na verdade, se substitui o conceito pelo que é percebido”. E neste processo não se conceitua o que vê, e sim como se compreende o fenômeno. Em outras palavras, o conceito atribuído a um objeto ou a um fato não resulta de uma representação imparcial, inédita, derivada dos sentidos (visão, audição etc.). Porquanto, a definição e o conceito são ancorados na compreensão da sociedade sobre um determinado fenômeno ou fato.

Neste último aspecto, Jodelet afirma que (1984, apud SPINK, 2004, p. 37) “a ancoragem tem como função fazer a integração cognitiva do objeto representado, em uma estrutura de pensamento pré-existente, em categorias socialmente aceitas”.

Esses dois processos, objetivação e ancoragem, são complementares, ainda que aparentemente opostos. A objetivação busca criar verdades óbvias e parâmetros válidos a todos, independente de qualquer determinismo social e psicológico. A ancoragem, por sua vez, refere-se à intervenção desses determinismos na gênese e transformação dessas verdades. O primeiro cria a realidade em si, e o segundo lhe dá significação.

Para consolidar esta dinâmica complexa, a representação social inclui um elemento fundamental – a comunicação. Tal elemento permeia todas as trocas e as relações sociais.

Para Moscovici (1998, apud GONZÁLEZ, 2001).

As representações sociais se constituem em processos de comunicação complexos e contraditórios, que se apresentam em desenvolvimento constante, ainda que também haja uma estabilidade demarcada nas zonas mais institucionalizadas e estabelecidas do tecido social. Elas são constituintes do tecido social e, por sua vez, são constituídas e reconstituídas no desenvolvimento do tecido social. São constituintes da subjetividade individual e são constituídas nos pro-

cessos relacionais do sujeito, cuja ação e criação é constituinte de novos núcleos representacionais (MOSCOVICI, 1998 apud GONZÁLEZ, 2001, p. 136).

Conforme González (2002) a percepção da realidade pelos indivíduos ocorre por meio das relações sociais dos diferentes discursos que formam o tecido social, a partir dos quais os sujeitos inseridos em um determinado espaço social configuram o sentido subjetivo das diferentes esferas que delinham suas vidas e produzem significações em relação a si mesmos e aos outros.

Diante disso, com relação ao conceito de gênero, especialmente do masculino, é notável o papel desempenhado pela objetivação e a ancoragem na construção deste conceito, quanto à significação dada ao “homem” para esta definição, pois a representação social do gênero masculino nos remete ainda à visão determinada pelo patriarcado, na qual prevalece a dominação do homem em relação à mulher. Ou seja, o homem monopoliza e detém o poder, sendo aquele que têm a virilidade e, por consequência, é o único capaz de propiciar o prazer sexual a si e à mulher.

2. Gênero

A noção de gênero historicamente refere-se às diferenças culturais entre os sexos, e passou a ser utilizada no século XX pelo movimento feminista, como embasamento às diversas formas de interação humana no cenário da legitimação e da construção das relações sociais. “Passou a ser uma categoria de análise que designa a organização social e das relações entre os sexos, indicando basicamente, uma rejeição ao determinismo biológico implícito nos termos sexo e diferenças sexuais” (GOMES, 2008, p. 64).

A categoria de gênero provém do latim *genus* e se refere ao código de conduta que rege a organização social das relações entre homens e mulheres. Sob tal perspectiva, gênero é o modo como as culturas interpretam e organizam a diferença sexual. Segundo Vogel (2001), gênero:

[...] “É um conceito que se refere ao conjunto de atributos negativos e positivos que se aplicam diferencialmente para homens e mulheres, inclusive desde o momento do nascimento, e determinam as funções, papéis, ocupações e as relações que os homens e mulheres desempenham na sociedade e entre eles mesmos. Esses papéis e relações são determinados pelo contexto social, cultural, político, religiosos e econômicos de cada organização humana [...] “são valorações para moldar o perfil do que é ser homem ou ser mulher nessa sociedade” (VOGEL, 2001, p. 71).

Neste sentido, o que se configura ou é reconhecido socialmente como masculino somente adquire sentido em oposição ou em relação ao feminino e vice-versa. Assim, as identidades de homem e mulher se afirmam na medida em que ocorrem aproximações e afastamentos, em relação ao padrão que concentra maior poder na cultura (GOMES, 2008).

Essa construção toma formas diferenciadas de acordo com as circunstâncias, as ideologias e as representações coletivas, isto é, de acordo com o regime e os padrões vigentes em cada sociedade. Em consequência, esses parâmetros ou identificações são associados aos papéis que devem ser assumidos por homens e mulheres, no que diz respeito aos comportamentos, desejos e expectativas de vida (TORRES, 2002).

A identificação e a divisão dos papéis sociais por sexo consistem num processo psicológico. Para Laplanche & Pontalis (1992, p. 226), “É um processo pelo qual o sujeito assimila um aspecto,

uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro”. Assim, a personalidade constitui-se de uma série de identificações individuais e sociais e, em consequência, constroem-se os modelos de homens e mulheres.

Outra definição que se faz necessária à compreensão deste estudo diz respeito à noção de masculinidade. Gomes (apud CONNELL, 2008, p. 70) “entende masculinidade como um espaço simbólico que serve para estruturar a identidade de ser homem, modelando atitudes, comportamentos e emoções a serem adotadas”.

Aqueles que seguem tais modelos não só recebem o atestado de homem, como também não são questionados pelos outros que compartilham esses espaços simbólicos. Os homens aprendem a valorizar a atividade sexual como algo que legitima a identidade masculina: ser homem é desempenhar o papel de quem domina e “penetra” outrem. Para Bourdieu (2002):

[...] se a relação sexual se mostra como uma relação social de dominação, é porque ela está construída através do princípio de divisão fundamental entre o masculino ativo, e o feminino passivo, e porque este princípio cria, organiza, expressa e dirige o desejo – o desejo masculino como desejo de posse, como dominação erotizada, e o desejo feminino como desejo da dominação masculina, como subordinação erotizada, ou mesmo, em última instância, como reconhecimento erotizado da dominação (BOURDIEU, 2002, p. 31).

Como consequência, os homens são prisioneiros e, sem se aperceberem, também são vítimas da representação dominante. O privilégio masculino, portanto, é também uma cilada, já que o homem – em quaisquer circunstâncias – tem obrigatoriamente que afirmar a sua virilidade.

A virilidade, como se vê é uma noção eminentemente relacional, construída diante dos outros homens, para outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de medo do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si (BOURDIEU, 2002, p. 67).

Em virtude disso, é preciso escapar da armadilha de naturalizar o gênero, como explica Gomes (2008):

Quando mecanicamente consideramos certos sentimentos como próprios do feminino, podemos contribuir para uma violência simbólica, na medida em que não deixamos margem para que homens possam ter tais sentimentos, e mais, estamos fazendo com que homens se sintam menos homens. Em outras palavras, podemos violentar um ou outro gênero quando reificamos determinadas características, como exclusivas de um gênero específico (GOMES, 2008, p.67).

Ceccarelli (1999, p. 154) afirma que “a apreensão dos gêneros se faz sem se levar em conta o órgão sexual; isso significa que o que distingue os gêneros não é o sexo anatômico e, inversamente, o sexo anatômico não garante, a priori, o gênero”. Ou seja, a presença ou a ausência do órgão sexual não consiste em um pré-requisito para que o sujeito se identifique como um homem ou uma mulher. Na psicanálise a identidade feminina e/ou identidade masculina dependerá da dinâmica vivenciada na superação ou recalque do complexo de Édipo. Para Person (1980 apud CECCARELLI, 1999, p.145), “Nesse sentido, pode-se dizer que o gênero precede a sexualidade no desenvolvimento, organizando-a, e não o contrário”.

As contribuições de Lacan sobre a sexuação do corpo mostram, que a inscrição do sujeito na função fálica é feita sem levar em consideração o real da anatomia. Nessa perspectiva, feminilidade e masculinidade passam a ser duas representações do falus, fazendo com que a identidade do sujeito seja na ordem do significante. (CECCARELLI, 1999, p. 8).

Contudo, no âmbito social o pênis ainda é concebido como uma representação do falo (que remete à mitologia grega). Com base nesta concepção é possível referenciar algumas das suas implicações na sexualidade de pacientes com paraplegia.

3. Paraplegia

A paraplegia se enquadra como um dos tipos de lesões traumáticas da medula espinhal. Segundo Rowland et al. (2007, p. 466), “as lesões são com frequência agudas e inesperadas, causando danos irreversíveis e alterando dramaticamente o curso da vida de um indivíduo”. Neste aspecto, as conseqüências sociais e econômicas para o paciente, sua família e a sociedade podem ser catastróficas.

Os acidentes de trânsito ou por veículos motorizados são a causa mais comum de paraplegia e tetraplegia traumática. Outras causas incluem ferimentos por arma de fogo, quedas, lesões por práticas esportivas, acidentes industriais e atos de violência.

A medula espinhal é a parte mais caudal do sistema nervoso central (SNC), e recebe informações sensoriais da pele, das articulações, dos músculos do tronco e dos membros. A medula estende-se do SNC à base do crânio até a primeira vértebra lombar, percorrendo todo o comprimento da coluna vertebral.

Uma avaliação neurológica abrangente e exaustiva é fundamental para determinar o nível, o tipo e a gravidade da lesão medular espinhal.

Entende-se por paraplegia causada por lesão medular traumática, um quadro de déficit motor e sensitivo, com alterações importantes de funções da circulação, bexiga, intestinos, controle térmico e atividade sexual. Lianza (1985 apud SALIMENE, 1995, p.26) afirma que “[...] as alterações sexuais dependerão do nível e do tipo de lesão, depois de superada a fase de choque”. Portanto, considera-se que a lesão medular não leva necessariamente à perda da sexualidade, e sim a alterações que envolvem a ereção, a ejaculação, o orgasmo e a fertilidade.

4. Sexualidade

É consenso que não se perde a sexualidade em razão de uma lesão física ou de uma patologia. Independente do sexo, a sexualidade se mantém como característica inerente aos seres humanos. Desse modo, a sexualidade deve ser entendida como um conjunto de comportamentos que englobam não apenas o ato sexual em si, mas também interesses, atividades e formas de expressar todos os aspectos da vida.

A sexualidade não se expressa da mesma forma em todos os períodos e contextos históricos, nem em todos os espaços culturais. Trata-se de uma atividade provocada pelas circunstâncias do contexto em que se insere (GOMES, 2008).

Para Laplanche & Pontalis (1992), a sexualidade não designa apenas as atividades e o prazer que dependem do funcionamento do aparelho genital, e sim uma série de excitações e de atividades presentes desde a infância, que proporcionam um prazer comparável à satisfação de uma necessi-

dade fisiológica fundamental (respiração, sede, fome etc.).

Neste sentido, a sexualidade masculina não compreende apenas a atividade sexual e a prevenção de doenças, como geralmente é associada, mas está intimamente relacionada ao modelo de promoção da saúde. Para Gomes (2008) a promoção da saúde corresponde a:

[...] ser saudável não pode ser apenas não estar doente, no sentido tradicional. Deve significar também a possibilidade de atuar, de produzir a sua própria saúde, quer mediante cuidados tradicionalmente conhecidos, quer por ações que influenciam o seu meio – ações políticas para a redução das desigualdades, educação, cooperação intersetorial, participação da sociedade civil nas decisões que afetam sua existência – para expressar uma expressão bem conhecida, o exercício da cidadania (GOMES apud WESTPHAL, 2008, p. 156).

Embora a discussão em torno da sexualidade masculina tenha se ampliado em diversos aspectos, ainda prevalece na sociedade uma tendência à valorização do coito e da obtenção máxima do prazer sexual. A satisfação orgástica é considerada a meta a ser atingida na relação sexual e desta ideia supervalorizada do prazer decorre uma interpretação errônea sobre o conceito de sexualidade. Esta visão equivocada reforça uma série de crenças e mitos, principalmente quando se refere ao portador de deficiência física. Esses estigmas favorecem o preconceito e a discriminação, dificultando a realização plena do ser humano, também evidenciados entre os pacientes portadores de paraplegia.

5. Metodologia

5.1. Participantes

Nesta pesquisa foram analisados os casos de três pacientes homens, na faixa etária de 20 a 30 anos, com diagnóstico de paraplegia adquirida, que estavam em tratamento na clínica-escola de fisioterapia da universidade particular Anhanguera/Universidade para o Desenvolvimento do Estado e da Região do Pantanal (Uniderp), na cidade de Campo Grande (MS).

Quanto à orientação metodológica, baseou-se em pesquisa qualitativa e descritiva com análise dos dados coletados através da abordagem do discurso do sujeito coletivo, segundo a metodologia de Lefèvre e Lefèvre (2003). O método utiliza-se de figuras metodológicas, a saber: expressões-chave (ECH), sendo estas, centrais (IC) e ancoragem (AC), esta última correspondente ao produto final da organização dos dados.

Para a coleta de dados foram realizadas entrevistas semiestruturadas com nove perguntas: 1) Idade e estado civil; 2) Masculinidade, como é isso para você? 3) Quais comportamentos e atitudes compõem a masculinidade para você? 4) Qual a sua percepção sobre a sexualidade?; 5) Como você definiria a sua sexualidade hoje? 6) Como foi para você receber o diagnóstico de paraplegia? 7) Você recebeu orientações médicas quanto à sexualidade? Se a resposta for sim. Quais? 8) Você percebe alguma mudança nas suas relações conjugal e familiar, após a lesão? 9) Quais são as suas perspectivas para o futuro. As entrevistas, individuais foram gravadas e posteriormente transcritas. Para a realização das entrevistas, adotou-se uma medida de precaução, acordada, a priori, entre a pesquisadora e a responsável pela clínica-escola. Qual seja: caso os questionamentos provocassem conflitos internos nos pacientes entrevistados, eles receberiam atendimento prioritário na Clínica-Escola de Psicologia da Universidade Anhanguera/Uniderp.

Foi garantido o sigilo de identificação dos participantes, mediante a apresentação do termo de Consentimento Livre Esclarecido, que foi fornecido e assinado no ato da entrevista.

Esta pesquisa foi fundamentada nos dispositivos sobre a ética na pesquisa com seres-humanos previsto pela resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS 196/96) e do Conselho Federal de Psicologia (CFP 016/2000), sendo a mesma submetida ao Comitê de Ética da Universidade Anhanguera/Uniderp sob o protocolo nº068/2010.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho resulta de um estudo que teve como objetivo investigar a representação social do gênero masculino de pacientes com paraplegia e, por conseguinte, as suas implicações na sexualidade dessas pessoas.

O discurso social coletivo dos participantes da pesquisa revela que eles atribuem diversos valores e significados ao gênero masculino como oposto ao feminino: figura ativa e forte, provedor da família, e aquele que deve tomar a iniciativa e ter confiança naquilo que faz. Essas características são historicamente associadas à figura masculina, como atributos inerentes ao sexo masculino, e devem ser adotados por aqueles que desejam se afirmar como homem, para que sejam socialmente reconhecidos como tal.

No que tange ao sujeito coletivo, percebeu-se, ainda, que a identidade de gênero está associada à presença ou à ausência do pênis, sendo o órgão sexual uma representação do poder masculino. No entanto, para os entrevistados apenas ter o órgão sexual não basta: é necessário que homem seja digno de possuí-lo.

Diante das ideias circulantes – subjetivas e intersubjetivas – sobre o poder do sexo masculino, inferiu-se que os homens podem se tornar os seus próprios algozes, por terem de afirmar constantemente a sua virilidade, o que se evidencia na relação sexual com o outro, e a partir da satisfação do outro.

Especificamente no que tange a sexualidade e masculinidade percebe-se uma compreensão que não vai além da relação sexual entre homem/mulher e prevenção sexual.

No tocante à sexualidade e à masculinidade, identificou-se uma compreensão que se restringe à relação entre homem/mulher e à prevenção contra doenças sexualmente transmitidas (DSTs). Nesta perspectiva, o ato sexual é percebido como o ápice da sexualidade masculina, o que acaba por limitar o indivíduo, impossibilitando-o de experimentar outras situações que proporcionem prazer, inerentes à própria sexualidade, como, por exemplo, dar e receber amor e carinho.

Por conseguinte, para os entrevistados, vivenciar a sexualidade hoje significa deparar-se com sua impotência de ordem real e simbólica, fato que lhes causa sofrimento, principalmente, pela noção de que a sexualidade se limita à atividade sexual, em que o homem assume o papel de sujeito ativo e dominador. Para esses pacientes, a impossibilidade de desempenhar este papel e ter que atribuí-lo à figura feminina, ainda que temporariamente, afeta a sua autoestima, pois se sente inferiorizado em relação ao outro, podendo afetar as suas relações afetivas e sociais.

Diante disso, receber o diagnóstico de paraplegia equivale a se sentir penalizado, pela perda da autonomia, iniciativa e força, que afetam a capacidade física do indivíduo em diferentes intensidades. Essas limitações evidenciam o sentimento de dependência, subordinação e fraqueza do indivíduo com paraplegia em relação aos outros, pois são valores opostos à representação social do sexo masculino, sobretudo porque que de certa forma os aproxima, mesmo que inconscientemente, da figura feminina. Quanto às formas de enfrentamento e reversão deste diagnóstico, estas

dependem da capacidade de resiliência de cada paciente, e estão intrinsecamente relacionadas às experiências anteriores e às características da personalidade do indivíduo.

No entanto, deve-se ressaltar a necessidade de verificar até que ponto a forma positiva ou negativa assumida neste comportamento decorre de um sentimento real ou resulta de uma fuga ou negação da própria realidade. Neste aspecto, o apoio familiar e do cônjuge é de fundamental importância, para que esses indivíduos possam lidar de forma saudável com esta nova condição físico-motora.

É importante frisar que as informações quanto ao diagnóstico e as sequelas dele decorrentes devem ser adequadamente comunicadas ao indivíduo com paraplegia, pois são imprescindíveis à construção de sua vivência posterior, no sentido de desmistificar os medos e fantasias em relação à paraplegia, e assimilar as suas perdas e limitações para que possa enfrentá-las forma saudável.

Usualmente, o mecanismo de adaptação destes indivíduos consiste em acreditar e confiar que a paraplegia é uma condição temporária, que ocorre apenas em uma fase de suas vidas, e será superada pela sua resiliência e motivação pessoal, para que possam retomar as suas atividades normais, principalmente a capacidade de andar novamente.

A partir dos casos analisados, evidenciam-se as dificuldades enfrentadas pelos portadores de paraplegia adquirida, a partir do diagnóstico e da assimilação das suas perdas e limitações físicas e os seus reflexos nas suas relações afetivas e sociais, sobretudo pela representação social da sexualidade masculina.

Nesse sentido, esta temática abrange um amplo leque de procedimentos terapêuticos e de conteúdos diversificados, que podem ser utilizados por profissionais; pela família e outras pessoas que lidam diariamente com o indivíduo portador de paraplegia. Serve ainda, para que estes sujeitos construam a sua própria vivência, sua identidade e a sua sexualidade. Neste sentido, não se pode perceber o indivíduo, sem levar em conta as interferências do grupo social em que está inserido e a influência da paraplegia na sua saúde física e mental.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *Dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAMPOS, Marcelo Ferraz et al. *Epidemiologia do traumatismo da coluna vertebral*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em: 17 mar. 2010.

CECCARELLI, Paulo Roberto et al. *Diferenças sexuais*. 1. ed. São Paulo: Escuta, 1999.

CHAMON, Edna Maria Querido. *Representação social da pesquisa pelos doutorandos em Ciências Exatas*. Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/epp/v6n2/v6n2a03.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2010.

GOMES, Romeu. *Sexualidade masculina, gênero e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

GONZÁLEZ, Fernando Luiz Rey. *Sujeito e Subjetividade: Uma Aproximação Histórico-Cultural*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

JODELET, Denise (Org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

KANAANE, Roberto. *Comportamento humano nas organizações: o homem rumo ao século XXI*. 2. ed: São Paulo: Atlas, 1999.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEFÉVRE, Fernando; LEFÉVRE, Ana Maria, C. *O discurso do sujeito coletivo*. 1. ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

MAUNTNER, Ana, Verônica et al. *Em busca do feminino: ensaios psicanalíticos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1993.

MOTA, Murilo Peixoto. *Gênero e sexualidade: fragmentos da identidade masculina*. Disponível em: www.scielo.org/pdf/csp/v14n1/0134 >. Acesso em: 13 maio 2010.

ROWLAND, Lewis, P. *Merritt Tratado de Neurologia*. 11. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2007.

SALIMENE, Arlete C de Melo. *Sexo: caminho para a reabilitação*. São Paulo: Cortez, 1995.

SPINK, Mary Jane P. (Org.). *O Conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

TORRES, Iraildes Caldas. *As primeiras-damas e a assistência social – relações de gênero e poder*. São Paulo: Cortez, 2002.

VOGEL, Arno (Org.). *Trabalhando com a diversidade no Planfor: raça/cor, gênero e pessoas portadoras de necessidades especiais*. São Paulo: UNESP, 2001.

Violência contra a mulher, quem mete a colher? Trajetórias de lutas das mulheres da Vila da Barca, Belém (PA)

Violencia Contra la Mujer. ¿Quién Mete la Nariz?: trayectorias de luchas de las mujeres de la Villa de la Barca, Belém (PA)

Violence Against Women, Who Would Interfere? – trajectories of women's struggles in Vila da Barca, in Belém (PA)

Simone Nonato Miranda

Resumo: este artigo objetiva analisar como mulheres provedoras da família compreendem o papel da Educação na prevenção e combate à violência na Vila da Barca. Com uma abordagem qualitativa, realizou-se um estudo de caso **com** moradoras que viveram ou vivem em situação de violência doméstica, por meio de entrevistas estruturadas e análise de conteúdo, segundo a teoria de Bardin (1979). A pesquisa revela que a violência contra mulheres é um fenômeno perverso, produto das desigualdades entre os gêneros. As trajetórias das mulheres da Vila da Barca demonstram as singularidades envolvidas nessas relações conflituosas. Embora, por vezes, se vejam sem saída e impossibilitadas de romper o ciclo de violência, elas resistem, lutam e revidam. Os preconceitos associados às mulheres nessa situação, como a ideia da dependência econômica, o alcoolismo e a baixa escolaridade são *estilbaçados* pelas trajetórias de Alice e Bela, que se reconhecem como sujeitos ativos no processo de enfrentamento à violência, recusando-se a assumir a posição de vítimas. Quanto à educação, elas reconhecem como um elemento fundamental nas relações sociais, por promover o diálogo e o respeito entre os gêneros.

Palavras-chave: Gênero. Violência contra a mulher. Educação.

Resumen : este artículo tiene como objetivo analizar como las Mujeres Proveedoras de las Familias comprenden el papel de la Educación para la prevención y para el combate a dicha violencia en la Villa de la Barca. Con un abordaje cualitativo, se realizó un estudio de caso **con** residentes que sufrieron y que aún sufren violencia doméstica, por medio de entrevistas estructuradas, y análisis de los contenidos, según la teoría de Bardin (1979). La investigación revela que la violencia contra las mujeres es un fenómeno perverso, producto de las desigualdades entre los géneros. Las trayectorias de las mujeres de la Villa de la Barca demuestran las singularidades implicadas en esas relaciones conflictivas. Aunque, a veces, se vean sin salida e imposibilitadas de romper el ciclo de violencia, ellas resisten, luchan y se defienden. Los prejuicios asociados a las mujeres en esta situación, como **la idea de la** dependencia económica, el alcoholismo y la baja escolaridad son *despedazados* por las trayectorias de Alice y Bela, que se reconocen como sujetos activos en el proceso de afrontar la violencia, se recusan a asumir la posición de víctimas. En relación al papel de la educación, las entrevistadas puntúan que el elemento fundamental en las relaciones sociales, es promover el diálogo y el respeto entre los géneros.

Palabras clave: Género. Violencia contra la mujer. Educación.

Abstract: the objective of this paper is to analyze how women that are the providers for their families understand the role of education in preventing and combating **violence** against women in Vila da Barca, in Belém, the capital city of Pará, in the Brazilian Amazon Region. To this end, a qualitative case study was carried out with women that have suffered domestic violence. Data were collected through structured interviews and Bardin's (1979) content analysis method was employed to analyze them. The research established that violence is a perverse phenomenon that is produced by unequal gender relations. The life stories of the women of Vila da Barca unfold the singularities present in such conflicting relationships. Despite feeling helpless and unable to stop violence, those women offer resistance and fight against it. By recognizing themselves as active subjects in the fight against violence and by avoiding seeing themselves as victims, Alice and Bela break with preconceived perceptions of domestic violence as a phenomenon rooted in economic dependence, alcoholism and poor education. The participants in the research regard education as a key factor in the improvement of the social relationships since it promotes dialogs and mutual respect between the genders.

Keywords: Gender. Women. Violence. Education.

INTRODUÇÃO

Este texto apresenta como objeto de análise e reflexão sobre a questão da violência contra a mulher, a partir da percepção de duas mulheres a respeito de suas trajetórias de violência. Iniciamos esse debate das categorias gênero e patriarcado, sendo as principais representantes as autoras Simone de Beauvoir, Joan Scott e Heleieth Saffioti – uma das mais influentes feministas brasileiras, que traz contribuições relevantes sobre a violência patriarcal.

Neste sentido, objetivamos analisar como as mulheres entrevistadas compreendem o papel da educação no enfrentamento e no combate à violência contra as mulheres, e identificar quais as suas estratégias e formas de resistência para romper o ciclo de violência a que estão submetidas. Inicia-se pelas categorias conceituais seguindo-se o estudo de caso.

1. Diálogo entre as categorias gênero & patriarcado

Iniciamos esta reflexão dialogando com Simone de Beauvoir (1970), autora da obra clássica “O Segundo Sexo”, que aborda as diferenças nas socializações das mulheres e dos homens no sistema de dominação-exploração. Para esta autora (1970, p. 10), o masculino é socializado como absoluto, em referência aos seres humanos, ou seja, “a humanidade é masculina”. O homem representa o polo positivo; em contrapartida, o feminino aparece como o negativo, e toda determinação lhe é imputada como limitação, pois as mulheres não são vistas como autônomas, mas como “o outro”.

As relações sociais entre homens e mulheres são opostas, visto que “o homem se afirma como absoluto, ao determinar a mulher como o ‘outro’, por ser inferior a mulher não é considerada sujeito, ela é o que o homem decide que seja”. Essa ideologia machista e patriarcal advém de regras sociais e culturais que consideram, no âmbito privado, as atividades desempenhadas pelas mulheres como inferiores, pois estão ligadas ao espaço doméstico, isto é, aos cuidados do lar, à educação e à assistência, enquanto o homem é responsável pelo provimento da família, atuando nos espaços públicos e desenvolvendo atividades mais notórias.

As contribuições de Beauvoir (1970, p. 12) destacam a importância da reciprocidade nas relações entre os gêneros. A conquista dessa relação mútua permite superar a visão do homem como único e essencial diante do seu correlativo. Nesse contexto, um sexo é relativo ao outro, portanto, as relações entre homens e mulheres devem ser de reciprocidade e complementaridade.

Ressaltamos a célebre frase de Beauvoir (1967, p. 9): “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. A sociedade cria e difunde um modelo idealizado de homem e de mulher, cujas diferenças são construções sociais; frutos da intervenção da sociedade na formação do masculino e do feminino, isto é, do ser homem e ser mulher. Assim, “ambos os sexos são vítimas do outro e de si”; e reconhecer o “outro” como igual cria a possibilidade de trilhar uma nova história, pois “libertada a mulher, libertar-se-á também o homem da opressão que para ela forjou”.

Nesse sentido, Beauvoir (1967, p. 1) afirma que “enquanto homens e mulheres não se reconhecerem como semelhantes”, sujeitos, autônomos, os discursos normatizadores se perpetuarão. O conceito de gênero permite relativizar as desigualdades entre homens e mulheres, e reconhecer essas diferenças possibilita legitimar a mulher como seu correlativo.

A categoria gênero avança à medida que se aprofunda o debate sobre as relações sociais construídas das desigualdades historicamente estabelecidas nos diversos contextos em que estão inseridos homens e mulheres. Portanto, o conceito de gênero possibilita superar a visão biológica e cartesiana dos corpos e dos papéis sociais imutáveis.

Para Saffioti (1999, p. 82), o conceito de gênero “é concebido por diversos enfoques, assim cada um fará uma dimensão do conceito/termo”. Em contrapartida, reforça a importância do *nó*, isto é, a imbricação entre gênero, classe, raça/etnia.

Para discutir o conceito de gênero é fundamental abordar as diferenças históricas, sociais, culturais, políticas, de classe e de raça/etnia na construção do feminino e do masculino. A trajetória do gênero enquanto categoria histórica e de análise contribuiu significativamente para o rompimento com a divisão biológica e sexual entre mulheres e homens. A complexidade desse conceito traz à baila a questão das desigualdades no campo social, visto que essas disparidades resultam da intervenção e influência da sociedade na construção do ser homem e ser mulher.

Nesse sentido, o conceito de gênero considera essas relações como produtos de práticas e dinâmicas sociais entre homens e mulheres, e não apenas determinadas pela visão biológica ou sexual. Assim, as desigualdades e diferenças entre os gêneros, deixam de ser apenas biológicas para adentrar no campo histórico e social.

O conceito de gênero, por ser relacional e amplo, deixa algumas lacunas na compreensão do sistema de dominação e exploração, por isso o debate acerca da teoria do patriarcado enriquece a análise do fenômeno da violência contra as mulheres. Para Saffioti (2004, p. 18), “as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna o Estado”. A autora evidencia que o patriarcalismo está enraizado em nossa cultura e na sociedade, mascarando e naturalizando o processo de dominação-exploração.

Segundo Pateman (apud SAFFIOTI, 2004), o patriarcado denuncia a sujeição da mulher, o direito sexual e político garantido aos homens ao acirrar as desigualdades entre os gêneros:

[...] abandonar o conceito de patriarcado representaria [...] a perda, pela teoria política feminista, do único conceito que se refere à sujeição da mulher, e que singulariza a forma de direito político que todos os homens exercem pelo fato de serem homens (PATEMAN apud SAFFIOTI, 2004, p. 55).

Para Castells (apud SAFFIOTI, 2004, p. 58), “[...] o patriarcalismo dá sinais no mundo inteiro de que ainda está vivo e passando bem [...]”. Segundo este autor, o conceito é importante e não pode ser substituído ou percebido como menos abrangente diante do exposto.

Hartmann (apud SAFFIOTI, 2004, p. 104) conceitua:

[...] Patriarcado como um pacto masculino para garantir a opressão de mulheres. As relações hierárquicas entre os homens, assim como a solidariedade entre eles existente, capacitam a categoria constituída por homens a estabelecer e a manter o controle sobre as mulheres (HARTMANN apud SAFFIOTI, 2004, p. 104).

O diálogo com Hartmann, promovido por Saffioti (2004), esclarece como o regime patriarcal “ancora-se em uma maneira de os homens assegurarem, para si mesmos e para seus dependentes, os meios necessários à produção diária e a reprodução da vida”. O patriarcalismo representa um pacto masculino, em que as mulheres são objeto de satisfação sexual e, portanto, devem prestar serviços sexuais aos seus dominadores. Nesse aspecto, Hartmann afirma que “as mulheres são sistematicamente dominadas, exploradas e oprimidas” (apud SAFFIOTI 2004, p. 106).

O regime patriarcal prevê a sujeição das mulheres, contudo, elas não são passivas, pois contribuem para a permanência deste sistema, como esclarece Saffioti (2004, p. 102):

A estrutura patriarcal funciona até mesmo acionada por mulheres [...] desempenhando com maior ou menor frequência, com mais ou menos rudeza, as funções do patriarca [...] Disciplinando filhos e outras crianças ou adolescentes, segundo a Lei do Pai. Ainda que não sejam cúmplices deste regime, colaboram para alimentá-lo (SAFFIOTI, 2004, p. 102).

Segundo Saffioti (2004, p. 60), “a estrutura hierárquica do patriarcado conta com a idade aproximada de 5.203-4 anos”, o que nos revela as constantes transformações da máquina patriarcal, contudo, o alvo continua a ser o mesmo, a mulher, enquanto categoria social. “Aprisioná-las” nesse sistema visa à manutenção desse regime e das relações (des)iguais e hierarquizadas entre os gêneros.

Os(as) teóricos(as) do patriarcado centralizam em suas análises os processos de dominação-exploração e sujeição da mulher. Todavia, o sistema patriarcal não se limita apenas a esses processos, pois engloba a discriminação salarial, a segregação ocupacional e a marginalização dos papéis sociais, políticos e econômicos, além do controle reprodutivo e da sexualidade feminina.

Para Saffioti (2004, p. 107-108), o conceito de gênero é uma categoria ontológica construída socialmente, que não se reduz a categorias cartesianas biológicas e sexuais. Do mesmo modo, a autora destaca o papel da ontogênese na formação dos sujeitos, isto é, da unidade inorgânica, orgânica e social do sujeito.

Concordamos com a postura assumida por Saffioti (2004, p. 108-110) sobre o vínculo entre as categorias sexo e gênero, ao afirmar que os corpos possuem uma representação biológica, social e subjetiva, e essas dimensões devem estar inseridas na análise de gênero – não há como descartá-las, pois “o ser humano deve ser visto em sua totalidade, na medida em que é uno e indivisível”, social e político.

Em relação à neutralidade do conceito de gênero, Saffioti (2004, p. 132) afirma “não existir nada em sociedade que seja neutro”. A concepção de gênero ganha maior destaque por incluir em suas análises tanto as relações desiguais quanto igualitárias entre homem-mulher, todavia esta noção deve ser expandida às relações homem-homem e mulher-mulher. A autora fortalece a necessidade de humanização na socialização entre homens e mulheres para a construção de relações sociais mais igualitárias entre os gêneros.

O patriarcado enfatiza as relações desiguais e hierarquizadas entre os sujeitos sociais, alicerçadas no sistema de dominação-exploração. Por esta peculiaridade os(as) teóricos(as) de gênero o criticam por configurar-se como um fenômeno específico, enquanto o gênero consolida-se como um conceito mais geral, por não evidenciar o vetor dominação-exploração. O patriarcado centraliza esse processo no polo masculino e, devido a essa especificidade, Saffioti (2004, p.139) considera: “[...] perde-se em extensão, porém se ganha em compreensão [...]”.

Nesse aspecto, a categoria gênero não sugere desigualdade ou poder, tampouco aponta a parte oprimida, ou seja, o conceito deixa livre a direção do vetor dominação-exploração. O patriarcado, como fenômeno específico, evidencia o vetor da dominação no polo masculino, pois é a “categoria dominada-explorada que conhece minuciosamente a engrenagem patriarcal, no que ela tem de mais perverso” (Saffioti, 2004, p. 138).

2. Violência contra a mulher, quem mete a colher?

No Brasil, as décadas de 1970 e de 1980, particularmente, caracterizam-se como um período de intensas reivindicações, dentre elas destaca-se o movimento feminista, por meio de várias denúncias e protestos contra as diversas formas de violações praticadas pelo poder institucional e individual de homens contra mulheres, independente do lugar e da classe social. As manifestações que mais obtiveram repercussão na mídia nacional dizem respeito à violência física e psicológica perpetrada contra as mulheres por namorados e ex-parceiros e/ou maridos e ex-maridos.

Em meados na década de 1980, os avanços da política social com recorte feminista – ou de gênero, como preferem algumas autoras, são refletidos nas demandas levantadas pelos movimentos de mulheres e feministas, que se uniram para denunciar a violência, principalmente pelos assassinatos de mulheres e a morosidade com que esses crimes eram julgados, geralmente justificados pela “defesa da honra” ou pela concepção de que a mulher era propriedade do homem. Daí o descaso do Estado governado e gerido por homens.

Almeida (1998) enfatiza os avanços nessa década, ao afirmar que:

A década de 80 foi rica em experiências inovadoras, articuladas por feministas e mulheres organizadas em diferentes movimentos que resultaram na constituição, fragmentada e improvisada, de uma agenda nacional de combate à violência contra a mulher (ALMEIDA, 1998, p. 9).

Segundo a autora, apesar das limitações, houve avanços e conquistas. Reconhecendo como frutos das mobilizações feministas:

[...] a criação de políticas públicas, especialmente de órgãos de defesa dos direitos da mulher nos níveis federal, estadual e municipal, de centros de apoio jurídico à mulher, de delegacias especializadas no atendimento à mulher, e de alguns abrigos (ALMEIDA, 1998, p. 20).

Nesse contexto é que o slogan “o pessoal é político” criado pela feminista radical Carol Hanisch¹ em 1969, passa ser incorporado por algumas tendências do movimento feminista, denunciando que o problema “privado é público” e questionando o dito popular “Em briga de marido e mulher, não se mete a colher”. A dimensão de sexo, isto é, a desigualdade entre homens e mulheres passa, a partir de então, a ganhar visibilidade nas reivindicações do que se convencionou chamar de expressões da questão social.

A resposta do Estado veio com a criação da primeira Delegacia da Mulher, em São Paulo, em 1985. O período de 1976 a 1985 foi declarado pela ONU como a “década da Mulher”, enfatizando a importância da superação da violência contra as mulheres e de qualquer outra forma de violação dos seus direitos, além da inserção como questão de violação dos direitos humanos, tangenciando o polêmico debate entre público e privado.

Tais conquistas qualificam a questão da violência contra a mulher como problema público, político e social. E, enquanto demanda pública e política, requer a intervenção do Estado e da sociedade civil na elaboração, proposição e efetivação de políticas públicas direcionadas à prevenção e enfrentamento à violência acometida contra a mulher.

¹ Carol Hanisch foi uma feminista radical e membro importante do New Radical Women. Ficou mais conhecida por ter popularizado a frase “o pessoal é político”, em 1969 escrevendo um ensaio com o mesmo título.

A Constituição Federal Brasileira (1988) ao tratar sobre a família em seu Art. 226, parágrafo 8º reconhece a harmonia social e define que: “o Estado assegurará à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismos para coibir a violência no âmbito de suas relações”.

O Brasil ratificou o compromisso de prevenir e combater qualquer forma de violência contra as mulheres. Desses instrumentos legais, destaca-se a “Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará”, realizada na capital paraense em 1994, além da Resolução nº 48/104 da ONU – Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres.

A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher define a violência doméstica contra a mulher como “qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada”.

É sob as orientações do Comitê para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres (CEDAW/ONU), da Convenção de Belém do Pará e da denúncia de Maria da Penha em 1998, em parceria com o Centro para a Justiça e o Direito Internacional (Cejil-Brasil), o Comitê Latino-americano do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (Cladem) à Comissão Internacional de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (CIDH/OEA), que o Brasil foi condenado pela omissão e morosidade no julgamento de Marco Antônio Heredia Viveiros. Viveiros tentou assassinar Maria da Penha por duas vezes: na primeira, com um tiro nas costas, que a deixou paraplégica, e na segunda tentou eletrocutá-la no banheiro.

A resposta do Estado brasileiro à punição internacional se deu com a promulgação da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, mais conhecida como Lei Maria da Penha (LMP), respondendo também a uma velha reivindicação do movimento feminista, já que, para além de Maria da Penha, existiam e existem milhares de vítimas fatais da violência patriarcal e machista.

Nesse sentido, analisamos a trajetória de duas mulheres amazônidas, moradoras da comunidade Vila da Barca (Belém/PA), que vivenciaram situações de violência. Esses casos não obtiveram a repercussão do caso Maria da Penha, mas revelam as mesmas marcas de impunidade e, ao mesmo tempo, as estratégias e resistências dessas mulheres diante das situações de violência. Como enfatiza Saffioti (2004, p. 64), “... as mulheres nem sempre são vítimas. Há as que provocam os parceiros, a fim de criar uma situação de violência, outras denigrem o nome de seus companheiros, inventando fatos que eles teriam cometido, mas não o fizeram”.

2.1. “Quem bate esquece, quem apanha lembra”

Lilian² tem 62 anos, nasceu em maio de 1952, natural de Viseu/PA, estudou até a 7ª série do Ensino Fundamental, é aposentada e mãe de cinco filhos. Trabalhou como doméstica e residia com sua patroa no distrito de Icoaraci, depois veio para Belém e conheceu o seu companheiro na Vila da Barca. No início eles eram apenas bons amigos, com o passar do tempo a amizade foi se desenvolvendo até que o casal decidiu experimentar “viver juntos”.

A relação conjugal de Lilian passou por mudanças, que sinalizavam as alterações no comportamento e na vida do casal. Segundo Lilian, “ele era uma ótima pessoa”, e por um período a relação foi marcada por “rosas”, depois se tornou “comum”, e as agressões de

² Neste texto adotamos pseudônimos para preservar a identidade das mulheres entrevistadas e dos demais sujeitos citados.

seu parceiro são os “espinhos” e/ou o “fel” da união. Lilian associa os “episódios” de violência ao consumo de álcool.

Quando ele chegava bebido, ele me batia, só que naquela época não existia ainda Maria da Penha né, aí eu tinha que aguentar calada, ouvir certas coisas calada. Muitas das vezes até falando a verdade, até apanhar eu apanhei. Tinha noite que ele bebia, ele chegava, ele queria quebrar, ele queria fazer e acontecer. Cansei de passar a noite toda sentada na cabeça da ponte esperando ele dormir pra eu poder entrar em casa. Aí o que eu tinha que fazer, eu tinha que aguentar por causa de filho, tinha meus filhos, tinha mais que ficar [...] e criar meus filhos. Quem bate esquece, mas quem apanha lembra, até hoje ele me pergunta se eu tenho mágoa? Tenho, não vou negar, tenho sim, porque aquilo passa na minha cabeça como um filme, tudo que eu sofri.

No discurso de Lilian transparece o caráter privado da sua situação de violência e das desigualdades de gênero, evidentes na sua postura de “aguentar calada”, “até falando a verdade [...] eu apanhei”. Isto é, o problema pertencia ao casal – são as “decisões” do patriarca e provedor que prevalecem, e não as de Lilian, quando declara que “ele queria fazer e acontecer”, “eu esperava ele dormir pra poder entrar em casa”. Percebemos que em nenhum momento houve a intervenção dos familiares do seu companheiro, dos vizinhos ou amigos, no entanto, Lilian resistiu à situação de violência na companhia dos filhos, pensando na criação e no futuro dos mesmos.

A permanência de Lilian nessa relação conflituosa justifica-se pelo amor aos filhos, evidenciado quando declara: “tinha meus filhos, tinha mais que ficar”. Na sua fala prevalece o cuidado e a preocupação com o futuro dos filhos, e por eles ela “aguenta” a situação de violência. Lilian faz referência aos direitos conquistados pelo movimento de mulheres, responsáveis por denunciar e exigir o reconhecimento social e político da violência contra a mulher.

Ao mesmo tempo, a entrevistada reconhece algumas conquistas e ações de enfrentamento da violência contra as mulheres, apesar de não ter acessado esses direitos durante os 23 anos que viveu em situação de violência. Essa realidade se alterou após o seu marido ter sido atropelado em uma via de Belém. Lilian assumiu as responsabilidades do sustento da família, começou a trabalhar fora de casa, o que favoreceu a sua independência não apenas econômica, mas como mulher-mãe, trabalhadora e cidadã. Por isso, passou a enfrentar o seu companheiro e não aceitou mais conviver com as agressões.

Lilian afirma que foi à luta, resistiu e superou a situação de violência através do acesso ao trabalho. Na posição de provedora da família, ela deixou de “viver humilhada” pelo companheiro. Cabe frisar que essa inserção no mercado de trabalho ocorreu de forma precarizada, na função de serviços gerais, ou seja, as tarefas de limpeza, higiene e cuidados são geralmente atribuídas às mulheres.

Nesse sentido, Saffioti (1969, p. 36) enfatiza a importância de se contemplar, nas análises de gênero, como se constituem e as formas de dominação capitalista de classe e suas imbricações nas relações de gênero. O crescimento da participação de mulheres no mercado de trabalho aumentou nas atividades mais precárias dentro do sistema capitalista.

2.2. “Ele só não me matou, porque eu lutei”

Bela tem 45 anos, é natural de Belém/PA, trabalha por conta própria, recolhendo a renda das

bancas de jogo de bicho na Vila da Barca. Estudou até o 1º ano do Ensino Médio e interrompeu os estudos por causa do trabalho.

A primeira situação de violência aconteceu quando Bela se recuperava de uma cirurgia. O seu ex-companheiro tentou agredir um dos seus três filhos, ela não permitiu, investindo com igual ou maior violência contra ele, apesar do seu estado de saúde estar debilitado. Os filhos de Bela são de uma relação anterior, e seus meninos foram criados com amor, por isso ela “não aceita que ninguém bata neles”. As atitudes de Bela demonstram que o seu ex-parceiro não a “dominava”, pois, enquanto provedora, ela é responsável pelo sustento da família, possui casa própria e vive do seu trabalho como autônoma.

Bela não assumiu uma postura *vitimizante*, pois revidou a violência de seu ex-parceiro com a mesma intensidade, quando afirma: “quase eu mato ele”. Enquanto provedora, preferiu afastá-lo do seu lar: “eu disse pra ele ir embora”, evidenciando que o sustento e a moradia da família independem da colaboração do companheiro.

Segundo os padrões culturais atribuídos socialmente aos homens, o ex-parceiro de Bela enfrentava um dilema, pois não era o responsável direto pelo provimento da família e a moradia pertencia a ela. A sua masculinidade e dominação estavam “ameaçadas”, pois os vínculos afetivos entre o casal não se comparavam ao amor de Bela pelos seus filhos, a partir do momento em que o ex-companheiro tentou agredi-los, a entrevistada decidiu romper o relacionamento.

Após esse conflito, Bela mandou o seu ex-parceiro sair de casa, mas ele “implorou”, justificando o comportamento violento pelo consumo da bebida, declarando que “não sabia o que estava fazendo”. Motivada pelo arrependimento do parceiro, Bela resolveu lhe dar uma segunda oportunidade. No entanto, passado algum tempo, ele tentou agredi-la novamente, mas Bela reagiu: **“fui no mão a mão com ele”**.

A partir desse segundo incidente, Bela decidiu não continuar com a relação conflituosa, por isso procurou a delegacia para registrar uma ocorrência, porém a delegada informou que a entrevistada não poderia expulsá-lo porque ele tinha direitos sobre os seus bens, pois o tempo da relação foi de quase dois anos. E ainda sugeriu a Bela que fosse “paciente”, pois ele acabaria desistindo. Passaram-se meses até o seu ex-parceiro “desistir” – o que ocorreu em dezembro de 1999, quando ele “sumiu” após viajar para Parintins.

A paciência recomendada pela delegada converge com as observações de Izumino (2003, p. 48-49):

A justiça julga de forma desigual a violência contra a mulher, baseando suas decisões em fatores definidos como ‘extralegais’. A desigualdade se expressa no fato de que através destes fatores extralegais as decisões não visam o grau de ameaça que a violência representa para a integridade física das pessoas envolvidas, mas o quanto podem afetar as instituições sociais como a família e o casamento (IZUMINO, 2003, p. 48-49).

Bela sinalizou a situação de violência em 1999, ao denunciar pela primeira vez o ex-parceiro na DEAM. No entanto, recomendam-lhe “ser paciente” e aguardar ele “cansar”. A orientação da instituição revela a falta de compromisso com a questão da violência contra a mulher, obscurecendo e devolvendo o problema à Bela. Durante essa “espera”, a entrevistada poderia (re)interpretar o conflito, e quem sabe *perdoar* o ex-parceiro, preservando a união do casal.

O *aconselhamento* da delegada diante da situação de violência vivida por Bela nos remete às

colocações de Izumino:

O dia-a-dia das delegacias, seu prestígio junto a outros escalões do governo, sua proximidade com o movimento feminista e sua identificação com uma abordagem de gênero **dependem diretamente da posição da delegada titular à frente do serviço** (IZUMINO, 2003, p. 113, grifo nosso).

Reconhecer a complexidade da violência contra a mulher e as especificidades de gênero no contexto das DEAMs revela o compromisso e posicionamento das delegadas diante dessas questões emblemáticas. Na ausência dessa articulação e compromisso, a violência contra a mulher permanecerá na clandestinidade e impunidade. Os caminhos de Bela na busca por justiça revelam as fragilidades e estigmas presentes no atendimento às mulheres em situação de violência. Para Izumino (2003):

No Brasil, uma das causas identificadas para a manutenção da cultura da impunidade nos casos de violência contra a mulher estava no preconceito com que as mulheres queixosas eram recebidas nos distritos policiais. Daí surgiu a ideia de especializar o atendimento [...] não bastava ser mulher para entender os problemas da outra (IZUMINO, 2003, p. 113-114).

As *idas* à DEAM demonstram a referência da instituição para as mulheres que estão/estiveram ou não em situação de violência, e (in)diretamente sinalizam que sozinhas elas não conseguem romper com o ciclo de violência. No entanto, infelizmente, ainda se deparam com preconceitos.

Na prática, o que ainda se observa no atendimento oferecido nas DDMs é que muitas policiais ainda reproduzem comportamentos e comentários preconceituosos observados nas delegacias comuns a respeito das mulheres queixosas e de suas histórias (IZUMINO, 2003, p. 114).

Passaram-se três meses, em maio do ano 2000, o ex-parceiro retornou e foi procurá-la em sua residência, no intuito de retomar o relacionamento, porém, Bela rejeitou a sua oferta e lhe disse: **“eu não quero homem nenhum dentro da minha casa”**. Diante da recusa de Bela, ele passou a persegui-la. Segundo Bela: “ele ficava me abicorando”, armava escândalos e confusões nos lugares que ela frequentava, tentando agredi-la. Muitas vezes essas tentativas foram frustradas, devido à intervenção dos amigos de Bela.

Numa dessas ocasiões, Bela estava na companhia dos amigos de trabalho em um bar, quando o ex-parceiro apareceu e a ameaçou: “tu vai ver o que eu vou fazer com quem tu mais ama”. Bela ficou apreensiva com a ameaça, pois as pessoas que ela mais ama são os seus filhos, por isso decidiu voltar para casa, com medo de algo acontecer a eles. O seu ex-parceiro havia invadido a sua casa, que estava em construção e não tinha segurança, alegando que queria apenas “conversar”. Ela recusou, dizendo: “eu não tenho nada pra falar contigo”.

Nesse momento, ele a esfaqueou. Bela ainda resistiu e lutou, mas acabou caindo num buraco das obras. Ela foi socorrida por alguns familiares, ainda assim ele a atingiu com quatro facadas. Bela foi hospitalizada no HPSM situado na Rua 14 de Março, em Belém, e após alguns dias recebeu alta. No entanto, as tentativas de assassinato contra Bela não cessaram, porque o seu ex-parceiro estava disposto a puni-la pelas sucessivas rejeições.

Apesar de os cortes pelo corpo de Bela não terem cicatrizado, ela retomou suas atividades como cambista. Numa das ocasiões em que saiu de bicicleta para fazer suas cobranças, o ex-parceiro a abordou e acertou uma **“paulada”** na sua perna. Bela caiu da bicicleta e, por sorte, dois rapazes viram a agressão e foram ajudá-la, pois pensaram que se tratava de um assalto. A partir da intervenção dos rapazes, seu ex-parceiro fugiu.

Bela já havia registrado ocorrência pela tentativa de assassinato, e após este novo incidente, pediu ajuda ao seu patrão, que a conduziu até a DEAM para registrar outra denúncia.

A delegada falou que minha situação estava muito séria [...] Eu disse que eu não podia fazer nada contra ele, então que eu tinha de fazer [...] quando ele chegasse de novo era pra mim chamar a polícia. Quer dizer, ela queria até me prender, porque ela disse que eu desacatei ela. Eu disse pra ela assim mesmo: “ah, quer dizer quando ele chegar pra me matar, eu vou dizer, ainda não me mata, que eu vou ligar pra delegacia, pra delegada mandar os pessoal pra virem aqui”. Aí ela achou que eu tava desacatando ela. Aí eu me levantei de lá, chorei muito.

O registro da primeira denúncia não foi levado adiante, pois a Lei 9099/95, em vigor à época, classificava esses casos como de “menor potencial ofensivo”. Para Izumino (2003, p. 169), “são de competência dos Juizados Especiais Criminais (JEcrim) as contravenções penais e infrações criminais às quais são atribuídas penas máximas de até 1 ano de detenção ou multas”, por ser classificado nestes termos, a violência acometida a Bela não apresentava “perigo”.

Diante do descaso com a sua situação de violência, Bela retirou-se da sala, mas uma investigadora que ouviu o seu depoimento veio ao seu encontro e lhe disse para procurar outra delegada. A indicação desta outra profissional para resolver o caso de Bela demonstra que essa profissional tem outro posicionamento em relação à violência contra a mulher. A investigadora ainda reforçou: “conversa com ela, fala o teu caso pra ela, que ela vai dar uma solução pra ti”.

Bela foi procurar essa outra delegada, que a questionou: “cê quer morrer ou matar?”. A entrevistada respondeu: “eu tenho coragem de matar ele”. Então ela a orientou que após matá-lo Bela deveria fugir do flagrante por 48 horas. Nota-se o envolvimento da delegada pelo caso de Bela, pois inclusive forneceu seus contatos telefônicos pessoais e familiares à entrevistada. Com o apoio dessa delegada, Bela decidiu revidar as tentativas de assassinato do ex-parceiro:

Eu cheguei em casa mandei [...] Eu comprei uma faca – até hoje eu tenho essa faca, mandei amolar dos dois lados ela tá guardada aí [...] aí amolei dos dois lados. E quando foi num dia desse, eu não sei o que aconteceu comigo, eu fiquei esperando ele. Eu fui em cima dele com a bicicleta e tudo [...]. Não é tu que quer me matar? Aí ele pegou um susto comigo, puxei a faca agora bora ver – tu não é o tal [...] eu botei ele ali na José Pio, na parede ali do Magalhães Barata, aí ele queria se sair, mas não conseguia [...] aí eu corri, voei em cima dele, dei logo a primeira facada nele, pegou na mão. Dei-lhe, aí a faca entrou no braço, eu tirei, dei outro, dei-lhe [...] eu dei de novo, mas eu sou canhota, eu dei-lhe pegou na costa, sai rasgando [...] aí eu dei rasguei que abriu. Aí eu corri né, desci a José Pio com tudo [...] o carro da polícia atrás de mim, só que não deu pra eles virem atrás, porque eu atravessei com tudo a Pedro Álvares Cabral. Eu cheguei em casa toda suja de sangue. Aí liguei pro meu amigo que é policial e ele me levou lá na Delegacia. Aí passou um tempo, ele sumiu, a polícia correu, correu atrás, mas não conseguiu

pegar ele e depois de um ano, não [...] não era um ano, tinha o quê [...] uns sete meses.

A trajetória de Bela demonstra o seu posicionamento e enfrentamento da situação de violência. Ela tampouco se considera vítima nesta relação conflituosa, pois resiste, luta e revida as agressões do ex-parceiro, a ponto de tentar matá-lo.

Bela compreende que a DEAM é a instituição responsável por *fazer justiça*, condenando o ex-parceiro. Sua luta gira em torno desta condenação e, principalmente, almeja romper com o ciclo de violência. No entanto, as recomendações da DEAM consistem em “aguardar”, “esperar”, e a omissão da instituição demonstra que não compreende as vítimas e insere em suas práticas os enlaces das relações de gênero, além de negligenciar a violência cometida contra Bela. Com relação à forma de “agir”, referente à tentativa de assassinato do ex-parceiro, essa indução reforça a ideia de que “violência se combate com violência”.

A trajetória de Bela, marcada pela luta e resistência contra as investidas do seu ex-parceiro, ao mesmo tempo subtende-se como outra luta para que a DEAM, instituição responsável por garantir um atendimento diferenciado às mulheres em situação de risco, reconhecesse a situação de violência denunciada por Bela e encarasse a sua denúncia com seriedade. Bela fez o exercício do poder, ao denunciar o ex-parceiro por três vezes, além de tentar matá-lo. O posicionamento da DEAM não foi favorável às expectativas dela, pois teve que reagir violentamente para ser “ouvida”.

Izumino (2003, p. 107) considera que “as delegacias continuam a ser o principal espaço de denúncia dessa violência e, portanto, a principal via de acesso das mulheres à justiça criminal”. No entanto, Bela precisou revidar a tentativa de assassinato contra o ex-parceiro para romper com o ciclo de violência, ter acesso à justiça e fazer valer seus direitos até então *ocultados* pela DEAM.

O ex-parceiro fugiu, a Polícia ainda “correu atrás”, tentou intimá-lo a prestar depoimento, mas ninguém tem notícias de seu paradeiro. O caso não foi julgado porque ele não foi encontrado. Vale ressaltar que Bela faz referência à Lei Maria da Penha, promulgada em 2006. Apesar dos avanços no reconhecimento dos direitos das mulheres e as discussões acerca da violência contra a mulher e da questão de gênero tanto no Brasil quanto no âmbito internacional, ainda assim a luta de Bela foi “solitária”, acompanhada somente por amigos e alguns familiares.

A trajetória de Bela deixou marcas físicas e psicológicas em sua vida e na de seus filhos. Apesar da luta por justiça, o seu ex-parceiro não foi julgado “porque ele não foi preso em flagrante” e respondeu o processo em liberdade. Segundo Bela, “Ele ainda chegou a pagar lá pra Polícia R\$ 2.400,00 lá na delegacia pela liberdade [...] é o que ia custar minha vida R\$ 2.400,00, por isso que eu não me arrependo do que eu fiz”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso dessa investigação, analisamos como as mulheres provedoras compreendem o papel da educação na prevenção e combate à violência contra a mulher. Neste sentido, refletimos sobre a questão da violência doméstica ancorada nas discussões das teorias de gênero e de patriarcado. Trata-se de um fenômeno social, político e cultural naturalizado pelo patriarcalismo, por um universo de *justificativas* enraizadas na cultura da dominação patriarcal, em que se perpetuam as práticas de violência contra mulheres, forjadas a partir dessas relações desiguais estabelecidas entre os gêneros.

Bela e Lilian vivem na comunidade da Vila da Barca, ambas são responsáveis pelo provimen-

to de suas famílias, possuem de três a cinco filhos. Em relação à escolaridade, Lilian tem o Ensino Fundamental incompleto e Bela o Ensino Médio incompleto. Lilian e Bela interromperam os estudos porque precisavam trabalhar para sustentar suas famílias.

As entrevistadas revelam que estiveram em situação de violência durante muitos anos, por vezes em condições desfavoráveis, mas ambas foram capazes de reagir à violência perpetrada pelos ex-companheiros, e de alguma forma romperam com o ciclo de violência. Esta foi e é uma tarefa árdua, marcada por inúmeras *lutas e dores silenciadas*, pois o refrão em *briga de marido e mulher não se mete a colher* ainda vige socialmente. Bela e Lilian recusaram o papel de vítimas, pois lutam, resistem ou revidam os atos de agressão dos seus ex-parceiros.

As trajetórias de Lilian e Bela rompem com determinismos associados a mulheres em situação de violência, enquanto pessoas economicamente “dependentes” dos agressores e passivas diante do ciclo de violência. Ambas são responsáveis diretas pelo provimento das suas famílias, e cada uma criou, à sua maneira, possibilidades de romper com o ciclo de violência e (re)construíram suas vidas, permanecendo ou não com seus companheiros.

Em relação à educação, as entrevistadas a compreendem como *diálogo* e *conversa* para se garantir o *respeito* nas relações entre os gêneros. A educação é um instrumento fundamental que contribui para a transformação social. Nesse sentido, cotidianamente são dedicados a homens e mulheres padrões de educação, valores, atitudes e papéis sociais diferenciados, que tendem a perpetuar as desigualdades entre os gêneros.

REFERÊNCIAS

AGENDE-Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento. *10 Anos da adoção da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, Convenção de Belém do Pará*. Brasília: AGENDE, 2004.

ALMEIDA, Suely Sousa de. *Femicídio: algemas (in)visíveis do público-privado*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

BARDIN, Laurence. *Análise do conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 27 ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

BRASIL. Lei 11.340, de 07 de agosto de 2006. Coíbe a violência doméstica e familiar contra a mulher. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 08 ago. 2006.

DAGORD, Ana Lúcia de Leão. *Viva Maria: dez anos*. 2003. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

DUARTE, Rosália. Pesquisa Qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. *Cadernos de Pesquisa*, n. 115, p. 139-154, mar. 2002.

FARIAS Jr., Raimundo Sérgio de. *O fracasso escolar e a realidade educacional da Vila da Barca: retratos da exclusão e resistência*. 2007, Dissertação (Mestrado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Núcleo de Opinião Pública. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. 2001. Disponível em: <<http://www.fpa.org.br/nop/>>. Acesso em: 25 abr. 2012.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projeto de pesquisa*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

IZUMINO, Wânia Pasinato. *Justiça para todos: os Juizados Especiais Criminais e a violência de gênero*. 2003. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

IZUMINO, Wânia Pasinato; SANTOS, Cecília MacDowell. *Mapeamento das Delegacias da Mulher no Brasil*. Campinas: Unicamp; Pagu, 2008.

MELO, A. *Interpretação urbanística e sociocultural de espaços de moradia auto-construída – Vila da Barca: morando sobre as águas*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

MIRIM, Liz Andréa Lima. *Balanço do Enfrentamento da Violência contra a Mulher na perspectiva da Saúde Mental*. Vinte e cinco anos de respostas brasileiras em violência contra a mulher (1980-2005) – alcances e limites. São Paulo: Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, 2006.

SAFFIOTI, H. I. B. Contribuições Feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, v. 16, p. 115-136, 2001.

SAFFIOTI, H. I. B. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

SAFFIOTI, H. I. B. Já se mete a colher em briga de marido e mulher. São Paulo. *Perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 4. Oct./dez., 1999.

SAFFIOTI, H. I. B.; ALMEIDA, S. S. *Violência de gênero: poder e impotência*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, dez. 1990.

Os Direitos Sexuais e Reprodutivos como Modo de Desconstrução da Cultura do Estupro

Derechos Sexuales y Reproductivos como una Forma de Deconstrucción de la Cultura de la Violación

Sexual and Reproductive Rights as a Way of Deconstruction of the Rape Culture

Evelyn Lima de Andrade

Resumo: A culpabilização da vítima, a mídia que objetifica o corpo da mulher e os comportamentos machistas passados de geração em geração são apenas alguns tipos de *modus operandi* da cultura do estupro. Com o estudo do tema será possível desconstruí-la evidenciando-se a efetivação dos direitos sexuais e reprodutivos no seio da sociedade. O objetivo deste trabalho é organizar princípios das áreas do Direito e da Saúde sobre sexualidade e reprodução, voltando-os à desconstrução da cultura do estupro. Recorrendo à bibliografia específica conclui-se que essa cultura liga-se intimamente ao padrão machista e patriarcal da nossa sociedade. As diretrizes da Convenção de Belém do Pará (1994) delineiam rupturas a esse paradigma visto que a ênfase aos direitos sexuais e reprodutivos explica e oferece soluções para o desmantelamento de casos de violência física, sexual, moral e verbal criando-se uma sociedade mais igualitária e justa para mulheres e homens, com autonomia de decidir sobre a prole, a vivência nos direitos sexuais e reprodutivos ensejando uma política desconstrutora da cultura do estupro.

Palavras-chave: Cultura do estupro. Direitos sexuais. Direitos reprodutivos. Violência contra a mulher. Saúde sexual e reprodutiva

Resumen: La culpabilización de la víctima, los medios de comunicación que sexualizan el cuerpo de la mujer y los comportamientos machistas transmitidos de generación en generación son sólo algunos tipos de *modus operandi* de la cultura de la violación. Con el estudio del tema será posible deconstruir y evidenciar la efectividad de los derechos sexuales y reproductivos en el medio de la sociedad. El objetivo en este trabajo es organizar los principios de las áreas del Derecho y de la Salud sobre sexualidad y reproducción, volviéndolos a la deconstrucción de la cultura de la violación. Recurriendo a la bibliografía específica se concluye que esa se relaciona íntimamente al patrón machista y patriarcal de nuestra sociedad. Las directrices de la Convención de Belém do Pará (1994) delinean rupturas a ese paradigma visto que la énfasis a los derechos sexuales y reproductivos explica y ofrece soluciones para el desmantelamiento de casos de violencia física, sexual, moral y verbal creándose una sociedad más igualitaria y justa para mujeres e hombres, con autonomía de decidir sobre la descendencia, la vivencia en los derechos sexuales y reproductivos posibilitando una política de deconstrucción de la cultura de la violación.

Palabras clave: Cultura de la violación. Derechos sexuales. Derechos reproductivos. Violencia contra la mujer. Salud mental y reproductiva.

Abstract: Blaming the victim, media that objectifies women's bodies and sexist behavior passed through generations are just a few types of *modus operandi* of rape culture. However, deconstruction will be possible by studying the theme and evidencing the effectiveness of sexual and reproductive rights in society. The objective of this work is to organize principles of the areas of Law and Health in sexuality and reproduction, focusing them on the deconstruction of the rape culture. Moreover, searching on specific bibliography it is concluded that this culture is closely connected to the macho and patriarchal patterns of our society. The guidelines of the Belém do Pará Convention (1994) outline breaks to this paradigm as the emphasis on sexual and reproductive rights explains and provides solutions for the dismantling of cases of physical, sexual, moral and verbal violence, therefore, creating a more egalitarian and fair society to women and men, with autonomy to decide on the offspring, and the experience in sexual and reproductive rights entailing on one deconstructive policy of rape culture.

Keywords: Rape Culture. Sexual rights. Reproductive rights. Violence against women. Sexual and reproductive health.

INTRODUÇÃO

Tratar de cultura do estupro, expressão relativamente nova e que está em voga em vários campos das ciências humanas, é quebrar *tabus*. Isto porque as discussões sobre o tema demarcam exatamente as lutas impostas principalmente pelo movimento feminista, que visam à materialidade da isonomia entre homens e mulheres. Mexer com a cultura do estupro, que é um meio de dominação do patriarcado, torna-se um desafio, pois tudo que vai contra a cultura machista, historicamente imposta, parece ser algo “radical” ou mesmo ineficaz.

Contudo, o debate deve ser desenvolvido. A cultura do estupro é um tema complexo, e muitas vezes sensível, mas é essencial para que a sociedade possa compreender o enraizamento de muitos preconceitos e violências de gênero que acontecem todos os dias.

Da mesma maneira, tratar sobre direitos sexuais e reprodutivos parece ser uma realidade bastante remota. Em verdade, os direitos sexuais e reprodutivos são reconhecidos como direitos humanos, mas, principalmente em países em desenvolvimento, estão sendo desrespeitados de forma crônica. Em um país como o Brasil, a sexualidade permanece sendo tratada também como *tabu*, o que dificulta a discussão sobre o tema.

Os direitos sexuais e reprodutivos são universais assegurados a homens e mulheres, entretanto, têm sido almejados principalmente por mulheres, como forma de quebrar o monopólio do poder das sociedades patriarcais e, ao mesmo tempo, sentirem-se como pessoas que são – com direitos e autonomia em relação ao próprio corpo e à própria vida.

Esses direitos vêm confrontar a cultura do estupro, de forma a reconstruir pensamentos e paradigmas. Vê-se hodiernamente, como nunca dantes visto, uma rejeição a alguns padrões machistas e misóginos por parte da sociedade, e é possível que parte das informações sobre direitos sexuais e reprodutivos estejam sendo disseminadas pelas redes sociais, que são meios importantes para o fortalecimento do debate.

A construção acadêmica também vem crescendo ao longo dos anos, mas há que se ressaltar que vários autores já discutiam a sexualidade, as masculinidades e as feminilidades de forma não machista desde o século passado.

É fato, também, que muitos desses mitos ainda existem em virtude da disseminação do pensamento patriarcal, por meio das mais diversas religiões.

A Igreja¹, por sua vez, parece estar acima do próprio Estado, no caso do Brasil e de outros países em desenvolvimento, possuindo líderes nas principais bancadas do Congresso Nacional e de Assembleias Legislativas estaduais, entregando nas mãos de fundamentalistas religiosos a função de utilizar as leis para regular os cidadãos. A partir desta reflexão, não é tão estranho imaginar que alguns projetos de lei são completamente destituídos de razão e noção de direitos humanos, haja vista que é comum a perseguição de grupos minoritários por certos políticos ou grupos políticos ligados a instituições religiosas no Brasil.

Não é incomum imaginar que isto acontece cotidianamente, mas é prejudicial que aconteça. O debate sobre direitos sexuais e reprodutivos é também político. Logo, é necessária uma mudança no pensamento da própria sociedade para que haja, assim, a materialidade do dispositivo constitu-

¹ Termo aqui tratado de forma extensa, ou seja, referem a qualquer das instituições religiosas existentes.

² Art. 5º, *caput* da Constituição Federal de 1988.

cional afirmando que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza.²

Este trabalho tratará destes pontos acerca da cultura do estupro e dos direitos sexuais e reprodutivos, conceituando-os,

fundamentando-os e exemplificando-os. Tal fundamentação não é uma tarefa fácil e, assim como todos os pontos do Direito, os direitos sexuais e reprodutivos são dinâmicos, surgindo constantemente novas demandas. Entretanto, a cultura do estupro parece ser uma explicação válida para o problema da violência de gênero, e os direitos sexuais e reprodutivos parecem ser uma solução possível para o problema.

1. Cultura do estupro, masculinidades, poder patriarcal e opressão

A cultura do estupro é experimentada pelas mulheres antes mesmo do nascimento. São comuns, após a confirmação do sexo do feto, comentários do tipo “é menino? Vai ser um garanhão!” ou “é menina? Olha, você vai ter que tomar cuidado, vai dar trabalho!”. Talvez essa distinção de tratamento entre meninas e meninos seja a primeira forma de opressão em relação ao gênero e a raiz do problema.

Mas o que é a cultura do estupro?

Esta expressão ganhou força no episódio ocorrido no Canadá, quando algumas mulheres se indignaram com a declaração catastrófica de um policial durante uma palestra sobre segurança pública no *campus* da Universidade de Toronto: “Women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized” – ou “Mulheres não devem se vestir como vadias para não serem vitimizadas”. A partir de então, grupos de mulheres, feministas ou não, uniram-se para protestar contra a declaração, iniciando as “*slutwalks*” ou “marcha das vadias” (HELENE, 2013, p. 69).

A marcha das vadias é um exemplo importante da luta contra a cultura do estupro, visando a alertar a sociedade para o problema da violência de gênero, que pode iniciar com uma “cantada” de rua, chegando até ao estupro ou mesmo ao feminicídio.

Aliás, este episódio no Canadá demonstra a ideia de que a mulher que se veste de determinada maneira é culpada caso sofra alguma violência, exatamente como apregoa a cultura do estupro.

A cultura do estupro pode ser conceituada como um conjunto de atitudes culturais e institucionais que proporciona o julgamento e o controle das mulheres e de seus corpos, a culpabilização da vítima e a violência de gênero. Essas atitudes silenciam mulheres a partir da imposição do medo e da castidade, além da grande diferenciação no tratamento entre mulheres e homens, antes mesmo do nascimento, como já citado.

Além disso, também é uma forma de naturalizar a violência contra a mulher, tratando a cultura do estupro como algo natural da sociedade, “naturalidade” esta pautada em masculinidades violentas e perigosas.

Alguns mitos sobre a cultura do estupro estão diretamente interligados com a questão da construção dos estereótipos de masculinidade no imaginário da sociedade. Martins et al. (2012) coordenaram um projeto acerca da violência sexual na Universidade do Minho, em Portugal e, a partir da pesquisa baseada em expor crenças sobre essa violência, demonstraram que o imaginário de uma sociedade está demasiadamente baseada em uma espécie de masculinidade violenta. “Atitudes sexistas e crenças legitimadoras da violação têm consistentemente sido associadas com uma maior probabilidade de agressão e violência sexual” (MARTINS et al., 2012, p. 177).

O estudo evidenciou crenças relacionadas com “representação estereotipada de violação”, “provocação da vítima”, “consentimento da vítima”, “falsa noção de invulnerabilidade pessoal” e “falsas alegações”. As frases utilizadas na pesquisa denotam a naturalização da cultura do estupro, visto que vários pesquisados concordaram com afirmações como: “Se não for usada violência física, não se pode dizer que o acto sexual foi forçado”; “Uma pessoa pressionar a outra para ter

relações sexuais pode ser uma forma de expressar amor e envolvimento”; “Se uma pessoa não resistir fisicamente, então, não se pode dizer que foi vítima de agressão sexual”, entre muitas outras (MARTINS et al., 2012, p. 185-186). Assim, as citadas autoras pontuam:

Neste sentido, e como referem Freese e colaboradores (2004), perceber as atitudes face à violência sexual permite-nos perceber como é que as pessoas reagem e se comportam face às vítimas e aos agressores. Tal facto é de extrema relevância na medida em que estas atitudes podem ser sustentadas quer por perpetradores quer por vítimas e são, frequentemente, pautadas pela culpabilização da vítima, minimização do impacto psicológico do crime e justificação do comportamento do agressor. Estas atitudes e crenças influenciam quer a manifestação e tolerância da violência sexual (PROITE; DONNELLS; BENTON, 1993), quer a adesão aos estereótipos sexuais tradicionais de masculinidade e feminilidade (ZWEING; BARBER; ECCLES, 1997) (MARTINS et al., 2012, p. 179).

Este aspecto da masculinidade, na qual o homem deve estar inclinado a “conquistar” a mulher a qualquer custo, reforça a cultura do estupro, ditando também a valoração da violência no trato e nas relações sexuais e amorosas.

A masculinidade, modelo diferenciador entre os sexos masculino e feminino criado no século XVIII, desde seu surgimento até os dias atuais, dita regras e “modela atitudes, comportamentos e emoções a serem seguidos. Aqueles que seguem tais modelos não só são atestados como homens como também não são questionados pelos outros que compartilham desses símbolos” (OLIVEIRA, 2004 apud GOMES, 2006).

Logo, a “conquista” da mulher através de atitudes forçadas, constrangedoras, machistas e muitas vezes duvidosas, além de regramento, também é um modelo praticamente inquestionável. Como, então, começar a lidar com um modelo extremamente prejudicial, que reforça a ideia da cultura do estupro?

Atualmente, o debate sobre os estereótipos da masculinidade gira em torno da sua reconstrução, no sentido de fazer compreender que a sociedade que impõe tal modelo é retrógrada e age contra os direitos humanos de ambos os gêneros, contrariando não apenas questões de saúde mental, comportamental e emocional.

Características prejudiciais como a valentia, a imponência, a insistência, por exemplo, acabam por gerar a violência, principalmente quando há uma desobediência ou uma subversão ao modelo masculino adotado na atualidade. Exemplo disto é a lesbofobia e seus inúmeros ataques perpetrados por homens a mulheres lésbicas.

Ademais, o modelo violento de masculinidade gera, na contramão, um modelo frágil de feminilidade. Características como pureza, submissão, comedimento etc., são prejudiciais às mulheres. A fragilização exacerbada destas, associada ao modelo de virilidade dos homens, denota um padrão desigual por excelência, criando assim raízes para a culpabilização de mulheres em crimes de violência, a partir da cultura do estupro.

A questão do biopoder, contida em Foucault (1999), explicita um controle dos corpos instituído pelo Estado, de acordo com sua discricionariedade, mas, principalmente, afirmando um poder que não se encontra no indivíduo, e sim na máquina estatal. O problema da sexualidade está mais diretamente ligado à sociedade do que ao próprio indivíduo, aquela regulando e modelando o sexo conforme a discricionariedade do Estado³, principalmente no que diz respeito às taxas de

natalidade e morbidade.

O silêncio sobre a sexualidade demonstra o comportamento deste poder sobre os corpos, e que foi definitivamente quebrado no século XX e começa a ser debatido e vivido pelos indivíduos, numa clara demonstração de subversão ao sistema de poder, notadamente ao patriarcal.

Beauvoir (2009) analisa as conceituações do que é ser mulher em diversas áreas da ciência, e demonstra o quanto este gênero é referido como um ser imperfeito, incompleto e submisso. Com propriedade, desconstrói mitos perpetrados pelo patriarcado, estabelecendo uma verdadeira cultura igualitária de gêneros. Trata-se de uma das autoras mais relevantes nas discussões feministas.

³ Esta análise será retomada no tópico acerca dos direitos sexuais e reprodutivos.

O poder do patriarcado exercido sobre as mulheres pode ser devastador. A opressão construída desde o início dos tempos levou a sociedade atual a tolerar crimes hediondos, como o estupro, pelo fato de que esta opressão também está naturalizada sob as mais diversas formas, como a ideia de masculinidade violenta e da feminilidade frágil. Assim afirma Beauvoir:

O mundo sempre pertenceu aos machos. Nenhuma das razões que nos propuseram para explicá-lo nos pareceu suficiente. É revendo à luz da filosofia existencial os dados da pré-história e da etnografia que poderemos compreender como a hierarquia dos sexos se estabeleceu. Já verificamos que, quando duas categorias humanas se acham presentes, cada uma delas quer impor à outra sua soberania; quando ambas estão em estado de sustentar a reivindicação, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre na tensão, uma relação de reciprocidade. Se uma das duas é privilegiada, ela domina a outra e tudo faz para mantê-la na opressão. Compreende-se pois que o homem tenha tido vontade de dominar a mulher. Mas que privilégio lhe permitiu satisfazer essa vontade? (BEAUVOIR, 2009, p. 99).

É bastante provável que o privilégio masculino em relação à opressão feminina tenha iniciado na época pós-agricultura, a partir do uso da força masculina e pelo fato de não haver um método para evitar a gravidez, as mulheres tenham passado praticamente toda a vida reprodutiva parindo filhos, o que as deixava mais fracas, exaustas e impossibilitadas de realizar todos os tipos de tarefas (BEAUVOIR, 2009, p. 99-100).

Então, a ideia da fraqueza feminina tornou-se o principal sustentáculo para a manutenção do patriarcado, sistema comandado e implantado a partir do pensamento e do desejo masculinos, construindo, assim, a masculinidade e a feminilidade da forma que conhecemos. Essa diferenciação de sexos de um “sistema androcêntrico”, como nos explica Bourdieu (2012), desgasta as relações igualitárias entre os gêneros e, ao mesmo tempo, torna essa sistematização natural, como já afirmado.

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 2012, p. 17).

O autor também analisa o pensamento acerca da sexualidade feminina e da masculina, citando o *falo* como símbolo de virilidade, um mito comum em nossa sociedade, e como símbolo dominante. A violência simbólica tratada por Bourdieu está mais presente do que se imagina, sendo necessário que este pensamento seja também repensado. Sobre a construção da masculinidade e da feminilidade no senso comum, e a diferenciação de tratamento entre homens e mulheres, o autor afirma:

O mesmo trabalho psicossomático que, aplicado aos meninos, visa a virilizá-los, despojando-os de tudo aquilo que poderia neles restar de feminino – como no caso do “filho de viúva” – assume, no caso das meninas, uma forma mais radical: a mulher estando constituída como uma entidade negativa, definida apenas por falta, suas virtudes mesmas só podem se afirmar em uma dupla negação, como vício negado ou superado, ou como mal menor. Todo o trabalho de socialização tende, por conseguinte, a impor-lhe limites, todos eles referentes ao corpo, definido para tal como sagrado, *h'aram*, e todos devendo ser inscritos nas disposições corporais (BOURDIEU, 2012, p. 37).

Convido a(o) leitora(leitor) a retornar ao comentário feito sobre o sexo da futura criança carregado desse tratamento psicossomático de dominação masculina evidenciado por Bourdieu, ou da opressão citada por Beauvoir. Partindo de qualquer um dos pressupostos teóricos é possível afirmar que a condição desigual entre homens e mulheres reproduz essa cultura de violência que ficou conhecida como cultura do estupro. Além disso, pode-se inferir que sem uma relação isonômica entre os gêneros, os casos de violência tendem a aumentar.

As redes sociais podem se transformar em exemplos negativos na busca da igualdade de gêneros apregoada pelo feminismo. Não é raro encontrar notícias de estupros ou tentativas deste crime seguidas de comentários misóginos e machistas, reafirmando o poder do patriarcado, a dominação masculina, a visão androcêntrica de um momento doloroso para as mulheres. A culpa que muitas vítimas sentem após sofrerem uma violência é o resultado da cultura do estupro.

Alguns exemplos podem ser encontrados na *internet*, como os casos de Nicole Bahals, das meninas estupradas por integrantes da banda New Hit e, o mais recente, da adolescente que foi estuprada por 10 homens na cidade de Bauru (SP). Todos estes casos têm em comum a culpabilização das vítimas: Nicole não poderia reclamar do seu estupro devido a vários fatores, como usar roupas curtas, estar em um programa de humor duvidoso, ser “paga” para repassar a imagem de símbolo sexual. As meninas estupradas pela banda não poderiam reclamar pelo fato de terem ido até o ônibus onde estavam os integrantes para lhes pedir autógrafos. A adolescente de Bauru não pode reclamar, pois aceitou uma carona inexistente e ingeriu uma bebida que afetou os seus sentidos. Em todos os casos, e não somente nesses, a culpa da violência sofrida foi atribuída à própria vítima.

Vê-se que a cultura do estupro foi construída e continua sendo fortalecida na sociedade atual. As ideias de que há uma masculinidade violenta e uma feminilidade frágil, de que há e deve haver certa dominação masculina e de que os homens são mais fortes etc., reforçam a ideia de culpabilidade da vítima em casos de violência de gênero e a própria violência.

A maneira de reverter esta situação ou mesmo de criar e assegurar a isonomia entre os gêneros está no bojo dos direitos sexuais e reprodutivos, que têm a funcionalidade necessária para desenvolver uma sociedade melhor e mais justa para mulheres e homens.

2. Direitos sexuais e direitos reprodutivos, feminismo, cultura de isonomia e quebra de velhos paradigmas

Os movimentos de mulheres, em especial o movimento feminista, foram precursores das demandas acerca dos direitos sexuais e reprodutivos, demandados, primeiramente, em consonância com a ideia de natalidade. Corrêa e Petchesky (1996) afirmam:

O termo “direitos reprodutivos” é de origem recente, provavelmente norte-americana, mas suas raízes com relação às ideias de integridade corporal e autodeterminação sexual têm uma genealogia bem mais antiga e culturalmente ampla. A ideia de que as mulheres devem ser particularmente capazes de “decidir se, quando e como querem ter seus filhos” teve origem nos movimentos feministas de controle de natalidade que se desenvolveram principalmente entre os socialistas ingleses por volta de 1830, e se espalhou por várias partes do mundo ao longo do último século. [...] As líderes desses movimentos em países ocidentais, como Margaret Sanger, na América do Norte e Stella Browne, na Inglaterra, relacionaram o problema do “controle da natalidade” não somente à luta das mulheres por emancipação social e política, mas também à sua necessidade de “possuir e controlar” seus corpos e obter conhecimentos sobre sexualidade e satisfação sexual (SANGER, 1920). Em contrapartida, as mulheres que advogavam os direitos femininos na Europa e América do século XIX e as pioneiras na luta pelo controle de natalidade na Ásia, África do Norte e América Latina no século XX foram mais reticentes quanto à sexualidade das mulheres, enfatizando um direito negativo: o de recusarem o sexo e a gravidez indesejados (CORRÊA; PETCHESKY, 1996, p. 151-152).

Nota-se que, independentemente das formas de lutar pelos direitos femininos, os movimentos de mulheres e feministas tinham como princípios que baseavam (e ainda baseiam) esses direitos à igualdade, a autonomia pessoal e a integridade corporal (CORRÊA; PETCHESKY, 1996, p. 152).

Acerca da questão da natalidade, é importante mencionar o pensamento de Foucault e o biopoder (FOUCAULT, 1999). Conforme já mencionado, a questão da natalidade e da morbidade nos governos era tratada a partir da discricionariedade e da conveniência do Estado. Isto significa que em um determinado contexto histórico, era conveniente que as mulheres tivessem mais filhos, devendo o Estado intervir para incentivar o aumento da natalidade. Tal comportamento estatal foi comum após as grandes guerras, quando parte da população mundial foi dizimada.

Ocorre que, em outros momentos históricos, a densidade demográfica nos grandes centros tornou-se alarmante, o que exigiu dos Estados um posicionamento favorável a medidas contraceptivas.

O pensamento estatal em momento algum considerou as questões ligadas à individualidade e à sexualidade da mulher, utilizando-a como meio, não como um fim. O biopoder, que é o controle dos indivíduos através de sua sexualidade, não tem o condão de consagrar os direitos sexuais e reprodutivos, entretanto, é possível dizer que auxiliou, de certa forma, os movimentos feministas das décadas de 1960, 1970 e 1980.

O surgimento da pílula anticoncepcional feminina foi um marco importante para a sexualidade e afirmação das mulheres. Surgida em 1960, nos Estados Unidos, a partir da união de Margaret Sanger, já mencionada, e da milionária Katherine McCormick, a ideia era inventar um remédio que impedisse a gravidez. Como os contraceptivos eram proibidos nos Estados Unidos até 1965,

o medicamento foi desenvolvido sob a justificativa de aliviar os sintomas da menstruação. No ano seguinte, a pílula chegou à Alemanha e, na revista *Der Stern* (HARTL), a manchete “Um dia histórico e um tremendo passo à frente”.

Na década de 1960, a política populacional no Brasil e em outros países em desenvolvimento (“países de terceiro mundo”, à época) era favorável à diminuição da população, sendo a pílula anticoncepcional e o DIU comercializados desde o início da década de sessenta (PEDRO, 2003, p. 241).

Já os direitos sexuais começaram a ser discutidos no contexto histórico da epidemia do HIV/AIDS nos anos 1980, a princípio por grupos ativistas pelos direitos dos homossexuais, aos quais o movimento feminista se uniu.

Ao longo dos anos os direitos sexuais e reprodutivos foram se desenvolvendo, sempre em consonância com as lutas feministas no mundo inteiro, e outros temas foram sendo incorporados, como a esterilização indesejada, a mutilação de órgãos sexuais femininos, a violência sexual etc. (CORRÊA; PETCHESKY, 1996, p. 153).

Historicamente, foi o Direito Internacional dos Direitos Humanos que iniciou o processo de proteção aos direitos sexuais e reprodutivos. Vários Programas, Declarações e Plataformas de Ação de Conferências Internacionais foram instituídos desde a década de 1960, acompanhando as questões populacionais e feministas. Tais instrumentos são compromissos morais dos Estados signatários, não possuindo caráter vinculante nem uma tradução automática para as suas respectivas legislações, ou seja, são considerados *soft law* (MATTAR, 2008, p. 62). Mesmo assim, foram importantes para a pressão internacional dos Estados, expressando as necessidades sociais que o Direito deveria abarcar.

Em 1968, foi realizada a Conferência Internacional de Direitos Humanos, em Teerã (Irã), onde é possível dizer, deu-se a origem dos direitos reprodutivos. Em 1974, em Bucareste, na Romênia, houve a Conferência Mundial sobre População, ampliando a visão dos direitos reprodutivos, incluindo-se casais e indivíduos. Na Conferência Mundial de População e Desenvolvimento, em 1984, no México, os programas de planejamento familiar universais tornaram-se obrigação dos governos (MATTAR, 2008, p. 67-68).

Outras datas importantes para os direitos das mulheres e direitos sexuais e reprodutivos foram: a I Conferência Internacional da Mulher, realizada no México, em 1975, tendo praticamente 70% de participação de mulheres, onde a Declaração da Conferência afirmou a noção de controle e integridade corporal junto à autonomia reprodutiva; a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, conhecida como CEDAW (sigla em inglês), adotada em 1979 (MATTAR, 2008, p. 68).

Em 1993, na II Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, ocorrida em Viena, a sexualidade das mulheres foi evocada pela primeira vez. Foi adotada na ONU, em dezembro deste mesmo ano, a Declaração sobre a Eliminação da Violência contra a Mulher condenando as práticas sexuais violentas contra mulheres.

Na Conferência Mundial de População e Desenvolvimento, em 1994, pela primeira vez as mulheres foram tratadas como sujeitos de direitos, e não como meios ou objetos de reprodução como antes.

Em 1994, pela primeira vez houve conteúdo jurídico vinculante (MATTAR, 2008, p. 69) acerca dos direitos de mulheres, a partir da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, conhecida por Convenção de Belém do Pará, por ter sido assinada nesta cidade. Tal Convenção foi ratificada pelo Brasil em 1995.

Ressalte-se a importância desta Convenção, pois ademais de incorporar o conceito de gênero à definição de violência contra a mulher, explicita que esta pode ser física, sexual ou psicológica, e que pode ocorrer tanto no âmbito público como na esfera privada, abarcando um amplo conceito de violência doméstica e intrafamiliar (PANDJIARJIAN, 2002, p. 3).

A dupla importância desta Convenção, tanto por incorporar o conceito de gênero quanto por ser o primeiro instrumento sobre o tema com caráter vinculante, é essencial para o estudo dos direitos sexuais e reprodutivos. Ressalta-se que o Plano de Ação da Conferência sobre População e Desenvolvimento do Cairo, de 1994, e a Declaração e Plataforma de Ação de Pequim, de 1995, foram melhoramentos da Convenção de Belém do Pará, de caráter não vinculante, mas de extrema importância para a interpretação da Convenção (PIOVESAN, s/d, p 11).

Mas, afinal, o que são direitos sexuais e reprodutivos? É possível que, com a leitura deste breve relato histórico, a ideia sobre esses direitos esteja em formação na mente da(o) leitora(leitor). Entretanto, existem diferenças entre os direitos sexuais e os direitos reprodutivos que são essenciais para o seu entendimento. Vejamos:

Os direitos reprodutivos referem-se, resumidamente, ao direito de decidir livre e responsabilmente sobre o número, o espaçamento e a oportunidade de ter filhos, bem como o direito a ter acesso à informação e aos meios para a tomada desta decisão. Já os direitos sexuais dizem respeito ao direito de exercer a sexualidade e a reprodução livre de discriminação, coerção ou violência (MATTAR, 2008, p. 61).

No contexto da cultura do estupro, os direitos reprodutivos e sexuais, principalmente, dão uma visão diferenciada ao comportamento cultural da sociedade patriarcal. Em uma cultura do estupro impregnada de preconceitos que discriminam a mulher, tratando-a como sexo frágil, um objeto, uma posse, a ponto de alguns homens pensarem que podem fazer o que quiserem com elas, esses direitos surgem como uma quebra das amarras que oprimem milenarmente as mulheres.

O feminismo é tão importante nesta questão, por trazer a ideia de empoderamento (*empowerment*) das mulheres, essencialmente a partir da garantia dos direitos sexuais. Esses direitos dão a perspectiva equitativa de que mulheres (e homens) devem exercer a sua sexualidade da maneira que desejarem, não obrigatoriamente para reprodução, auto afirmando-se, livres de discriminação, rechaço, violência e experimentações morais alheias. Todos os seres humanos são livres, responsáveis, isonômicos, construindo a sua autoafirmação em relação à sexualidade a partir desses princípios básicos e das ações positivas e negativas do Estado.

Nessa perspectiva, salientamos que os direitos sexuais e reprodutivos não podem estar desvinculados da ideia de *empowerment* das mulheres, assim como da promoção de sua cidadania. A importância de pensar a mulher no seu contexto e na sua complexidade aparece como elemento essencial na promoção e na garantia das ações voltadas para a conquista de seus direitos (SOUZA; TYRRELL, 2007, p. 52).

De um lado, aponta a um campo da liberdade e da autodeterminação individual, o que compreende o livre exercício da sexualidade e da reprodução humana, sem discriminação, coerção e violência. Eis um terreno em que é funda-

mental o poder de decisão no controle da fecundidade. Consagra-se o direito de mulheres e homens tomar decisões no campo da reprodução (o que compreende o direito de decidir livre e responsabilmente acerca da reprodução, do número de filhos e do intervalo entre seus nascimentos). Trata-se de direito de auto-determinação (sic), privacidade, intimidade, liberdade e autonomia individual, em que se clama pela não-interferência do Estado, pela não-discriminação, pela não-coerção e não-violência (sic) (dimensão típica dos direitos civis).

Por outro lado, o efetivo exercício dos direitos reprodutivos demanda políticas públicas que assegurem a saúde sexual e reprodutiva. Nesta ótica, fundamental é o direito ao acesso a informações, meios e recursos seguros, disponíveis e acessíveis. Fundamental também é o direito ao mais elevado padrão de saúde reprodutiva e sexual, tendo em vista a saúde não como mera ausência de enfermidades e doenças, mas como a capacidade de desfrutar de uma vida sexual segura e satisfatória e reproduzir-se com a liberdade de fazê-lo ou não, quando e com que frequência. Inclui-se ainda o direito ao acesso ao progresso científico e o direito de receber educação sexual. Portanto, aqui é essencial a interferência do Estado, no sentido de que implemente políticas públicas garantidoras do direito à saúde sexual e reprodutiva (dimensão típica dos direitos sociais) (PIOVESAN, s/d, p. 12-13).

Respeitando-se os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, a cultura do estupro perde força. Logicamente, faz-se necessária uma série de mudanças paradigmáticas, como a implantação de educação sexual e reprodutiva para meninas e meninos, melhoria urgente da saúde sexual e reprodutiva, campanhas permanentes sobre métodos contraceptivos etc., além da atuação séria e efetiva por parte do Estado para que o futuro de nossas meninas e mulheres possa estar mais livre das opressões patriarcais diversas e da violência de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, considerou-se que a cultura do estupro faz parte de uma cultura maior, o patriarcado, e é geradora da violência de gênero, além de perpetrar comportamentos prejudiciais à integridade física, à vida, à saúde e à liberdade das mulheres, culpabilizando-as pelos crimes cometidos contra elas e oprimindo-as de forma a negar os seus direitos. A masculinidade violenta e opressora que trata a mulher como o segundo sexo, o outro e como submissa é parte integrante da cultura do estupro, devendo ser reconstruída.

A forma de reconstrução desses valores e culturas deve tomar por base os direitos sexuais e reprodutivos. Como visto, esses direitos têm seus princípios voltados à proteção dos direitos humanos acerca da sexualidade e da reprodução, mas, principalmente, a tratar mulheres (que foram as verdadeiras ativistas, junto com os movimentos de homossexuais, na conquista de tais direitos) como sujeitos, e não mais como objetos de políticas, da sociedade ou dos próprios homens.

A cultura do estupro pode ser eliminada, sim, se houver a garantia dos direitos sexuais e reprodutivos de forma efetiva, com mais respeito e seriedade. Em termos culturais, o pensamento ainda é machista, misógino e patriarcal, opressor em relação ao gênero, contudo, a saída para a mudança deste pensamento está nos instrumentos normativos, vinculantes ou *soft law*, domésticos ou internacionais. Basta que estes sejam respeitados e efetivados.

Deve-se ter em mente que as culturas podem e *devem* ser modificadas, caso os direitos huma-

nos não sejam respeitados. Logo, eliminar a cultura do estupro é necessário e urgente na sociedade moderna. Reinventemos a sociedade. Ninguém deve subjugar a mulher e tentar enquadrá-la em um padrão, pois, como diria Beauvoir, “*On ne nait pas femme: on le devient*” (“Não se nasce mulher: torna-se”).

REFERÊNCIAS:

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. 2 ed. Tradução de Celso Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11. ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CORREA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind. Direitos Sexuais e Reprodutivos: uma perspectiva feminista. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, p. 147-177, 1996.

COULOURIS, Daniella Georges. Violência, gênero e impunidade: a construção da verdade nos casos de estupro. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA – O LUGAR DA HISTÓRIA, 12, 2004, Campinas. *Anais...* Campinas, 2004.

FOUCAULT, Michael. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 285-315.

GOMES, Romeu. A construção social da masculinidade (Resenha). *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, p. 1118, 2006.

HARTL, Judith. 1960: Primeira pílula anticoncepcional chega ao mercado. Disponível em: <<http://www.dw.de/1960-primeira-p%C3%APilula-anticoncepcional-chega-ao-mercado/a-611248>>. Acesso em: 18 set. 2014.

HELENE, Diana. A marcha das vadias – o corpo da mulher e a cidade. *Revista Redobra*, Salvador, v. 4, n. 11, p. 68-79, 2013.

MARTINS, Sónia et al. *Escala de Crenças sobre Violência Sexual (ECVS)*. Minho: [s.n.], 2012., p. 177-191.

MATTAR, Laura Davis. Reconhecimento jurídico dos direitos sexuais – uma análise comparativa com os direitos reprodutivos. *Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, ano 5, n. 8, p. 60-82, jun. 2008.

PANDJIARJIAN, Valéria. Os estereótipos de gênero nos processos judiciais e a violência contra a mulher na legislação. 2002. Disponível em: http://www.mulheres.gov.br/mais-mulheres-no-poder/debates/genero-e-poder-judiciario/os_estereotipos_degengero_no.pdf. Acesso em: 19 set. 2014.

PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 239-260, 2013.

PIOVESAN, Flavia. *Direitos reprodutivos como direitos humanos*. s/d. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/57530781/Flavia-Piovesan-Direitos-Humanos>>. Acesso em: 16 set. 2014.

SOUSA, Kleyde Ventura de; TYRRELL, Maria Antonieta Rubio. Os fatos & atos relacionados ao (difícil) exercício dos direitos sexuais e reprodutivos: em recortes, o processo de viver de um grupo de mulheres de classes populares. *Texto Contexto Enfermagem*, Florianópolis, p. 47-54, jan.-mar., 2007.

Atendimento Humanizado às Mulheres em Situação de Violência: a percepção das mulheres atendidas na DEAM/Parintins, Amazonas

Humaniza la Asistencia a Mujeres en Situación de Violencia: la percepción de las mujeres se reunieron en la DEAM/Parintins, Amazonas

Humanized Assistance to Women in Situation of Violence: the perception of women met in the DEAM/Parintins, Amazonas

Gisely Pereira Tavares
Michele Barbosa Rodrigues
Milena Fernandes Barroso
Nayara Moura Silva Vieira
Vanessa Rodrigues de Sousa

Resumo: Este artigo analisa o atendimento da Delegacia Especializada de Parintins às mulheres em situação de violência, a partir da percepção dessas mulheres sobre os serviços desse órgão. Os dados foram obtidos através de pesquisa de campo, em janeiro de 2014, aplicando-se um roteiro semiestruturado de entrevistas em dois profissionais da delegacia – a assistente social e o escrivão; e em cinco mulheres atendidas pela instituição. A versão das mulheres evidenciou a fragilidade da estrutura física da delegacia e do atendimento a elas, pela ausência de uma equipe multidisciplinar. A observação da situação apontou registros de descaso por atendentes da DEAM, tornando-se obstáculo à continuidade dos processos. Entre os elementos contributivos destacam-se ainda: a falta de espaço adequado ao atendimento e a insuficiência de conhecimento da equipe sobre as questões de gênero e violência contra a mulher. Como “porta de entrada” das denúncias torna-se evidente a carência, na Delegacia, de um atendimento humanizado às mulheres, assegurando-lhes os seus direitos.

Palavras-chave: Violência. Mulher. Delegacia especializada. Atendimento humanizado.

Resumen: Este trabajo analiza el servicio de las mujeres Especializados Oficina Parintins en situaciones de violencia, de la percepción de estas mujeres acerca de los servicios de ese cuerpo. Los datos fueron obtenidos a través de la investigación de campo en enero de 2014, la aplicación de unas entrevistas semi-estructuradas en dos profesionales de la policía - el trabajador social y el secretario; y cinco mujeres asistir a la institución. La versión femenina ha puesto de manifiesto la fragilidad de la estructura física de la estación y el servicio a ellos, la falta de un equipo multidisciplinario. La observación de la situación señaló registros indiferencia por los asistentes DEAM, convirtiéndose en un obstáculo para la continuidad de los procesos. Entre los elementos que contribuyen destacan aún: la falta de servicio de un espacio adecuado y la falta de conocimiento del personal en cuestiones de género y la violencia contra las mujeres. Como “puerta de entrada” de las quejas es evidente la falta, en la estación de policía, una asistencia humanizada a las mujeres, asegurándoles sus derechos.

Palabras clave: Violencia. Mujer. Comisaría especializada. El cuidado humanizado.

Abstract: This paper analyzes the service of the Bureau Parintins Specialized women in situations of violence, from the perception of these women about the services of that body. Data were obtained through field research in January 2014, applying a semi-structured interviews in two police professionals - the social worker and the clerk; and five women attending the institution. The women’s version has highlighted the fragility of the physical structure of the station and the service to them, the lack of a multidisciplinary team. The observation of the situation pointed disregard records by attendants DEAM, becoming an obstacle to the continuity of processes. Among the contributory elements stand out even: the lack of adequate space service and the lack of staff knowledge on issues of gender and violence against women. As “gateway” of complaints is evident the lack, at the police station, a humanized assistance to women, assuring them their rights.

Keywords: Violence. Woman. Specialized police station. Humanized care.

Gisely Pereira Tavares: Bacharela em Serviço Social pela UFAM. E-mail: gisely.mv@hotmail.com

Michele Barbosa Rodrigues: Graduanda do 8º período de Serviço Social da UFAM. E-mail: mic.rod.best@gmail.com

Milena Fernandes Barroso: Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social/UERJ; bolsista da FAPEAM. Docente do curso de Serviço Social na UFAM, Campus de Parintins. E-mail: mibarroso@yahoo.com.br

Nayara Moura Silva Vieira: Bacharela em Serviço Social pela UFAM. E-mail: maura8917@hotmail.com

Vanessa Rodrigues de Sousa: Bacharela em Serviço Social pela UFAM. E-mail: vanessarodrigues1992@gmail.com

INTRODUÇÃO

Atualmente, a violência atinge todos os segmentos sociais, e da forma como vem sendo apresentada tem despertado a preocupação da sociedade. Dentre estes segmentos destaca-se a violência contra a mulher, visto que no Brasil cerca de 700 mil mulheres sofrem ou já sofreram algum tipo de violência, de acordo com o Datasenado (2013).

Devido a este quadro e à constante luta das mulheres contra esta problemática, o poder público tem criado mecanismos para a superação desta realidade. Demonstração disso são os serviços especializados e não especializados advindos da criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres, que após anos de luta do movimento feminista pela igualdade de direitos entre homens e mulheres na década de 1980, conseguiu a promulgação desses direitos na Carta Magna promulgada em 1988, que garante a universalidade de direitos. Contudo, algumas fragilidades permeiam estes serviços e a questão do atendimento humanizado é um dos fatores que colaboram para a supressão dos direitos das mulheres quando buscam atendimento nas delegacias especializadas.

Uma análise cuidadosa revela que muitos desses serviços ainda não foram incorporados a uma política de atenção à violência contra a mulher. Por isso, a existência de iniciativas isoladas e implementadas sem a compreensão da complexidade no trato da violência (SILVEIRA, 2003). Essa é uma das debilidades que ocasionam a revitimização e a banalização da violência institucional, em que os profissionais acabam limitando a promoção da segurança e possibilidades de autonomia às mulheres em situação de violência.

A violência consiste em uma violação de direitos e promoção de conflitos interpessoais que envolvem rompimentos nas relações de intimidade e confiança, permeados por julgamentos morais e expressões de masculinidade e feminilidade que desqualificam as mulheres no exercício de suas subjetividades (HANADA; D'OLIVEIRA; SCHRAIBER, 2010). Daí a importância de um atendimento humanizado, buscando a valorização do indivíduo em sua totalidade.

O atendimento humanizado demanda ações interdisciplinares e multiprofissionais comprometidas com a viabilização de serviços que garantam o acesso à justiça de forma integral e especializada, assegurando os direitos das mulheres em situação de violência. O atendimento adequado e qualificado é uma ferramenta indispensável no acolhimento, proteção e, principalmente, no encorajamento das mulheres, uma vez que exprimem sentimentos de vergonha, humilhação e medos, que caracterizam a tensão e as dificuldades de falar sobre a situação vivida (IDEM, 2010, p. 34).

Diante disso, percebe-se que falar do atendimento humanizado às mulheres em situação de violência não é tarefa simples. Os serviços existentes são paradoxais, pois ao mesmo tempo em que se pretende combater a violência contra as mulheres, não se tem um atendimento verdadeiramente eficiente. Pensando nisso, este artigo busca analisar o atendimento prestado pela Delegacia Especializada de Parintins (AM) às mulheres em situação de violência, tendo em vista o número elevado de boletins de ocorrência no ano de 2013 na referida delegacia, onde foram registradas aproximadamente 2.475 ocorrências de violência contra a mulher, e o fato de que na maioria dos casos, essas mulheres não retornavam à delegacia, e quando voltavam, dirigiam-se diretamente ao atendimento social, não passando mais pelos outros serviços prestados pela instituição.

Este estudo foi realizado no município de Parintins, no estado do Amazonas, e a obtenção dos dados foi através de entrevistas com os profissionais da delegacia, visando identificar os serviços oferecidos às mulheres em situação de violência que procuram a instituição para efetuar suas denúncias, e como essas mulheres são recebidas no primeiro atendimento.

1. O atendimento a mulheres em situação de violência antes e depois da criação das delegacias de atendimento à mulher (DEAM)

De acordo com Izumino (1998), no início da década de 1980, a violência contra a mulher passou a ser denunciada pelos movimentos feministas e pela sociedade, para que o Estado criasse estratégias e meios de combatê-la. Para a autora, a primeira tentativa de combater a violência foi criação do SOS - Mulher, um serviço que prestava assistência jurídica às mulheres em situação de violência, como também buscava “estabelecer vínculos entre as militantes feministas e as mulheres em situação de violência, visando educá-las para o combate da violência por meio do feminismo” (IZUMINO, 1998, p. 79).

Diante disso, percebe-se que falar do atendimento humanizado às mulheres em situação de violência não é tarefa simples. Os serviços existentes são paradoxais, pois ao mesmo tempo em que se pretende combater a violência contra as mulheres, não se tem um atendimento verdadeiramente eficiente. Pensando nisso, este artigo busca analisar o atendimento prestado pela Delegacia Especializada de Parintins (AM) às mulheres em situação de violência, tendo em vista o número elevado de boletins de ocorrência no ano de 2013 na referida delegacia, onde foram registradas aproximadamente 2.475 ocorrências de violência contra mulher, e o fato de que na maioria dos casos, essas mulheres não retornavam à delegacia, e quando voltavam, dirigiam-se diretamente ao atendimento social, não passando mais pelos outros serviços prestados pela instituição.

Devido à inexistência de serviços de atendimento às mulheres no Brasil, as denúncias dos casos de violência eram realizadas nas delegacias comuns. Assim, de acordo com Silveira (2003), essa instituição é o espaço ao qual o sujeito recorre em face das problemáticas vivenciadas, procurando conhecer a Lei e encontrar o respaldo legal para a resolução dos conflitos. Estudos do referido autor sobre os serviços de atendimento às mulheres em situação de violência no país desde a época em que não existia atendimento especializado, apontam que ao chegarem às delegacias comuns para formalizar um Boletim de Ocorrência, as mulheres presenciavam situações como:

Experiências de descaso e discriminação quando buscavam auxílio nos distritos policiais. Dentro da lógica da criminalidade, as queixas das mulheres eram desqualificadas. As respostas policiais na melhor das hipóteses demonstravam impaciência diante das dúvidas e choros das mulheres, e pior ainda, muitas vezes eram extremamente machistas, ironizando e minimizando a violência que as mulheres sofriam (SILVEIRA, 2003, p.56).

Para tanto, Silveira (2003) afirma que foi no início da década de 1980 que se iniciaram as campanhas de incentivo às denúncias, devido a experiência dos SOS, revelando, desse modo, a inadequação das delegacias comuns no atendimento às mulheres em situação de violência. As primeiras reivindicações relacionavam-se à capacitação e à adequação dos profissionais para o atendimento especializado.

A resposta do Estado no enfrentamento da violência contra as mulheres foi efetivada pela criação da Delegacia de Atendimento à Mulher (DEAM) em 1985, na cidade de São Paulo. Silveira (2003) aponta o pioneirismo do Brasil frente a outros países, na efetivação e criação dos serviços especializados no atendimento às mulheres.

Durante muito tempo, essas delegacias constituíam-se como o único serviço disponível. Assim, Silveira (2003) as define como:

Espaço de denúncia e assistência aos casos de violência contra a mulher, revelando, em certa forma, que o foco das políticas de atenção à violência contra a mulher concentrara-se na esfera da Segurança Pública, na perspectiva da denúncia/criminalização. (SILVEIRA, 2003, p. 56).

Portanto, o enfrentamento da violência contra a mulher efetivava-se por meio das instituições de segurança pública, sendo inegável a visibilidade do problema da violência a partir da criação das delegacias especializadas no atendimento às mulheres. No entanto, o enfrentamento ficou restrito aos órgãos de segurança pública.

2. As DEAMs após a criação da secretaria especial de políticas para as mulheres

Em busca da superação das desigualdades sociais, e principalmente da garantia dos direitos das mulheres, os movimentos sociais foram de suma importância na luta por direitos. Desse modo, o movimento feminista contribuiu, por meio de pressões populares, para cobrar do Estado a implementação de políticas públicas voltadas às mulheres. Por sua vez, o Estado teria de dar respostas à sociedade, e assim manter a ordem e a sua autonomia com a criação de centros de atendimento às mulheres. Porém, esta ação não foi suficiente para solucionar o problema da violência contra as mulheres, pois o número de denúncias se elevou no SOS - mulher, que, por sua vez, não estava preparado para atender à demanda crescente das mulheres em situação de violência. O cenário de lutas por direitos humanos no segmento das mulheres estava exposto, e o Estado mais uma vez teria que apresentar soluções para as problemáticas instauradas historicamente pelo chamado “sexo frágil”, que desde então começa a reivindicar seus direitos na qualidade de ser humano e, principalmente, de mulher.

A primeira Delegacia da Mulher surgida em 1985 chamou-se Delegacia de Defesa da Mulher. Portanto, a década de 1980 foi um marco histórico para o Brasil, quando o país passou por mudanças significativas, sobretudo com a promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF/88).

A Constituição Federal foi um marco na conquista dos direitos das mulheres. Esta expressa a conquista fundamental da igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres (art.5º, I), até então inexistente no ordenamento jurídico brasileiro. A nova Constituição, denominada Constituição Cidadã, aprofunda e cria novos direitos para os sujeitos, e novas obrigações do Estado para com os indivíduos e a coletividade (CFEMEA, 2006, p 6).

Ao longo dos anos, com a continuação dos movimentos sociais no enfrentamento de qualquer forma de negação de direitos pautados na CF/88, o Estado percebeu que somente a criação das delegacias especializadas (DEAMs) não foi suficiente para conter a onda de violência contra a mulher, que mesmo após a Constituição Cidadã de 1988 não diminuía o problema da violência, que precisava de medidas mais efetivas e Leis mais rigorosas, pois, mesmo que de forma tímida, as mulheres passaram a denunciar com mais frequência. No entanto, o Estado percebeu que somente as delegacias não davam respostas eficazes para essa problemática, visto que a violência contra a mulher transformara-se numa questão social. Era necessário um combate mais incisivo e um trabalho voltado para a prevenção e de responsabilização, de fato, dos agressores que cometem atos de violência contra as mulheres (IZUMINO, 1998, p. 84).

Fruto de pressão dos movimentos de mulheres e feministas¹ ao Estado, em 2003, foi implementada a Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (SPM), que ampliou os serviços de atendimento e enfrentamento da violência contra as mulheres e instituiu os serviços especializados e não especializados, criando uma rede única de enfrentamento à violência. A criação da SPM é um marco para a constituição de uma rede de atendimento às mulheres em situação de violência (SPM, 2011, p.10).

A Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PR) tem como principal objetivo promover a igualdade entre homens e mulheres e combater todas as formas de preconceito e discriminação herdadas de uma sociedade patriarcal e excludente. Desde a sua criação em 2003, pelo então Presidente Lula, a SPM vem lutando para a construção de um Brasil mais justo, igualitário e democrático, por meio da valorização da mulher e de sua inclusão no processo de desenvolvimento social, econômico, político e cultural do País (SPM, 2011, p.10).

A SPM desempenha um papel relevante na atuação das instituições que fazem frente à luta contra a violência doméstica e familiar, pois, a partir da sua criação, os serviços passaram de ações isoladas a ações integradas e, com isso, foram instituídas normas e padrões de atendimento, como também houve mudanças significativas na legislação incentivando outras redes de atendimento, fazendo com que essas mudanças fossem regulamentadas no decorrer da sua implantação. Dentre os dispositivos legais e documentos oficiais de extrema importância constam os Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres, a Lei 11.340/2006 e as Normas Técnicas das Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, entre outros não menos relevantes.

No âmbito da sua atuação, juntamente com outros ministérios, a SPM lança as Diretrizes Gerais para implantação dos serviços da rede de enfrentamento à violência contra as mulheres, como os Centros de Referência, Casa-Abrigo, Defensoria/Núcleo Especializado da Mulher, Núcleos de Gênero nos Ministérios Públicos, Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, como também as Diretrizes Gerais dos Serviços de Responsabilização e Educação do Agressor. Contudo, neste trabalho nos deteremos à abordagem das Diretrizes das Delegacias Especializadas, dentro das políticas da SPM, por meio das Normas Técnicas de Padronização das Delegacias de Atendimento à Mulher (DEAMs).

No contexto de políticas públicas voltadas às mulheres, as delegacias especializadas constituem a forma mais próxima de enfrentamento da violência doméstica. E mesmo com a implantação dessas unidades no âmbito da Polícia Civil, é vital manter a parceria entre todas as delegacias, tanto as especializadas quanto as comuns.

¹ De acordo com Silva & Camurça (2013, p. 11) há uma diferenciação entre o Movimento Feminista e o Movimento de Mulheres. O Movimento Feminista pode ser compreendido como tudo aquilo que diz respeito a emancipação das mulheres. O feminismo é ao mesmo tempo, uma teoria que analisa criticamente o mundo e a situação das mulheres, um movimento social que luta por transformação e uma atitude pessoal diante da vida. Por sua vez, o movimento de mulheres faz o feminismo, ao mesmo tempo em que é construído por ele. Para lutar contra a desigualdade e gênero, contra a exploração e opressão das mulheres, o movimento de mulheres colhe os princípios organizativos, a teoria explicativa da sociedade e o projeto político formulados a partir do feminismo [...]. É por isto mesmo que há quem pense que todo movimento de mulheres é feminista, uma vez que as mulheres fazem luta por direitos para as mulheres. Entretanto, nem todas as organizações do movimento de mulheres definem-se como parte do movimento feminista. (SILVA & CAMURÇA, 2013, p. 15-16).

À Polícia Civil compete, portanto, desempenhar a primeira fase da repressão estatal, de caráter preliminar à persecução processual penal, oferecendo suporte às ações de força ordenadas pela autoridade judiciária. As Delegacias Especializadas desenvolvem ações complementares com as Delegacias de base territorial e, por essa razão, devem usar em estreita parceria, potencializando a ação policial na área territorial da respectiva especializada (SPM, 2011).

Em 2006, juntamente com a promulgação da Lei Maria da Penha, foi instituída a Norma Técnica de Padronização das Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs), como resultado da parceria entre a SPM e o Ministério da Justiça (MJ). Em 2010, foram instituídas outras normas técnicas de padronização das delegacias, porém, atualizadas a partir dos avanços obtidos através das lutas pelos direitos das mulheres. Esse documento permite que as DEAMs se adaptem institucionalmente para atender de forma humanizada as mulheres em situação de violência (BRASIL, 2011).

O documento traz informações e diretrizes. Entre elas, ações que deverão ser observadas pelas DEAMs, como a formação dos profissionais que atuam na área, divulgação dos princípios de atendimento e acolhimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar, com base nas novas atribuições, em conformidade com a Lei Maria da Penha, como os procedimentos penais e medidas protetivas (BRASIL, 2006).

As normas e técnicas de padronização atualizadas são direcionadas principalmente aos profissionais que atuam nas delegacias das mulheres, no desenvolvimento de serviços voltados ao atendimento de mulheres em situação de violência. Nas últimas décadas, com os avanços nas políticas públicas voltadas ao público feminino, no âmbito da estrutura do Sistema de Segurança Pública houve mudanças significativas no papel das delegacias, como as próprias normas técnicas e padronização das DEAMs.

Outro instrumento importante no enfrentamento da violência cometida contra as mulheres foi o lançamento do *Pacto Nacional pelo Enfretamento à Violência contra as Mulheres*, em 2007, que faz parte da agenda social do governo federal e consiste em um acordo federativo entre as três instâncias de poder para o planejamento de ações que visam garantir a prevenção e o combate à violência, a assistência e a garantia de direitos às mulheres, em consonância com o que determina a Política Nacional de Enfrentamento à Violência Contra Mulheres, dando atenção especial às mulheres rurais, negras e indígenas, em razão da sua maior vulnerabilidade social. Todavia, o estado do Amazonas aderiu ao Pacto Nacional somente em 2009, e repactuou em 2012, através de um Acordo de Cooperação Federativo, assinado pela então ministra Nilcéia Freire e o governador do estado do Amazonas, Eduardo Braga, com o objetivo de coordenar os serviços de atendimento especializado às mulheres em situação de violência, bem como a articulação de uma rede de atendimento estadual.

3. A percepção das mulheres em situação de violência sobre o atendimento prestado pela delegacia especializada de Parintins

A pesquisa de campo foi realizada na Delegacia de Crimes Contra a Mulher, Criança, Adolescente e Idoso (DECCM), localizada no município de Parintins, estado do Amazonas. Segundo

Souza (2012), a delegacia foi inaugurada em julho de 2010, porém a autora ressalta que não existe um histórico sobre a sua criação. Em seu estudo, afirma que a instituição foi fruto de mobilizações dos movimentos feministas, principalmente pela Associação de Mulheres, em prol da criação de uma delegacia especializada para o atendimento das mulheres em situação de violência. De acordo com Souza (2012):

Por volta da década de 1990, mais especificamente no ano de 1995, a referida Associação, formada por mais de cem mulheres da sociedade parintinense, começou a reivindicar e cobrar das autoridades estadual e municipal a criação de uma delegacia especializada para o atendimento digno e humanizado às mulheres do município de Parintins que estavam em situação de violência [...]. A Associação de Mulheres de Parintins realizou várias manifestações e protestos em frente a órgãos públicos e pelas ruas da cidade, com o objetivo de chamar atenção das autoridades locais e da sociedade parintinense para a problemática da violência contra a mulher (SOUZA, 2012, p. 42).

É notória a relação dos movimentos feministas e de mulheres na pressão por políticas públicas para garantir os direitos das mulheres, uma vez que o movimento foi fundamental para a intervenção do poder público via políticas sociais para a criação da delegacia. Conforme Souza (2012), esta instituição constitui-se em um dos únicos espaços para as mulheres denunciarem a situação de violência.

A delegacia foi criada com a denominação de “Delegacia Especializada em Crimes Contra a Mulher, Criança, Adolescente e Idoso (DECCM)”, e o atendimento não era exclusivo às mulheres em situação de violência, mas se estendia a outros segmentos sociais (crianças, adolescentes e idosos). Isso demonstra que as reivindicações em prol de uma delegacia especializada não foram devidamente efetivadas para atender as demandas das mulheres no município.

Souza (2012, p. 44) aponta que a delegacia está sediada na mesma base física da 3ª Delegacia Intersubstancial de Polícia (DIP), composta por um saguão de entrada (recepção), com três balcões de atendimento e quinze cadeiras; um computador, uma impressora e uma máquina de fotocópia; três banheiros públicos, sendo um masculino, um feminino e outro para pessoas com deficiência; dois gabinetes (um da delegada Ana Denise e outro do delegado – cargo vago) com banheiro privativo, móveis de escritório, telefone e fax, computador, impressora, ar-condicionado e frigobar; dois cartórios com móveis de escritório, sendo um da Delegacia Especializada e outro do DIP.

Com relação aos recursos humanos, a delegacia conta com uma delegada titular, quatro investigadores, três escrivães, sendo um de carreira e duas escrivãs cedidas pela Prefeitura.

Em relação ao atendimento humanizado à mulher em situação de violência, um dos profissionais afirma que “é essencial que exista o atendimento humanizado, principalmente em delegacias no atendimento às mulheres, crianças e idosos [...]”. Este profissional ressalta, ainda, que as mulheres quando procuram os serviços da delegacia geralmente “preferem conversar com a delegada, muitas das vezes [...] porque elas querem que a delegada dê um ‘espanto’ no marido” (Diário de campo, 2014). Em relação a isso, Muniz, Soares e Brandão (apud IZUMINO, 2004, p. 5) afirmam que “muitas mulheres procuram as delegacias para denunciar o crime, mas esperam que as policiais atuem no sentido de promover a mediação dos conflitos e renegociação do pacto conjugal”, remetendo à delegacia a responsabilidade de mediar situações de conflitos por meio de conciliação.

A Norma Técnica de Padronização das Delegacias de Atendimento à Mulher (2006, p. 23) preconiza que as delegacias são de natureza preventiva e repressiva “devendo realizar ações de prevenção, apuração, investigação e enquadramento legal, as quais devem ser pautadas no respeito aos direitos humanos e nos princípios do Estado Democrático”. Os procedimentos adotados pelas DEAMs no atendimento às mulheres devem seguir o que preconiza esta norma.

Em virtude disso, a Norma Técnica, categoriza o atendimento às mulheres, a partir de determinadas fases. A 1ª Fase corresponde ao atendimento inicial e o acolhimento das mulheres: elas devem ser atendidas no espaço diferente de onde se encontra o agressor, e o espaço deve ser reservado, para manter a privacidade da mulher. A 2ª Fase diz respeito ao esclarecimento sobre os direitos da mulher e informações referentes aos serviços de atendimento às mulheres em situação de violência existentes no município. A 3ª Fase refere-se ao registro da ocorrência realizado pela mulher. Nesta etapa são coletadas todas as provas relacionadas ao crime, para instaurar o Inquérito Policial (IP); e no final deste processo o caso é encaminhado ao Judiciário. A 4ª Fase corresponde ao monitoramento das ocorrências, no qual a delegacia deve fornecer informações às mulheres sobre o andamento do seu processo (BRASIL, 2006, p. 26-27).

Em relação à Delegacia de Parintins, a instituição oferece os serviços de atendimento social e psicológico, em parceria com a Secretaria de Educação do Estado (SEDUC), além de cartório, instauração de inquéritos policiais relativos a crimes contra Criança e Adolescente, Mulher e Idoso e registros de boletins de ocorrências.

No que diz respeito aos atendimentos realizados pela DECCM às mulheres em situação de violência, o escrivão da delegacia argumenta:

Nós costumamos atender dentro de uma agenda, três casos, três mulheres por turno, três pela manhã, três à tarde, mas assim, a maioria desses casos que são marcados, boa parte das mulheres não vem, até porque, como eu te falei, boa parte é a questão de violência relacionada à ameaça, e a Lei deixa a cargo da vítima se ela quer processar ou não o acusado, e como muitas das vezes o acusado é o esposo, é o responsável pela manutenção da família, a vítima acaba pensando duas vezes antes de processar, justamente porque “é ele que trabalha, eu não trabalho, eu não sei fazer nada, eu não tenho como me virar” deixando à vontade; e acaba deixando para lá, e não volta no momento que é marcada a sua audiência (Escrivão. Pesquisa de campo, 2014).

Com base no relato do escrivão, observa-se que o profissional não expõe de forma clara a dinâmica da instituição no atendimento às mulheres em situação de violência, pois já pressupõe a reação da mulher sem considerar a dimensão da violência em sua complexidade.

Na entrevista com a assistente social da delegacia, esta profissional aponta como desafios a efetividade da rede de atendimento no município.

A gente vê que ainda é precária na nossa região; a rede não funciona como deveria. Se nós tivéssemos uma rede que funcionasse de fato, o nosso trabalho seria melhor, teria melhores atendimentos. É importante que a rede funcione e que os profissionais que atendem nesta rede sejam, de fato, capacitados. Porque não adianta a gente fazer um trabalho aqui de orientação, sendo que este trabalho, a partir do momento que a gente encaminha para as instituições, ele não é feito da forma que deveria. A gente está buscando fazer algumas parcerias, nós

não nos limitamos apenas nos trabalhos aqui da instituição, a gente procura estratégias mesmo; a gente não tem psicólogo, então vamos correr atrás de parcerias com a SEDUC; se não temos a questão da saúde funcionando de fato, então vamos aos postos de saúde para que nós possamos encaminhar essas mulheres, entre outras situações (Assistente Social. Pesquisa de campo, 2014).

Na fala da assistente social nota-se que um dos desafios para a efetivação dos direitos das mulheres é a inexistência de uma rede de atendimento. Sem a constituição da rede no município o atendimento torna-se fragmentado, haja vista que a rede é uma das estratégias mais relevantes para a prevenção e enfretamento da violência contra as mulheres. Schlithler (2005 apud GROSSI et al., 2008) entende as redes como “meta e meio de transformação” porque, além dos seus objetivos serem transformadores, o ato de formar e fazer parte de uma rede desperta o protagonismo que tem um resultado multiplicador. Quanto aos relatos das mulheres atendidas na delegacia, podemos verificar a prática fragmentada na atuação de alguns profissionais no atendimento às mulheres em situação de violência, conforme os depoimentos a seguir.

Eu acho que precisa melhorar o atendimento à mulher; eu acho que precisa ter projetos também que tenha o atendimento e ela seja encaminhada para ser orientada porque, muitas vezes, ela faz o boletim, mas ela não é orientada. Então, no meu caso, eu não fui orientada, mas desse que eu tô vindo para essa audiência hoje, eu já fui também na promotoria, e eu já fui ouvida e o processo corre em segredo de justiça, por enquanto ainda, porque o réu ainda não tinha sido ouvido (Dona Maricota. Pesquisa de campo, 2014).

Cheguei à delegacia pra denunciar meu marido que me expulsou de casa junto com meus filhos. Ele chegou porre e começou brigar com os meninos, aí eu me meti, daí ele veio pra cima de mim”, aí vim pra delegacia e ninguém me falou nada de como que fazia o B.O. O pessoal que tava lá pra fazer também que me falou, daí fiz o B.O e esperei eles irem prender o desgraçado, mas não aconteceu nada, me cansei de esperar e tô indo embora agora; vou deixar passar a raiva dele pra poder voltar pra casa com meus filhos (Maria Joaquina. Pesquisa de campo, 2014).

Quando cheguei na delegacia, fui direto registrar o B.O, mas no final não me deram nenhuma informação. Não sabia o que fazer com o boletim. É muito ruim assim. Parece que agora já melhorou um pouco, parece que já tem assistente social, pelo menos isso né! (Joanna. Pesquisa de campo, 2014).

Quando vim da outra vez me atenderam de forma grosseira, pois pensaram que eu não conhecia meus direitos. Quando eu disse que eu vim fazer um boletim de ocorrência contra o meu vizinho que teria me agredido, o rapaz colocou no papel briga de vizinho, aí eu disse que era violência contra mulher, daí eles me encaminharam para a assistente social da delegacia, ou seja, eles estão despreparados para fazer o registro de ocorrência, pois nem sabem direito os crimes (Priscila. Pesquisa de campo, 2014).

Diante do exposto, evidenciam-se algumas falhas nos serviços prestados às mulheres em situação de violência quando buscam os serviços especializados na DECCM. Após ouvir os relatos

das mulheres atendidas na delegacia, um dos pontos destacados foi a falta de informações sobre os seus direitos preconizados na Lei Maria da Penha, no que se refere ao atendimento humanizado e integral às mulheres.

Outro ponto identificado é a falta de profissionais qualificados para atender as demandas referentes à violência contra a mulher, o que contribui para a fragmentação do atendimento. Destacam-se também os programas de referência no atendimento de mulheres em situação de violência, que não recebem a devida atenção, ou seja, o governo investe pouco na rede de atendimento, precarizando instituições e programas de apoio às vítimas. Realidade esta existente em Parintins, quando fazemos referência à Delegacia Especializada, que não dispõe de uma equipe multidisciplinar, nem de estrutura própria e adequada para acolher as mulheres em situação de violência. Através dos depoimentos percebe-se a necessidade desses serviços, no entanto, não estão de acordo com as normas técnicas e padrões da SPM, uma vez que a Norma Técnica de Padronização das Delegacias de Atendimento à Mulher preconiza que a delegacia tem o papel de informar as usuárias os serviços existentes no município.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do princípio de que a delegacia é a porta de entrada para o acesso aos serviços de atendimento destinados às mulheres em situação de violência, torna-se necessário buscar o aperfeiçoamento desse atendimento e dos serviços específicos para as mulheres, tendo em vista o número crescente de ocorrências registradas na DECCM. Para tanto, o envolvimento do poder público junto à DECCM é imprescindível para o enfrentamento da violência contra a mulher em Parintins.

A partir da análise sobre o atendimento na Delegacia do município de Parintins, percebe-se o quanto o poder público precisa investir, e não somente em políticas públicas, mas também na efetivação das suas ações, e isso inclui a capacitação dos profissionais que estão inseridos na dinâmica institucional, visto que o município não possui uma rede de atendimento às mulheres e os serviços especializados concentram-se na capital do estado do Amazonas – Manaus.

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Lourdes. Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976-2005. *Sociedade e Estado*, v. 24, n. 2, p. 401-438, maio/ago. 2009.

BRASIL. Ministério da Justiça-Secretaria Nacional de Segurança Pública. *Norma Técnica de Padronização- Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher - DEAMs*. Brasília, DF: SNSP/MJ, 2006.

_____. Presidência da República. *Política Nacional de Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres*. Brasília, DF: PR, 2011.

_____. *Rede de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/publicacoes-teste/publicacoes/2011/rede-de-enfrentamento>>. Acesso em: 1 dez. 2013.

CFEMEA. Centro Feminista de Estudos e Assessoria. *Os direitos das mulheres na legislação brasileira pós-Constituinte*. Brasília, DF: letras livres, 2006.

DATASENADO. *Violência doméstica e familiar contra a mulher*. 2013. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/datasenado/pdf/datasenado/DataSenado-Pesquisa-Violencia_Domestica_contra_a_Mulher_2013.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2014.

HANADA, Heloisa; D'OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucas; SCHRAIBER, Lilia Blima. *Os psicólogos na rede de assistência a mulheres em situação de violência*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 18, n. 1 jan./abr. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S-0104-026X2010000100003>. Acesso em: 23 jan. 2014.

IZUMINO, Wânia Pasinato. *Justiça e violência contra a mulher: o papel do Judiciário na solução dos conflitos de gênero*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 1998.

_____. *Violência contra a mulher no Brasil: acesso a justiça e a construção da cidadania de gênero*. In: *A questão social no novo milênio*. Coimbra: [s.n.], 2004.

SILVEIRA, Lenira Politano da. *Serviços de atendimento a mulheres vítimas de violência*. [s.n.t.], 2003. Cf http://www.mpdft.mp.br/pdf/unidades/nucleos/pro_mulher/lenira.pdf

SOUZA, Dielle Cristina Marques de. *Violência contra a mulher: uma análise sobre a aplicabilidade da Lei Maria da Penha a partir do atendimento pela autoridade policial no município de Parintins*. Parintins: UFAM, 2012.

Normas de publicação

A **Revista Gênero na Amazônia** (www.generonaamazonia.ufpa.br) é uma publicação semestral (junho e dezembro) do GEPEM/UFPA. Com o objetivo de fomentar o debate sobre mulher e relações de gênero em diferentes manifestações e enfoques teórico-metodológicos, numa perspectiva inter e multidisciplinar, a revista recebe artigos, resenhas bibliográficas, traduções, entrevistas, dossiês temáticos e outras manifestações intelectuais de autores/as brasileiros/as ou estrangeiros/as.

Neste sentido:

1 - Os textos devem ser enviados para: generonaamazonia@gmail.com no formato de arquivo doc, sem exceder a 1MB, incluindo as imagens; ou em CD-ROM e postado no Correio para: GEPEM – Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH – Altos) – Av. Augusto Corrêa, s/n – Guamá, 66075-110 – Belém/PA.

2 - Os textos serão submetidos à avaliação do Conselho Científico, mantido o sigilo mútuo. Eventuais sugestões de modificação de estrutura ou conteúdo serão comunicadas ao/à(s) autor/a (es/s), com prazo para reapresentação.

3 - O/a(s) autor/a (es/s) e coautores/as (se for o caso) de texto selecionado assinarão termo de cessão de direitos autorais, permitindo a publicação.

4 - No caso de artigos que mencionem o nome social de pessoa (física ou jurídica) e/ou depoimentos *ipsis litteris/ipsis verbis*, deve ser enviada uma declaração assinada pela pessoa citada no texto ou pelo/a seu/sua representante legal, autorizando a menção a quaisquer das exposições públicas referidas. As imagens originais só serão publicadas com autorização da fonte (autor/a) e das pessoas que eventualmente possam ser identificadas nas fotos.

5 - No caso de artigos e resenhas, o texto deve ser redigido em português ou em língua estrangeira (espanhol, francês, inglês) e formatado de acordo com as seguintes orientações:

5.1 - Artigos:

a) oito a vinte páginas (incluindo anexos) no tamanho A4; texto justificado, margens 2,5cm e parágrafos a 1 cm da margem; entrelinhamento 1,5; resumo/resumen/ abstract (cada um em torno de 600 caracteres com espaço – é recomendável tradução especializada), contendo três a cinco palavras-chave (substantivos citados no título e/ou no texto do resumo); nome(s) do/a(s) autor(es)/a(s) e dados curriculares resumidos, incluindo e-mail que possa ser divulgado;

b) fonte Garamond: 12 (texto, título de seções e de tabelas); 11(citações com mais de 3 linhas) e 10(legendas e notas);

c) citações e figuras (máximo de 10) de acordo com as normas ABNT específicas;

d) referências: ao longo do texto, usar remissão ou sistema autor/data; ao final do artigo, listar segundo a ABNT (NBR 6023);

e) notas bibliográficas e/ou explicativas, em rodapé;

f) usar letras maiúsculas para indicação de anexos(Ex: Anexo A; Anexo B etc.).

5.2 - Resenhas Bibliográficas:

- I) tratar de livro publicado nos últimos dois anos (considerar a edição da revista);
- II) não exceder a cinco páginas tamanho A4;
- III) digitalizado em fonte Garamond 12 (texto e seções); justificado com margens de 2,5cm e parágrafos a 1cm da margem; entrelinhamento 1,5;
- IV) conter os seguintes tópicos, respectivamente:
 - a) referências editoriais do livro, segundo a ABNT;
 - b) nome do/a resenhador/a e dados curriculares resumidos, incluindo e-mail que possa ser divulgado;
 - c) resumo informativo = descrição/enumeração sucinta da estrutura da obra: divisão e assunto dos capítulos;
 - d) resumo do conteúdo da obra = assunto tratado, abordagens essenciais e ponto de vista do/a autor/a do livro (perspectiva teórica, método, linguagem etc.);
 - e) comentários avaliativos = apreciações/percepções do/a resenhador/a sobre o enfoque, a qualidade do conteúdo, o modo como o texto está formulado/ elaborado/ constituído (recomenda-se evitar, ao longo do texto, inserções de trechos (citações diretas) da obra resenhada.

OBS: é recomendável que os itens **c, d, e** sejam apresentados em seção com título específico.