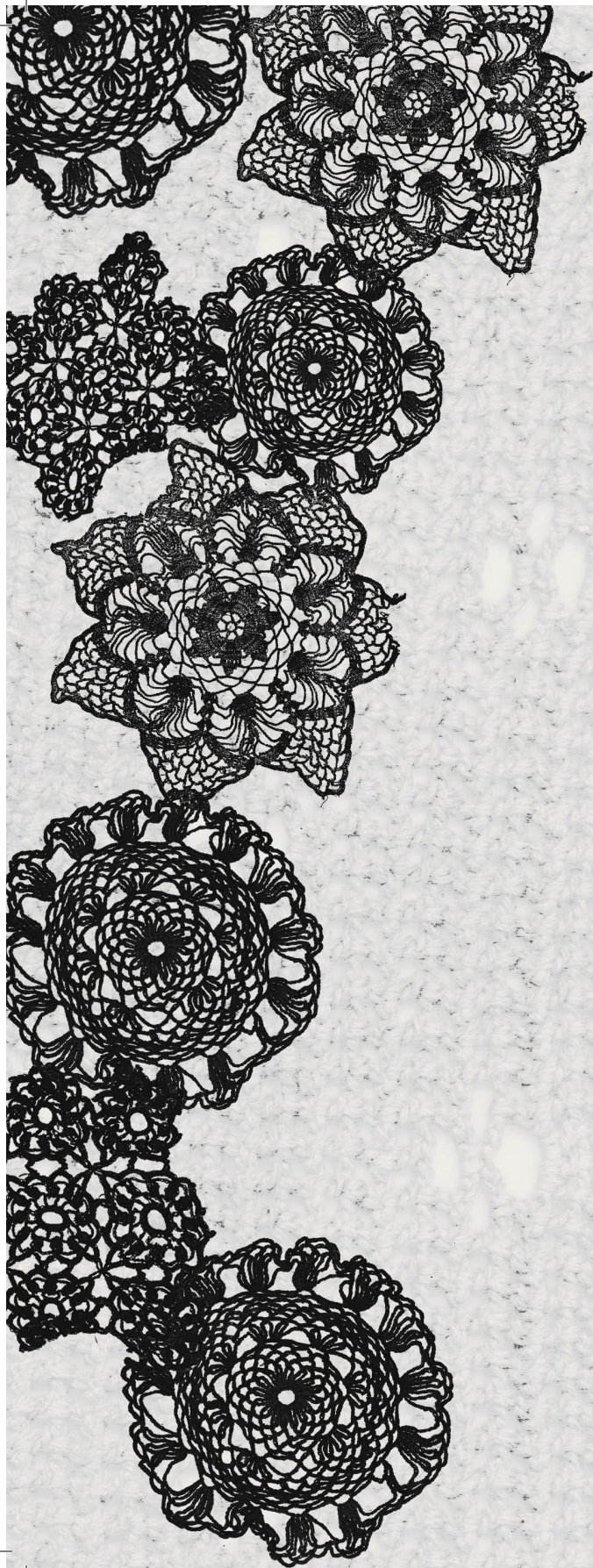








**Ana Maria Colling
Losandro Antonio Tedeschi
(Organizadores)**

g Dicionário Crítico de
gênero

**Prefácio
Michelle Perrot**

2ª Edição



Ana Maria Colling
Losandro Antonio Tedeschi
(Organizadores)

Dicionário Crítico de
ênnero

Prefácio
Michelle Perrot

2ª Edição



2019

Gestão 2015-2019
Universidade Federal da Grande Dourados
Reitora: Liane Maria Calarge
Vice-Reitor: Marcio Eduardo de Barros

Equipe EdUFGD
Coordenação editorial: Rodrigo Garófallo García
Divisão de administração e finanças: Givaldo Ramos da Silva Filho
Divisão de editoração: Cynara Almeida Amaral,
Raquel Correia de Oliveira e Wanessa Gonçalves Silva
e-mail: editora@ufgd.edu.br

A presente obra foi aprovada de acordo com a
Resolução do Conselho Editorial n. 15/2017, de 17/11/2017.

Conselho editorial:
Rodrigo Garófallo García
Marcio Eduardo de Barros
Fabiano Coelho
Clandio Favarini Ruviano
Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi
Rogério Silva Pereira
Eliane Souza de Carvalho



A revisão textual e a normalização bibliográfica deste livro
são de responsabilidade de seus organizadores.
Projeto gráfico e capa: Marise Massen Frainer
Impressão e acabamento: Gráfica Pallotti

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação das opiniões expressas neste livro, as
quais não são necessariamente as mesmas da UNESCO e não comprometem a organização.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

D546 Dicionário crítico de gênero / Ana Maria Colling, Losandro Antônio
Tedeschi, org. ; prefácio [de] Michelle Perrot. – 2.ed. – Dourados, MS :
Ed. Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.
748 p.

Textos em português e espanhol
Disponível em pdf no catálogo da editora:
<https://www.ufgd.edu.br/setor/editora/catalogo>.
ISBN 978-85-8147-155-6 (versão impressa)

1. Papel sexual – Dicionários. 2. Sexismo – Dicionários. I. Colling, Ana
Maria. II. Tedeschi, Losandro Antônio. III. Perrot, Michelle.

CDD 23. ed.- 305.303

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD, em conformidade com a Res. n. 184 do
Conselho Federal de Biblioteconomia (CFB)
Maria Isabel Soares Feitosa – CRB1-1571

©Todos os direitos reservados. Permitida a publicação parcial desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Prefácio, 11

Agradecimentos, 15

Apresentação, 17



Aborto, 21

Acoso sexual (en el trabajo), 26

Adultério, 30

AIDS, 34

Alteridade, 39

Amor Cortês, 41

Anatomia, 46

Androginia, 49

Aprendizaje, infancia y género, 52

Aristóteles, 62



Beauvoir, Simone, 68

Beleza e gênero, 74

Bioreflexividade narrativa, 80

Bourdieu e a dominação masculina, 83

Bruxas/Feitiçaria, 87

Butler, Judith, 91



Capitalismo Gore, 96

Castração, 99

Cérebro, 104

Ciência, 109

Cinema, 112

Ciudadanía, 115

Clio, 120

Clitóris, 125

Condição Feminina, 130

Condorcet - Educação da mulher, 133

Conhecimento, 138

Corpo, 141

Culto Mariano, 144

Cultura Visual, 147



Daltro, Leolinda, 151

Derrida, Jacques (desconstrução,
différance), 154

Desigualdade, 159

Diferença/Diferencia, 162

Direitos Humanos, 165

Direitos sexuais e reprodutivos, 173

Divórcio, 177

Docência e gênero, 181



Economia solidária, 188

Educação, 192

Educação Popular, 195

Entendido, 200

Epistemologia feminista, 203

Escravidão, 208

Escrita Feminina, 213

Esporte, 218

Essencialismo, 222

Esteretótipos, 226

Etnia, 231

Eugenia, 236

F

Família, 240

Feminicídio, 245

Feminilidade/Feminino, 248

Feminismo-Feminismos, 251

Feminismo Negro, 255

Feminismo Pos/decolonial, 260

Filosofia da diferença, 267

Filosofia Feminista, 272

Flora Tristán, 276

Fotografia e gênero, 282

Foucault e as mulheres, 290

Freire e a condição das mulheres, 294

Freiras e religiosas – as mulheres

consagradas, 299

Freud, Sigismund, 308

Friedan, Betty, 311

Fronteira e fronteirios(as), 315

G

Galeno e Hipocrates, 323

Garçonne, 326

Gênero, 330

Gênero e Cinema, 333

Geografia Feminista, 339

Geração, 343

Gouges, Olympe de, 345

Gravidez, 347

H

Higienismo, 352

(Nova) História

Cultural, 355

História das mentalidades, 360

História das mulheres, 367

História oral e as mulheres, 372

Historiografia e gênero, 379

Homoafetividade, uniões homoafetivas, 383

Homoerotismo, 388

Homofobia, heterossexismo,

heterossexualidade compulsória,

heteronormatividade, 390

Homossexualidade, 395

Honra, 400

Humor Feminista, 405

I

Identidade, 409

Imprensa Feminista, 413

Infância, 418

Inter/multiculturalidade;

inter/multiculturalismo, 423

Interseccionalidad, 427

J

Julia Lopes de Almeida, 434

L

La Barre, Poulain de – a educação da
mulher, 439

Lacan, Jacques, 444

LGBT, 448

Lilith/Eva, 452

Literatura Feminina, 457

Loucura, 461

Lutz, Bertha, 466

M

Manuais de civilidade /

comportamento, 471

Maria Lacerda de Moura, 476

Marianismo, 481

Marxismo, 485

Masculino/Masculinidade, 489

Maternidade, 495

Matriarcado, 500

Memória, 504

Menstruação, 508

Miedo, 510

Misoginia, 515

Montagem, 518

Movimentos Feministas, 522

Mujeres Árabes, 527

Mulher e Guerra, 532

Mulheres indígenas, mulheres
ameríndias, 536

Mulheres Judias, 540

Mulheres Migrantes, 545

Mulheres surdas, 550

N

Natureza/naturalização, 554

Ninfomania, 558

Nísia Floresta, 561

O

ONU, 565

P

Palavras - Silêncio, 571

Paterfamilias, 573

Patriarcado, 578

Pecado Original, 582

Perrot, Michelle, 587

Pizan, Christine, 590

Platão e a natureza feminina, 596

Poder (Poder/Saber), 600

Políticas Feministas, 604

Poscolonialismo: Caribe Poscolonial, 608

Pós-Feminismo, 614

Prostituição, 617

Q

Queer, Teoría, 625

R

Relações de Gênero, 630

Relações Internacionais e Gênero, 634

Representação, 639

Resiliência, 643

Resistência, 647

Rousseau, Jean Jacques, 651

Rubin, Gayle, 654

S

Salud Feminina, 659

Scott, Joan, 662

Sexo/Sexismo, 666

Sexualidade, 669

Subjetividade, 672

Sufragismo/Sufragetes, 676

T

Teologia Feminista, 681

Teoria Crítica, 686

Teoría uterina/Parteras, 693

Trabalhadoras rurais, 699

Trabalho, 704

Trabalho feminino/profissões
femininas, 708

Transgênero, 712

V

Violência de Gênero/Intolerância, 715

Virgem Maria, 718

Viuvez, viúvas, 724

Voto feminino, 731

W

Woolf, Virginia, 736

Wollstonecraft, Mary, 740

Índice de autores, 743

PREFÁCIO

Ce Dictionnaire, superbement pensé, documenté, organisé, atteste de la vitalité et du développement des recherches sur les femmes et le genre dans le monde ibérique et latino-américain, dont le Brésil est un phare. Car c'est une initiative brésilienne dont il faut féliciter les coordinateurs, Ana Maria Colling et Losandro Antonio Tedeschi, tous deux enseignants-chercheurs à l'UFGD (Université fédérale de Grande Dourados, Matto Grosso do Sul), université engagée depuis de nombreuses années dans les programmes « Femmes/Genre », avec une perspective pluridisciplinaire très sensible dans le Dictionnaire, ouvert aux multiples facettes des sciences humaines.

Ils ont suscité, recueilli et ordonné une matière foisonnante autour de deux axes majeurs: les personnes qui, par leur écriture, leur pensée, leur action ont contribué au développement de ce champ; d'autre part, les notions qui le structurent. D'un côté, Simone de Beauvoir, Poulain de la Barre, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Michel Foucault, ou Bertha Lutz. De l'autre, Aborto, Aids, Clitoris, Histeria, Homofobia, Lesbianismo, Pecado original... Les articles proposent des analyses approfondies autour du prisme du genre. Par exemple, la notice (Margareth Rago) consacrée à Michel Foucault traite non pas de l'œuvre du philosophe, mais de son apport, parfois controversé, à l'histoire des femmes et à celle de la sexualité.

Ces données sont classées dans l'ordre alphabétique des entrées 156 auteurs ont rédigé plus de 162 notices. Cela représente un confluent de recherches et d'écritures qui aboutit à ce fleuve, à cette somme unique, nécessaire, utile, qui a valeur de manifeste et suscite l'admiration.

Après le silence obscur du laboratoire, vient la synthèse en pleine lumière. Voici, mis à la disposition du plus grand nombre, un demi – siècle de réflexions et de recherches sur l'histoire des femmes, les relations entre les sexes, leur différence, les sexualités, le genre. Témoin des progrès accomplis, des découvertes qui ont changé nos conduites et peut-être nos vies par les chemins de liberté qu'ouvre la connaissance, ce Dictionnaire pionnier, original, désormais indispensable instrument de travail, fait le point de nos savoirs et nous incite à poursuivre.

Michelle Perrot



Este dicionário, muito bem pensado, documentado, organizado, atesta a vitalidade e o desenvolvimento da pesquisa sobre mulheres e gênero no mundo ibero e latino-americano, do qual o Brasil é um farol. Esta iniciativa brasileira deve-se aos coordenadores, Ana Maria Colling e Losandro Antonio Tedeschi, professores da UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul), universidade engajada há muitos anos em programas sobre “Mulheres/gênero”, numa perspectiva multidisciplinar visível no dicionário, aberta às múltiplas faces das ciências humanas.

Os organizadores criaram, coletaram e ordenaram um material abundante em torno de dois eixos principais: intelectuais que, através da sua escrita, seu pensamento e suas ações, contribuíram para o desenvolvimento deste campo; e os conceitos por eles analisados. Por um lado, Simone de Beauvoir, Poulain de la Barre, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Michel Foucault, Bertha Lutz... Por outro, Aborto, Aids, Clitóris, Histeria, Homofobia, Lesbianismo, Pecado Original... Os textos oferecem análises aprofundadas sob o prisma de gênero. Por exemplo, o verbete (Margareth Rago) dedicado a Michel Foucault não trata somente da obra do filósofo, mas da sua contribuição, por vezes controversa, à história das mulheres e da sexualidade.

Os verbetes são classificados em ordem alfabética. 156 autores escreveram 162 verbetes. Isto representa uma confluência de pesquisa e escrita que caminha em sentido único, necessário, útil, que se manifesta em valor, provocando admiração.

Após o silêncio escuro do laboratório vem a síntese em plena luz. Eis aqui, disponível a todos, meio século de reflexão e pesquisa sobre a história das mulheres, as relações entre os sexos, sua diferença, as sexualidades, o gênero. Testemunha dos progressos alcançados, das descobertas que mudaram nosso comportamento e talvez nossas vidas, pelos caminhos de liberdade que o conhecimento abre, este Dicionário, pioneiro, original, doravante ferramenta indispensável de trabalho, é um registro dos nossos saberes e um incentivo a continuar.





Este diccionario, magníficamente pensado, documentado y organizado, muestra la vitalidad y el desarrollo de la investigación sobre mujeres y género en el mundo ibérico y latinoamericano, del cual Brasil es un faro. Esta iniciativa brasileña se debe a los coordinadores Ana Maria Colling y Losandro Antonio Tedeschi, profesores de la UFGD (Universidad Federal de Grande Dourados, Mato Grosso do Sul), universidad comprometida con programas sobre “Mujeres/Género”, desde una perspectiva multidisciplinaria, abierta a las múltiples caras de las ciencias humanas.

Los organizadores crearon, colectaron y ordenaron abundante material al rededor de dos ejes: los intelectuales que a través de su texto, su pensamiento y sus acciones contribuyeron para el desarrollo de ese campo; y, por otro, los conceptos por ellos analizados. Por un lado, Simone de Beauvoir, Poulain de la Barre, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Michel Foucault, Bertha Lutz... Por otro, Aborto, SIDA, Clitoris, Histeria, Homofobia, Lesbianismo, Pecado Original... Los textos ofrecen análisis profundos bajo el prisma de género. Por ejemplo, el verbete (Margareth Rago) dedicado a Michel Foucault no trata solamente de la obra del filósofo, pero su contribución, a veces controvertida, a la historia de las mujeres y de la sexualidad.

Las entradas del diccionario son presentadas en orden alfabético. 156 autores escribieron 162 entradas. Eso representa una confluencia de investigaciones y escritos que resulta en ese río, en ese montante único, necesario, útil, lo cual tiene un valor obvio y que provoca la admiración.

Después del silencio oscuro del laboratorio, viene la síntesis a plena luz. Aquí esta, disponible a un gran número de personas, la mitad de un siglo de reflexiones e investigaciones sobre la historia de las mujeres, las relaciones entre los sexos, sus diferencias, las sexualidades, el género. Testigo de los progresos realizados, de las descubiertas que cambiaron nuestro comportamiento, y quizás nuestras vidas, por los caminos de libertad que se abren del conocimiento, este Diccionario pionero, original, de aquí en adelante indispensable instrumento de trabajo, es un balance de nuestros saberes y un aliento a continuar.



AGRADECIMENTOS

Realizar uma obra coletiva como este Dicionário Crítico de Gênero, que reúne escritoras e escritores de vários países, só foi possível pelo desprendimento destas intelectuais que vislumbraram neste trabalho a visibilidade e a consolidação de uma área extremamente profícua e necessária no mundo acadêmico. Nossa primeira intenção ao organizar este Dicionário Crítico de Gênero, que reúne intelectuais das mais diversas áreas do conhecimento, para além dos muros da História, é de que ele possa ser uma ferramenta útil de pesquisa e uma alavanca para outros projetos.

Portanto, os primeiros agradecimentos são para estas e estes amáveis colegas sem o qual esta obra não seria possível. Em segundo lugar, à Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, através de sua editora, pelo seu apoio nessa 2ª edição.

Um agradecimento especial à historiadora Michelle Perrot. Intelectual e feminista de imensa importância para quem trabalha com história das mulheres e das relações de gênero e profundamente comprometida com a democratização da História. Com gentileza, desprendimento e simpatia, prerrogativa das grandes, através de suas palavras, deu seu apoio, valorização e reconhecimento ao Dicionário Crítico de Gênero.

E por fim, ao público leitor, às autoras e autores, nosso carinho especial e agradecimento nessa 2ª edição.

*Ana Maria Colling
Losandro Antonio Tedeschi
Organizadores*

APRESENTAÇÃO

O “Dicionário Crítico de Gênero” partiu do entendimento de que era necessário reunir numa obra o conjunto de vocábulos de referencial crítico, assim como aqueles termos que permitem um tratamento problematizador do universo dos estudos de gênero, mulheres, masculinidades e sexualidades. A iniciativa foi possível pelo apoio da UFGD e da existência de um Laboratório de Estudos de Gênero, História e Interculturalidade (LEGHI), e da Cátedra/UNESCO – Diversidade cultural, Gênero e Fronteiras alojados nesta universidade.

Agora em uma segunda edição, com a responsabilidade desta obra ter sido agraciada em 1º lugar com o prêmio nacional da ABEU (Associação Brasileira de Editoras Universitárias) 2016, na categoria Ciências Humanas, a obra é revista e novos verbetes são incorporados.

Nestes tempos sombrios em que a categoria de análise de gênero é, em muitos espaços, especialmente política e religiosa, demonizada, escrever sobre esta temática revela-se um trabalho de responsabilidade social. Temos a certeza de que muitos e muitas que se arvoram em críticas, desconhecem seu verdadeiro sentido. Como combater, por exemplo, a violência contra a mulher e os homossexuais, chaga mundial, se não conhecermos a história do desprezo ao corpo feminino?

Joan Scott, uma das criadoras da categoria de análise “gênero”, na década de 80, através de seu paradigmático texto *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, proporcionou um novo universo linguístico-conceitual, transdisciplinar, ampliando o debate epistemológico no conjunto da comunidade acadêmica. Scott, atenta ao movimento conservador que assola o Ocidente, e não somente o Brasil, reitera a importância do conceito gênero, transformado em uma questão política.

Como a categoria de análise de gênero pressupõe a incorporação de outros tantos conceitos e de diversas autoras/es que historicamente auxiliaram as análises, a proposta deste dicionário é de se apresentar como uma obra plural, que tem a pretensão de visualizar as diferenças de interpretações.

Michele Perrot, reconhecida historiadora francesa e coordenadora juntamente com Georges Duby da já clássica obra em 5 volumes *A História das Mulheres no Ocidente*, enumera os três movimentos que contribuíram para a chegada das mulheres na História; não somente elas, mas todos os demais sujeitos subsumidos pelo discurso moderno. Perrot destaca como importantes: a crise dos grandes paradigmas como o positivismo e o marxismo; a explosão da História com a Nova História (história em migalhas); e a demanda social com o movimento feminista. (PERROT, Michele. *As mulheres e os silêncios da História*. Bauru/SP, EDUSC, 2005).

O positivismo centrava sua análise na história política, privilegiando as fontes diplomáticas e militares, uma história de guerras e batalhas onde as mulheres não apareciam; o marxismo, referencial teórico marcante na historiografia ainda hoje, não deu importância para as contradições entre homens e mulheres ou para as questões femininas, porque as contradições de classe e os seus embates eram a questão de fundo. Segundo eles, as discussões sobre sexualidade, relações de poder entre homens e mulheres seriam resolvidas após a revolução.

A explosão dos conceitos como igualdade e liberdade trazida pela história das mulheres e das relações de gênero e poder permitiu uma releitura do passado, uma prestação de contas entre memória e história. A noção de gênero obrigou a repensar a visão androcêntrica e colonialista da historiografia e apontou possibilidades de novas explicações da sociedade e da história, que exigiu a consideração de todos os sujeitos implicados nela. Por este motivo, muitas/os historiadoras/os têm utilizado a categoria de gênero em suas análises, como metáfora de sujeitos invisibilizados pela história única.

As autoras e os autores dos verbetes apresentados neste dicionário foram escolhidos por nós, organizadores, por serem intelectuais envolvidos com as questões de gênero e reconhecidos no meio acadêmico pelas suas produções nesta área. São intelectuais das mais variadas universidades brasileiras, latino-americanas e europeias, de diversas áreas de pensamento alojadas no campo das Ciências Humanas e Sociais.

O dicionário não é bilíngue, mas editado em português e espanhol numa tentativa de respeito à escrita de cada um e cada uma, optando por publicar os verbetes no idioma de seus autores.

Em 1988, Michele Perrot indagava: “é possível uma história de mulheres?”, porque tão longe quanto nosso olhar histórico alcança vê-se apenas a dominação

masculina. Como então elas poderiam pensar sua história? Esta pergunta ainda nos desacomoda. A história das mulheres é uma história diferente, é uma nova história ou é uma outra história? Ainda achamos que incluir as mulheres no relato histórico não significa incluir a metade da humanidade, mas um ato que afeta a humanidade em seu conjunto? Como transformar a cultura que aprendeu como verdade a desqualificação do feminino?

Certamente muitos dicionários sobre as relações de gênero ainda serão editados, especialmente levando em consideração ser esta área temática ainda nova, prenhe de significações e estudos, mas, de nossa parte, nos consideramos felizes em poder contribuir, neste momento histórico, com este empreendimento que nos deu tanto prazer em organizar, especialmente por ser uma obra coletiva.

*Ana Maria Colling
Losandro Antônio Tedeschi
Organizadores.*

Aborto

A prática de expelir do corpo humano o resultado do encontro entre o óvulo e o espermatozoide é polêmica. Trata-se de uma prática, ainda que secular, dominada, em grande medida, pela moral cristã. É, no Brasil, criminalizada, um crime contra o feto.

No Brasil, o Código Penal de 1940, decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, nos Artigos 124, 125 e 126, a prática da interrupção da gestação é considerada crime quando praticado por uma mulher gestante, a seu pedido e/ou sem o consentimento da gestante. Este Código Penal vigente, de 1940, permite o aborto nas situações de gravidez em que há risco de morte para a mulher e em caso de estupro.

Em 2012, o Supremo Tribunal Federal aprovou a terceira situação na qual o aborto não é considerado crime no país: quando o feto é anencéfalo/inviável. Nestas situações de abortamento previstas é necessária a autorização da Justiça e a realização da interrupção da gravidez. Ainda, em caso de estupro comprovado é autorizado o abortamento.

Este é um campo minado, que, como afirma Danielle Ardaillon (1997), surge como situações-limite no cenário público, marcadas polêmicas e divergências. Falar abertamente sobre aborto é enfrentar as políticas de controle sobre o corpo feminino. Esta política ao do-



minar, determinar e disciplinarizar os corpos com úteros impõe a gravidez como realização e, ao contrário, a interrupção como a condenação moral e legal.

É neste terreno de lutas que se dá a produção de conhecimentos históricos sobre as práticas de aborto. É, sem dúvida, uma escrita comprometida com a reflexão nos campos das éticas e das morais em sua díade com as lutas por conquistas de direitos humanos no que diz respeito a autonomia sobre o próprio corpo. Uma história que, no dizer da filósofa Jeanne Marie Gagnebim (2006, p. 57), “consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro”.

Entretanto, os movimentos feministas em prol dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, ao fazer frente a criminalização e a moralização da interrupção da gestação, defendem a livre decisão das mulheres sobre seu próprio corpo; e vão além, lutam pela descriminalização do aborto no Brasil e pela vida das mulheres que decidem pelo procedimento abortivo.

Em 2008, a antropóloga Debora Diniz (2008) publicou o livro “Aborto e saúde pública: 20 anos de pesquisas no Brasil” que sistematiza duas décadas de publicações sobre o tema do aborto no Brasil. A autora objetivava

“por um lado, fortalecer a agenda nacional de pesquisas sobre aborto, organizando o conhecimento disperso, e, por outro, aproximar o debate político da produção acadêmica brasileira.” (DINIZ, 2008, p.5.). Por meio desta pesquisa, a autora recuperou “2.135 fontes em Língua Portuguesa, publicadas por autores, periódicos e editoras nacionais ou estrangeiros.” (DINIZ, 2008, p. 8). E realizou estudo de 398 fontes que apresentavam pesquisas empíricas sobre aborto.

Este importante levantamento demonstra, como conclui a antropóloga Debora Diniz (2008), a relevância do tema aborto nas pesquisas realizadas no Brasil a partir da década de 1980, sendo “um forte indício da importância do tema para a saúde pública no País. Grande parte das publicações é de ensaios, artigos de opinião e peças argumentativas. (...) Os estudos com evidências são quase todos relativos ao campo da Saúde Pública.” (DINIZ, 2008, p. 7).

“O aborto é uma questão de saúde pública.”, afirma DINIZ (2008, p. 7), para esta estudiosa, a solidez deste entendimento implica em “enfrentar com seriedade esse fenômeno significa entendê-lo como uma questão de cuidados em saúde e direitos humanos, e não como um ato de infração moral de mulheres levianas.” (DINIZ, 2008, p. 7).

Com fontes de dados das interações por abortamento no Serviço de Informações Hospitalares do Sistema Único de Saúde estima-se que foram 1.054.242 abortos induzidos em 2005. A Pesquisa Nacional do Aborto (PNA) realizada em 2010 mostra que uma em cada cinco mulheres, com quarenta anos de idade, havia realizado ao menos um aborto, utilizando como método abortivo o Citotec. Já as mulheres com idade superior a quarenta anos afirmaram que recorram às clínicas clandestinas.

Entretanto, há estimativas alarmantes sobre o número de aborto ilegais que vem à tona quase sempre quando há óbitos de mulheres em função de terem realizado aborto em clínicas clandestinas ou quando mulheres vítimas de estupro lutam por autorização para realização do procedimento autorizado pela Justiça Brasileira em Hospitais credenciados.

Apesar dos altos índices de abortamento, amplamente denunciado pelos movimentos feministas, e da urgência da efetivação dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, propalados pelo movimento feminista dos anos 1990 por meio do slogan “Nosso Corpo nos Pertence”, da revolução dos contraceptivos orais nos anos 1960, com autorização e desautorização quanto aos cuidados reprodutivos, “a concepção passou a ser discutida como uma questão de biomédica

e de política pública ligada ao planejamento familiar, enquanto o aborto permaneceu inscrito nos registros da criminalidade e da moral religiosa.” (DINIZ, 2012, p. 315).

Conquanto a recorrência da prática do aborto, as discussões sobre aborto no Brasil surgiram dentro do movimento feminista em meio às resistências à ditadura civil-militar. Neste contexto brasileiro, segundo Leila Barsted (1992, p. 107), “tanto as questões do feminismo, quanto a questão específica do aborto eram, ainda, temas considerados transplantados de outros contextos sociais.”, especificamente das sociedades capitalistas modernas e desenvolvidas do hemisfério norte, onde o feminismo tinha o direito ao aborto como “reconhecimento do direito à autonomia individual e como contestação ao poder do Estado em legislar sobre questões da intimidade do indivíduo.” (BARSTED 1992, p. 107)

Para Leila Barsted (1992), é de forma tímida que a questão do aborto, enquanto tema político, surgem publicamente no Brasil dentro da agenda política do feminismo. Nos anos 1970, em que pesem “as contradições do movimento na definição de uma identidade” (BARSTED, 1992, p. 110) o Centro da Mulher Brasileira, em 1978, e “lançou um manifesto reivindicando espaço para os temas-tabu, dentre eles as questões da sexualidade e do aborto.” (BARSTED, 1992, p. 110)

Apesar desta reivindicação, para Joana Maria Pedro (2003, p. 254), “no Brasil, contudo, o movimento feminista não teve participação direta na liberação dos contraceptivos para o uso. A ditadura militar, iniciada em 1964, impediu qualquer manifestação popular, assim como reuniões, associações, debates”. Entretanto, segundo Pedro, jornais e revistas noticiaram e divulgaram o contraceptivo ENOVID, pílula anticoncepcional cujo comércio teve início no Brasil em 1962, após ter sido aprovado em 1960 Estados Unidos pelo FDA — Food and Drug Administration, atrelado à alarmes sobre superpopulação na América Latina. (PEDRO, 2003)

Nos anos 1980, com a democratização política do Brasil, o Movimento Feminista, assumi publicamente a questão do aborto. Sendo objeto de estudos, publicações e mobilizações das organizações feministas. No início dos anos 1990 “dentre as ações do movimento de mulheres pelo direito ao aborto destacam-se as pressões sobre as diversas câmaras municipais, em particular nas capitais dos estados, para fazer incluir, nas leis orgânicas dos municípios, o direito ao atendimento nos serviços públicos de saúde, nos casos de aborto previstos em lei.” (BARS-TED, 1992, p. 125).

Diante de histórias sobre a prática do aborto, atualmente, contadas e registradas em documentários como a

produção “O Fim do Silêncio” (2008), dirigido por Thereza Jessouroun, criase fissuras no mutismo em torno da prática. No Documentário “O Fim do Silêncio”, publicação da Editora Fiocruz, ao longo de cinquenta e dois minutos mulheres, de diferentes idades e moradoras de diversos estados brasileiros contam como, quando e por que decidiram interromper a gravidez. São palavras, quase que confessadas à câmera e a pesquisadora/produtora do documentário. São palavras que desvelam cortinas de silêncio sobre o corpo da mulher; são palavras de coragem de verdades de mulheres que apesar dos estigmas decidiram falar, contar, narrar e questionar os controles sobre o corpo feminino.

Ousaram negar-se enquanto corpo reprodutor, ação tida como pecado e subversão aos olhos da moral religiosa; crime aos olhos cegos do Código Penal Brasileiro, e de enfrentamento para os movimentos feministas em prol das descriminalização do aborto.

Para Leila Barsted (1992, p. 104), o direito ao aborto “se constitui na expressão mais radical da liberdade do cidadão perante o Estado.” Apesar do “manto de silêncio e tabu”, na Marcha Mundial das Mulheres, em 2013, cartazes afirmavam: “Eu aborto, tu abortas, somos todas Clandestinas”, em clara postura de contestação aos silêncios em torno do aborto e ruptu-

ra com a moral que pedagogiza a vergonha, o medo, a culpa, o silêncio e a morte para as mulheres que decidem sobre seu corpo na contramão das ingerências do Código Penal Brasileiro e da moral vigentes.

Ademais, no 5º Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenh, realizado no ano de 1999, em Juan Dolio, na República Dominicana instituiu-se o 28 de setembro como dia Latino-Americano e Caribenh pela Descriminalização do Aborto. Somente em dois países latino-americanos e caribenhos: Cuba e Uruguai, o aborto foi legalizado. Ainda, a Cidade do México legalizou o aborto em 2007, mas no restante do México, o aborto é crime.

Para Debora Diniz, “O tema do aborto se cruza com o com o do planejamento reprodutivo, mas principalmente com ideais sociais sobre a maternidade e o feminino. Mas, diferentemente de outras mudanças no campo reprodutivo, como as tecnologias reprodutivas ou a pílula do dia seguinte, o aborto se mantém escondido sob um manto de silêncio e tabu” (DINIZ, 2012, p. 323).

Os estudos e as lutas dos movimentos feministas sobre aborto no Brasil são fissuras no “pesado silêncio sobre o corpo da mulher” (PERROT, 2003, p. 18). São escritas que evidenciam as experiências de mulheres. Mostram como se deu e se dão os

rasgos nos corpos femininos frente à biopolítica patriarcal. Enfrentam como foi e tem sido as lutas incessantes pelo domínio do próprio corpo e pelas vidas das mulheres, que não se querem nem pecadoras, nem criminosas, nem clandestinas nem mortas no Brasil; se querem vivas e donas de si.

Paula Faustino Sampaio

Referências e sugestões de leitura

ARDAILLON, Danielle. Cidadania de corpo inteiro: discursos sobre o aborto em número e gênero. São Paulo, 1997. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo.

BASTED, Leila. Legalização e descriminalização do aborto no Brasil: 10 anos de luta feminista. *Revista Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, v.0, n.2, p. 104-130, 1992.

DINIZ, Debora. Aborto e Saúde Pública no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 9, p. 1992-1993, set. 2007.

_____. Três Gerações de Mulheres. In: PINSKY, Carla Bassanezi.; PEDRO, Joana Maria. (Orgs.) *Nova História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2012. p.331-332.

GAGNEBIN, Jean Marie. Lembrar, escrever, esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006.

PEDRO, Joana Maria (Org.) *Práticas proibidas: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX*. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

_____. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, p. 239-260 – 2003.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. In: MATOS, Maria Izilda Santos de.; SOIHET, Rachel. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p.13-41.

PITANGUY, Jacqueline. O Movimento Nacional e Internacional de Saúde e Direitos Reprodutivos In: GIFFIN, Karen (Org.) *Questões da saúde reprodutiva*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.



Acoso sexual (en el trabajo)

Inicialmente la lucha contra el acoso sexual laboral se configuraba de manera casi exclusiva como una conculcación de la dignidad humana. Se entiende la misma como el marco en el que se desarrollan el resto de derechos fundamentales entre los que destacan el derecho a la intimidad, la integridad física, la integridad psíquica, la igualdad y la libertad. Dicho planteamiento inicial ha sido completado hasta encuadrarse claramente en el ámbito de la discriminación por razón de sexo, en el ámbito de las violencias contra las mujeres como vulneración de los derechos humanos. Ello es importante porque cuando se habla de violencia de género no siempre se relacionan con la discriminación por razón de sexo como medio generador-sustentador. Ni tampoco se establece una relación directa con lo que es una escandalosa vulneración de los derechos humanos. Por tanto, en demasiadas ocasiones, se las recluyen en departamentos estancos, que lo que provocan es el enquistamiento de las mismas al no emprenderse las necesarias intervenciones correctoras de carácter integral. Esta evolución a la que me refiero no es casual, ya que anda pareja al hecho de ponerle nombre, así como a su visibilización como grave

problema social mundial por parte del movimiento feminista y sindical.

Desde el momento en el que las feministas de la Universidad de Cornell en EEUU llamaron, allá por los setenta, a esta violencia sexual harassment (1), hasta la actualidad se han elaborado gran número de instrumentos jurídicos, además del protomarco anterior; que han ido conformando su concepto, así como su necesaria prevención.

En el caso español la configuración del acoso sexual laboral ha ido evolucionando desde sus inicios en el período franquista hasta la actualidad. Su configuración inicial estaba atravesada de la moral imperante de la época. Es decir, tanto en la denominaciones empleadas como en las descripciones de las mismas (enfatiizándose claramente la resistencia ante tales conductas) se observa como el bien jurídico protegido fundamental no era la libertad⁷ sexual sino más bien la moral imperante, la honestidad y la decencia. Esto llevó a una cosificación ideológica del cuerpo de las mujeres mediante la cual se convierten en las garantes culturales, las portadoras de valores superiores, pero no en las sujetas afectadas en primera instancia por tales deleznable conductas. Conforme ha ido avanzando la democracia y se ha ido incorporando a la misma una perspectiva feminista y, por ende, de derechos humanos, tales circunstancias se han ido corrigiendo. El acoso sexual es un ilícito cuyas notas



características fundamentales son que ataca de manera directa al principio de igualdad entre mujeres y hombres. Es además discriminatorio por razón de sexo Art. 14 C.E (2); pero también es un ilícito de carácter pluriofensivo, ya que afecta a otros bienes jurídicos protegidos como la integridad física o moral (Art. 15CE), la intimidad personal (Art. 18CE), la libertad sexual, el derecho a la salud y la seguridad (Art. 43CE) y el derecho al trabajo (Art. 35CE).

Recientemente en el estado español se ha realizado un paso más en el camino de la prevención del acoso sexual laboral mediante la aprobación de la Ley Orgánica para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres de 2007 (LOIEMH) (3). Una ley que tiene como objetivo fundamental hacer real la igualdad de género en todos los ámbitos que conforman la sociedad española. Desde dicho marco la LOIEMH se ha convertido en el referente fundamental para la caracterización del acoso sexual (en el trabajo) en el Estado español. Se define en el Art. 7.1 sin perjuicio de lo establecido en el Código Penal, a los efectos de esta Ley constituye acoso sexual cualquier comportamiento, verbal o físico, de naturaleza sexual que tenga el propósito o produzca el efecto de atentar contra la dignidad de una persona, en particular cuando se crea un entorno intimidatorio, degradante u ofensivo. En dicho

artículo también se ha procedido a incluir el acoso como chantaje sexual, el condicionamiento de un derecho o de una expectativa de derecho a la aceptación de una situación constitutiva de acoso sexual o de acoso por razón de sexo se considerará también acto de discriminación por razón de sexo (Art. 7.4). A su vez, se ha señalado que el mismo es discriminatorio por razón de sexo (Art. 7.3). Reforzándose de manera fehaciente la defensa ante el acoso sexual en el trabajo mediante el Art. 9 LOIEMH relativo a la indemnidad frente a represalias.

Además en relación directa con todo lo indicado hasta ahora, se ha de hacer mención a la Recomendación 92/131/CEE de la Comisión, de 27 de noviembre de 1991, relativa a la protección de la dignidad de la mujer y del hombre en el trabajo con su anexo relativo al Código práctico encaminado a combatir el acoso sexual en el trabajo(4) el mismo señala que está claro que para millones de mujeres de la Comunidad Europea, el acoso sexual es una parte desagradable e inevitable de su vida laboral. Además existen una serie de grupos que se ven especialmente afectados por el acoso sexual en el trabajo: las mujeres divorciadas o separadas, las mujeres jóvenes y las que se incorporan por primera vez al mercado de trabajo, las que tienen contratos laborales precarios o irregulares, las mujeres que desempeñan trabajos no

tradicionales, las mujeres incapacitadas físicamente, las lesbianas y las mujeres de minorías raciales corren un riesgo desproporcionado. Los homosexuales y los hombres jóvenes también son vulnerables al acoso. Con relación a tales grupos se observa que el mismo se ejerce contra personas que en el imaginario social no tienen poder, básicamente las mujeres en general, así como se agrava en los casos que las mujeres están “solas”, entendiendo por mujeres “solas” a aquellas que no tienen un hombre protector al lado. También se agrava en el caso de las mujeres que entran en el mercado laboral o están en sectores muy masculinizados, es decir, se ejerce contra aquellas que rompen la norma, salen de su ámbito privado o aspiran a ejercer una profesión que en el imaginario social no es de mujeres. De nuevo se agrava en el caso de las personas que no siguen la heteronormatividad, o sea, va contra aquellas personas que se permiten el lujo de visibilizar su orientación sexual no heterosexual. También se agrava en el caso de las mujeres diversas funcionalmente o pertenecientes a alguna minoría. En estos casos la mayor exposición a dichas conductas viene dado por la sobreacumulación vulnerable, es decir, al hecho de ser mujeres se suma otra causa más. En cuanto a las mujeres y los hombres jóvenes, la razón es la misma, en mi opinión, ya que no tienen poder. Unas por ser mujeres y jóvenes y otros porque todavía no son hombres com-

pletos en el imaginario social. Por lo cual se puede afirmar que en todos los grupos está presente que son supuestamente víctimas más fáciles, porque van a tener menos mecanismos de defensa. Ello nos permite apreciar claramente cómo las conductas de acoso sexual tienen un fuerte componente de poder mal empleado. Pero no es un poder único, es decir, de un superior, de un mando, sino que es un poder respaldado socialmente a través del sexismo social, el cual se filtra en las empresas, porque quienes las forman también son integrantes de las sociedades.

Finalmente es importante remarcar que el acoso sexual en el trabajo es una cuestión de poder mal entendido según el cual se reduce a la otra mediante la dominación. En dicho proceso de dominación se entremezclan justificaciones vinculadas a las creencias de inferioridad (por tanto, de desvalor) de lo supuestamente femenino respecto a lo supuestamente masculino (con valor o sobrevalor), así como se legitima el control masculino como lo hegemónico y verdadero dentro del orden social impuesto. Además dichas justificaciones en el ámbito laboral (aunque no sólo en el mismo) se entremezclan con justificaciones de carácter clasista en las que, de nuevo, la jerarquía es normalizada como única forma de organización y de entendimiento de las relaciones humanas y, por supuesto, del poder y control.

Además dichas estructuras son generadoras de violencia; porque son injustas, ya que siempre consideran a alguien como no-ser completo. En tal incumplitud están todas las mujeres; pero también todos aquellos hombres que no se incluyen en dicha única supuesta masculinidad hegemónica o que no pertenecen a la clase superior de la jerarquía establecida. A su vez, tales estructuras necesitan de la violencia para poderse imponer, para poder sobrevivir al influjo de los derechos humanos como nueva justificación ideológica contra todo tipo de justificaciones discriminatorias de muchos siglos, de milenios, así como se requiere la violencia también contra la aspiración de alcanzar la ciudadanía plena en todos los ámbitos. También en el ámbito laboral, por qué no.

Ciertamente tales vulneraciones de derechos en el ámbito laboral se presentan tanto para hombres como para mujeres, ya que como comenta Tárraga Poveda (5) todavía hoy no se tiene muy clara la diferencia entre trabajador y siervo. Es decir, entre un hombre libre y otro que no lo es. Pero si la condición de siervo es terrible, a la condición de sierva se le une la condición de sierva sexual, lo cual es central en cuanto al acoso sexual en el trabajo, ya que la misma no tiene libertad al entenderse como un ser inferior e incompleto. Como un objeto al servicio de, como una intrusa que ha osado

transgredir aquello que también definía el refrán, a la mujer en su casa nada le pasa. En definitiva, el acoso sexual en el trabajo es una terrible forma de violencia sexual contra las mujeres por el simple hecho de serlo; pero la misma se ha venido sustentando en el sexismo como manera normalizada de organización y relación humana, por lo que se requieren normas y medidas específicas contra el acoso sexual en el trabajo a todos los niveles políticos; pero también se requiere que la prevención del mismo se vincule con la erradicación de tales visiones jerárquicas y dicotómicas de lo que se supone somos las mujeres y los hombres, de lo que se supone que es un trabajador y una trabajadora, de la eliminación de todo tipo de discriminaciones e injusticias sociales, económicas, culturales, políticas, etc. tanto dentro de la empresa como fuera. En definitiva del respeto a los derechos humanos. En cuanto al mal ejercicio del poder que se está comentando. Añadir que el mismo se presenta tanto en el acoso de intercambio como en el acoso ambiental. Porque el mismo también tiene un componente de abuso de autoridad, de mando, porque para crear ese ambiente intimidatorio, degradado, violento se requiere poder. No siempre el poder ha de ser formal, sino también el mismo puede ser informal, ¿qué mayor poder de carácter estructural, sistemático, simbólico, etc. que el propio orden patriarcal?

Pero entonces, ¿el poder siempre es malo?, considero que no. Porque el poder puede ser ejercido con carácter transformador. De hecho, la evolución que han tenido los derechos humanos desde su primera promulgación, así como la evolución jurídico-judicial del acoso sexual son un ejemplo de empleo del poder para el cambio. Tales planteamientos además han de ir acompañados de políticas de igualdad en todos los ámbitos que conforman nuestras sociedades. La ciudadanía plena se construye en todos, ellos y ellas.

Maria Angeles Bustamante Ruano

Referencias y indicaciones de lectura

ALEMANY GÓMEZ, A., LUC, V., MOZO GONZÁLEZ, C., El acoso sexual en los lugares de trabajo, Instituto de la Mujer- Serie Estudios, nº 70, Madrid, 2001, Pág. 14.

CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1978. BOE número 311 de 29/12/1978, páginas 29313 a 29424 (112 Págs.) English version: <http://www.boe.es/aeboe/consultas/enlaces/documentos/ConstitucionINGLES.pdf>

LEY ORGÁNICA PARA LA IGUALDAD EFECTIVA DE MUJERES Y HOMBRES. BOE número 71 de 23/3/2007, páginas 12611 a 12645 (35 Págs.). English version: http://www.empleo.gob.es/es/igualdad/Documentos/LEY_ORGANICA_3_2007.pdf

RECOMENDACIÓN 92/131/CEE DE LA COMISIÓN, DE 27 DE NOVIEMBRE DE 1991, RELATIVA A LA PROTECCIÓN DE LA DIGNIDAD DE LA MUJER Y DEL HOMBRE EN EL TRABAJO CON SU ANEXO RELATIVO AL CÓDIGO PRÁCTICO ENCAMINADO A COMBATIR EL ACOSO SEXUAL EN EL TRABAJO. http://europa.eu/legislation_summaries/employment_and_social_policy/equality_between_men_and_women/c10917b_es.htm

TÁRRAGA POVEDA, J., "Trabajador o siervo. (O, definitivamente, sobre la vigencia de los derechos fundamentales en la relación de trabajo)", Aranzadi Social num. 16/2003, 200, Pág. 1.



Adultério

Do latim adulteriu, burlar, mentir, trair, engabelar, dar volta, corromper, que viola a fidelidade conjugal; prevaricação, união destoante e relação à margem do Sacramento matrimonial. Diante de uma pluralidade de sentidos, significados e conceitos o adultério e suas práticas desenham e traçam itinerários instigantes sobre a história da intimidade e a condição humana. No tocante as relações matrimoniais, adultério nomeia o/a cônjuge que manteve relações sexuais com um/a terceiro/a fora do casamento, ferindo o contrato de união civil e/ou religiosa. Em quase todas as sociedades, o adultério é considerado uma grave violação dos deveres da conjugalidade, regidos por leis e códigos de união conjugal consentidos nos costumes culturais e aprovados pelo Estado.

O Direito Romano criou a noção de fidelidade conjugal e estabeleceu penalidades nas áreas civil e penal, e o ofendido podia fazer justiça com as próprias mãos, matando a esposa adúltera, pois considerava o adultério crime contra a autoridade do pater-famílias. No período medieval, a igreja cristã fez sacralizar o casamento, dogma que



confinou o erotismo e a sexualidade voltada a reprodução. Na tradição religiosa católica, o adultério era um ataque ao direito masculino sobre o corpo feminino e destruidor do amor conjugal. Era, nos escritos dos Apóstolos, um pecado também do homem: “Eu, porém, vos digo, que qualquer que atentar numa mulher para a cobiçar, já em seu coração cometeu adultério com ela.” (Mateus 5:28). Desde seu início, o cristianismo não admitiu o divórcio nem a infidelidade conjugal. Tomás de Aquino (século XIII) na *Summa Theologica* sustentou que dentre os vícios mais pecaminosos está o adultério, ou fornicação fora do matrimônio: a luxúria era o pior dos pecados. Na lógica tomística, a mulher é a fonte do mal, sedutora e pecadora por excelência, recebendo como castigo as dores da gestação e do parto, e submeter-se ao marido. No Islamismo, a punição para o adultério pode ser o apedrejamento, abandono à própria sorte, mutilação do corpo, escárnio público e até mesmo a morte. Embora o Alcorão defina também o adúltero masculino, recai sobre a mulher o crime de honra. No Judaísmo, a prática do adultério era condenada e vista como uma ameaça à integridade moral do indivíduo e à preservação de Israel como uma “nação sagrada”: “Não cometerás adultério”, e “Não cobiçarás a mulher do próximo.” (Decálogos). Outras religiões têm suas normas e controle, como vemos no filme *A Letra Escarlate*, sociedade

puritana, onde Hester é condenada a viver separada da sociedade por ter cometido o pecado de adultério.

No Brasil quinhentista, como na América espanhola, os discursos sobre a honra feminina advertia as mulheres casadas para esquivarem-se da prática do adultério. Nas páginas de “Constituições primeiras do arcebispado da Bahia alertava-se as mulheres casadas sobre a prevaricação. “É muito grave, e prejudicial à República o crime do adultério contra a fé do matrimônio, e é proibido por Direito canônico, civil e natural, e assim os que o cometem são dignos de exemplar castigo”. De acordo com a legislação portuguesa vigente no Brasil Colônia (1500-1822), pelas Ordenações Filipinas (1603), o adultério era considerado como falta grave para ambos os cônjuges e também motivo de separação perpétua pela norma eclesiástica, e preconizava a morte da mulher adúltera. “E toda mulher, que fizer adultério a seu marido, morra por isso”. No século XVII o padre Manuel Bernardes chamava atenção das mulheres sobre os galanteios masculinos, “nada responda, nem ainda para se mostrar irada” e na ausência prolongada do esposo evitar ir igreja “porque por miséria humana, e instigação diabólica, pode suceder, que indo a buscar indulgências, traga pecados”; e para se distrair, aconselha o padre, “Leiam e meditem exemplos de matronas castas, que antes escolherem

perder a vida, que violar a fé conjugal”. (SILVA, 1984, p. 192-4). No sudeste do Brasil colonial na tentativa de manter a honra feminina intacta era costume das famílias mais abastadas recolher aos conventos da região mulheres consideradas mais “afoitas. Poder-se-ia dizer que na sociedade colonial honra, virtude, honestidade eram preceitos fundamentais para a mulher e que a prática do adultério constituía-se como falta grave e sujeitas as punições severas.

No século XVIII e XIX os discursos moralistas visavam inibir a mulher adúltera. Segundo Vainfas “a lei do adultério o cerne da condenação ao concubinato e, neste sentido, parece mais preocupada com as uniões feitas à margem da autoridade eclesiástica”, ou um pecado diante das leis de Deus e uma ofensa à honra feminina. Por isso [...] as mulheres casadas devem ser fortes, discretas e prudentes: dentro em suas casas, zelosas; fora delas, recatadas; e em todas as ocasiões, exemplares; [...]. (VAINFAS, 1986, p. 41-8).

O Código Civil Napoleônico (1804), vigente em toda a Europa, aplicado também no Brasil, obrigava a mulher casada a residir no domicílio do marido e a prestar-lhe obediência. Conforme este Código, o homem podia solicitar o divórcio sempre que a mulher praticasse adultério, mas a ela cabia a solicitação se o adultério tivesse sido praticado “com escândalo público”. No Brasil imperial as mulheres

estavam permanentemente sobre rigoroso controle diante dos discursos morais inoculados na teia da sociedade colonial, onde a prática do adultério as castigava com severidade. Em algumas regiões do Brasil matava-se em nome da honra: no norte do Brasil, nos seringaais do Amazonas, o adultério feminino custava à vida da mulher. No extremo sul, em Nossa Senhora do Desterro (hoje Florianópolis) era prática de uma parcela da população, através da imprensa, chamar atenção dos maridos modernos diante dos namoricos de suas esposas.

A literatura, por sua vez, produziu imaginários e subjetividades no tocante ao adultério. Lúcio de Mendonça, em 1882, publica o romance “O marido da adúltera”, onde narra os infortúnios do marido traído e a desenvoltura da adúltera nos salões do Brasil imperial. Na Rússia de Tolstói, “Ana Karênina”, não encontra alternativa a não ser o suicídio diante do seu adultério. E diante da moralidade portuguesa do século XIX, Eça de Queirós, em 1875 no romance “O Primo Basílio”, relata o adultério de Luísa consumida moralmente nos seus jogos de prevaricação. No século XX, Raymond Radiguet contempla a sociedade francesa com o romance “Le Diable au corps” onde os personagens para sobreviverem em adultério dependem cada vez mais do alongamento da guerra. No romance medieval “Tristão e Isolda”, para viverem em adultério afrontam

constantemente o rei Marcos e em muitas ocasiões a adultério ocorria dentro dos aposentos da rainha.

A filosofia oitocentista construiu um modelo de mulher casta e sob o jugo de seus maridos, justificando a inferioridade das mulheres na diferença sexual e na sua natureza voltada a procriação, destituindo-as da participação política e da cidadania, portanto, se cometesse adultério, seria falta grave. Estas ideias foram transformadas em verdades científicas no século XIX, com o advento da *privacy* e do controle mais rígido sobre os corpos: a adúltera é comparada a prostituta porque não cumpre seu papel de esposa fiel, honrada, casta, cordata e submissa, valores importantes para afirmação dos estados nações e na preservação dos laços consanguíneos e direito de herança. Segundo Margarita Ramos, “crescia à mulher, através de sua castidade e fidelidade, sustentar a legitimidade do sangue, já que esse era um fator importante para dizer da honorabilidade tanto de seu pai quanto de seu marido. A infidelidade feminina era, portanto, perigosa por duas razões: a primeira seria a desonra do pai ou do marido perante a sociedade e a segunda seria o risco de essa traição trazer para o seio familiar filhos estranhos, ilegítimos.” (RAMOS, 2012). O Código Penal de 1830 catalogou o adultério como crime de segurança do Estado.

Os ideais de nação moderna, civilizada e moralizada, concernentes a filosofia Positivista no Brasil após a proclamação da República, faziam relação entre a honra sexual e a intervenção do Estado; o corpo das mulheres, encerrado ao espaço privado, era alvo de controle médico e aquelas que cometessem adultério atentavam contra sua natureza, desonra para os maridos e a família. A luxúria, pior dos pecados, no século XIX torna-se poderosa doença de caráter venéreo. Nas leis penais de 1890 e 1932, era punido com prisão para a mulher (3 anos), e para o homem quando desviava o sustento da família; já o Código Civil de 1916 reafirma a subordinação da mulher e representa os desejos da sociedade da época e dos juristas no controle da sexualidade e do possível comportamento desviante das mulheres. Os juristas julgavam os casos de conflitos sexuais privados na defesa da honra sexual, cujos ideais de civilidade e modernidade acompanham os preceitos de honra da família, porquanto, às mulheres cobravam-se prescrições de gênero dentro da filosofia positivista. (CAUFIELD, 2000). Já no Código Penal de 1940, o adultério continuava a figurar entre os crimes contra o casamento, mas a pena de detenção foi equiparada para homens e mulheres.

Até meados do século XX, a sociedade brasileira imputava somente a

mulher o crime de adultério, e considerava natural que o homem cometesse traição; a elas se atribuía o adjetivo de adúltera. A conduta caracterizadora do adultério permaneceu até 2002, com a mudança do Código Civil, dado que o casamento para o ordenamento jurídico brasileiro tem como característica, por herança cristã, a monogamia. O adultério configurava dano social “um dos principais motivos causadores do desquite visto como destruidor de famílias” e pelo artigo 240 do Código Penal de 1940, era considerado crime; revogado, deixou de permanecer na órbita penal, por entendimento na jurisprudência que não configura dano social. O adultério sempre foi tratado com cuidado especial pelos juristas, motivo de calorosos debates e discursos, e pauta em todas as legislações de ordenamento civil e penal no Brasil. Em todos os casos, com intuito de controle dos corpos e da sexualidade das mulheres, o adultério foi alvo da preocupação de juristas com a manutenção do monopólio conjugal pelos homens, da honra familiar, e por considerado motivo central dos pedidos de separação conjugal. Em palavras finais, o adultério motivou, e ainda motiva, crimes de honra masculina, dadas as estruturas hierárquicas de gênero ainda presentes na sociedade e na cultura.

*Antônio Emilio Morga
Marlene de Fáveri*

Referências e sugestões de leitura

VAINFAS, Ronaldo(org.). História e Sexualidade no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

RAMOS, Margarita Danielle. Reflexões sobre o processo histórico-discursivo do uso da legítima defesa da honra no Brasil e a construção das mulheres. Revista Estudos Feministas, vol.20, n. 1. Florianópolis, Jan./Apr. 2012.

CAULFIELD, Sueann. Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas, SP: Unicamp, 2000.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sistema de casamento no Brasil colonial. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

DIBIE, Pascal. O quarto de dormir: um estudo etnológico. Tradução Paulo Azevedo Neves da Silva. Rio de Janeiro: Globo, 1988.

LIMA, Lana Lage da Gama (org.). Mulheres, adúlteros e padres. Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1987.



AIDS

AIDS é o acrônimo formado pelas iniciais da expressão inglesa Acquired Immune Deficiency Syndrome ou Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (SIDA na versão luso-espanhola), usado pela primeira vez em 1982 para designar uma nova “doença” constatada no início daquela década. O uso do acrônimo deve-se a descoberta de que AIDS é uma síndrome que ataca o sistema imunológico do paciente, decorrente do vírus HIV que pode ser adquirido no uso de seringas com sangue contaminado, transfusão de sangue (contaminado) e através de relações sexuais desprotegidas. Conforme Susan

Sontag (2007, p. 90), “estritamente falando, o termo AIDS - síndrome da imunodeficiência adquirida- não designa uma doença, e sim um estado clínico, que tem como consequência todo um espectro de doenças.”

O sistema imunológico é responsável pelas defesas do corpo contra outros organismos e sua debilidade deixa o paciente exposto a uma série de infecções e contaminações de doenças que podem, inclusive, levar a óbito. Desde 1983, com o isolamento do vírus HIV por médicos americanos e franceses, pesquisas médicas e farmacológicas favoreceram o desenvolvimento de uma série de medicações antirretrovirais que, quando associadas (o chamado “coquetel”), impedem a proliferação do vírus, mas não conseguem eliminá-lo. Portanto, é possível um controle da AIDS, porém sua cura, infelizmente, ainda é uma meta a ser atingida.

Segundo Gabriel Rotello (1998) é bem possível que o vírus HIV já esteja convivendo com a humanidade há muito tempo, mas foi especialmente no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 que se desenvolveu uma ecologia propícia para sua proliferação. Nessa época diagnosticou-se que 41 homens homossexuais em Nova York e Califórnia, nos Estados Unidos, apresentavam uma forma “rara de câncer”, cujas características eram a for-

mação de úlceras na pele, conhecidas como Sarcoma de Kaposi, e que vieram a óbito em menos de 24 meses de tratamento. Em julho de 1981 o jornal New York Times publicava a matéria que ficou conhecida como o primeiro registro sobre a AIDS, intitulada *Rare cancer seen in 41 homosexual* (Câncer raro encontrado em 41 homossexuais). Iniciava-se, assim, uma mórbida associação entre o novo e raro tipo de “câncer” e a homossexualidade, em especial, masculina. Em 1º de maio de 1983 o mesmo jornal publicou uma importante matéria onde noticiava que a AIDS poderia ser causada por um vírus. Ainda que o acrônimo já fosse corrente no vocabulário médico, esse foi o primeiro registro para o grande público, substituindo o uso de outros termos com GRID (Gay Related Immune Deficiency) ou “câncer gay”, onde se evidenciava pejorativamente a incidência da síndrome entre homens homo ou bissexuais.

As comunidades homossexuais nos Estados Unidos (ver LGBT), e também em outras partes do mundo, passaram a sofrer ataques de ordem moral e política, em função do aumento dos casos de pacientes com AIDS naquela primeira metade dos anos 1980. Ainda segundo Sontag (2007), a AIDS passou a ser vista como metáfora da própria homossexualidade, ou seja, associada a ideias como perigo, contágio e, mais grave ainda, combate

e, se fosse possível, sua total eliminação da sociedade. Nos anos em que Ronald Regan esteve à frente da presidência da República nos Estados Unidos (1981-1989) sua base aliada conhecida como “Nova Direita” era formada pela fusão de várias agremiações conservadoras, entre elas um grupo de fundamentalistas religiosos que se intitulavam “Maioria Moral”. Esses grupos combateram a homossexualidade e os direitos adquiridos pelo movimento gay no país, em uma cruzada que transformava os pacientes acometidos pelo HIV em objetos também de outro tipo de ataque, o político-ideológico. Marcelo Secron Bessa afirma que nesse contexto se pode falar em uma epidemia “discursiva”, na qual as comunidades homossexuais se viram sob ataque direto tanto do vírus HIV quanto de discursos conservadores, nos anos conhecidos historicamente como os da “epidemia da AIDS.”

Ao mesmo tempo, no Brasil, em 1983 os jornais noticiavam a morte do Markito, “um dos maiores nomes da alta costura do país. Idade: 31 anos. Causa Mortis: a então quase desconhecida e letal AIDS (...) que vinha atingindo sobretudo homossexuais do sexo masculino, nos Estados Unidos e Europa. A partir daí, essa doença, considerada predominantemente americana e rica, invade com sensacionalismo os meios de comunicação e o cotidiano dos homossexuais brasileiros”. (TREVISAN, 2000, p.429).

Aqui, assim como nos Estados Unidos, os ataques às comunidades homossexuais ganharam força e autoridades públicas em São Paulo exigiam o fechamento de espaços de sociabilidade gay, como bares, saunas, casas de shows na região do Largo do Arouche e cinemas de exibição de filmes pornográficos.

Nos Estados Unidos, os índices de contaminação e óbito evoluíram em uma trajetória ascendente até meados da década de oitenta. Com o número de homossexuais doentes aumentando cada vez mais e lutando para manter os direitos conquistados ao longo dos anos (além de expandir outros, como atendimento hospitalar, medicação e auxílio funeral para as pessoas acometidas pelo vírus), organizações homossexuais americanas passaram a se mobilizar e criar novas redes de organização. Importantes associações como a Gay Men’s Health Crisis, fundada em 1982 por Larry Kramer (dramaturgo, roteirista e ativista gay americano), iniciaram campanhas de auxílio às pessoas com HIV e incentivavam o uso do preservativo de látex, a camisinha (sic), como forma de conter a propagação do vírus, ao mesmo tempo em que reafirmavam direitos, entre eles, a liberdade sexual. A conscientização de líderes dos grupos homossexuais e a busca de práticas sexuais mais saudáveis estimularam o uso do preservativo entre muitos homens que mantinham

relações sexuais com outros homens. Dessa forma, em função de uma ampla mobilização das redes LGBT no país, a partir do ano de 1986 começou a se perceber uma curva decrescente de óbitos entre homossexuais, que evoluiu até o final da década, dando um novo caráter ao termo “Orgulho Gay”. Esse passou a ser associado, naquele momento histórico, à capacidade de mobilização e organização das comunidades homossexuais na contenção da AIDS.

No Brasil, ao final da década de 1980, artistas e intelectuais tornavam pública sua condição de portadores do vírus HIV, dando maior visibilidade à doença e as formas de contágio, desenvolvimento e, naquele momento, às suas letais consequências. A Revista Veja, na edição de 26 de junho de 1989 estampava na capa a foto de Cazuza, cantor e compositor, já bastante debilitado sob a manchete: Uma vítima da AIDS agoniza em praça pública. Cazuza faleceu poucos meses depois, em 1990, aos 32 anos de idade, tornando-se um dos ícones vítimas da AIDS no Brasil.

O crescimento dos casos de AIDS entre heterossexuais no final da década de 1980 e início dos anos 1990 causou preocupação às autoridades médicas e públicas. Um número crescente de mulheres passou a ser diagnosticadas com o vírus, rompendo com a ideia de que aquela era uma doença “gay”, revelando outro lado da

síndrome: os comportamentos de risco. Nesse momento a AIDS já não poderia ser resumida a um determinado grupo de pessoas (homo ou bissexuais) mas sim a comportamentos e hábitos que poderiam ser mais ou menos vulneráveis à infecção. Com tal crescimento, outra situação que desafiava os pesquisadores e autoridades médicas era o crescente número de nascimentos de crianças infectadas pelo HIV, filhas de pais aidéticos ou soropositivos (pessoas infectadas pelo vírus mas que não desenvolveram a AIDS).

Em meados da década de 1990, a ONU, através da UNAids, fomentava a elaboração de políticas públicas e programas estatais para conter a propagação do HIV em nível mundial. Nos Estados Unidos, as principais ações estavam ligadas às organizações sociais de apoio a homossexuais, enquanto no Brasil o Departamento de DST/AIDS do Governo Federal (criado em 1986) ampliava a distribuição gratuita de preservativos de látex e de antirretrovirais na rede pública do Sistema Único de Saúde.

Nos anos seguintes o que se observou foi a ampliação da AIDS em países do continente asiático e africano, onde se concentravam, em 2010, mais de dois terços dos 41 milhões de portadores do vírus HIV no mundo. Estimava-se que aproximadamente 50% dessa população poderia desenvolver a doença.

Ainda que nos últimos anos se observe um grande avanço no desenvolvimento das medicações e tratamentos para soropositivos e acometidos pela AIDS, o Brasil vêm apresentando um aumento progressivo nos casos de infecção, especialmente entre grupos jovens na faixa dos 13 aos 25 anos e a chamada terceira idade (adultos com 60 anos ou mais). Algumas hipóteses procuram compreender esses novos números, que vão na contramão da tendência mundial de queda dos índices de contaminação, da ordem de 20% entre os anos 2000 e 2010 (Cf. UNAids).

Sobre o crescimento de infecção entre a população jovem, uma das explicações é o fato dessa geração não ter vivido os anos da “epidemia”, desconhecendo o lado mais perverso do HIV e suas consequências. Nascidos em meados da década de 1990 em diante, quando a doença já era considerada controlada (mas não extinta) e a medicação distribuída gratuitamente pelo SUS, o que garante melhores condições de vida aos portadores do vírus, a AIDS pode estar sendo encarada como uma doença “comum” ou ainda, de baixa periculosidade.

Quanto a terceira idade, a hipótese aventada se refere ao prolongamento da vida sexual ativa das pessoas nessa faixa etária, em especial pelos novos tratamentos ligados à sexualidade (por exemplo, medicações para ereção

masculina) e a ampliação de serviços e atividades para essa população. Por isso campanhas sobre o uso do preservativo de látex e o prazer sexual depois dos 60 anos de idade vêm sendo incentivadas por autoridades médicas e programas governamentais.

O contato sexual com uma pessoa infectada pelo vírus HIV hoje não significa, necessariamente, contágio ou desenvolvimento da síndrome. Tratamentos disponibilizados pelo SUS, como o Programa de Pós-Exposição (administração de medicações antirretrovirais até 72 horas após o contato, pelo período de 28 dias), tendem a impedir a replicação do vírus. Da mesma forma, seguindo o tratamento, pessoas diagnosticadas como soropositivas podem viver anos com a carga viral indetectável, o que significa que ainda que tenham o vírus, não o estão transmitindo. O que as autoridades médicas alertam é que ainda que essas conquistas científicas estejam dando bons resultados, o uso contínuo da medicação pode trazer problemas colaterais a longo prazo, permanecendo a AIDS como uma “doença” de alta complexidade. Porém é a esperança da descoberta de uma cura que ainda motiva ativistas, cientistas e pacientes a continuarem a lutar. Descoberta que será considerada, certamente, uma das mais importantes da ciência moderna.

Flávio Vilas-Bôas Trovão

Referências e sugestões de leitura

TREVISAN, João Silvério. Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. (3a. ed.) Rio de Janeiro: Record, 2000.

SONTAG, Susan. Doença como metáfora, AIDS e suas metáforas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ROTELLO, Gabriel. Comportamento sexual e AIDS. A cultura gay em transformação. São Paulo: Summus, 1998.

BESSA, Marcelo Secron. Histórias positivas: a literatura (des)construindo a AIDS. Rio de Janeiro: Reccord, 1997.

BLASIUS, Mark e PHELAN, Shane. We are everywhere: a historical sourcebook of gay and lesbian politics. New York: Routledge, 1997.



Alteridade

Definição/Histórico: Alteridade, do latim *alteritas*, significa ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro. A alteridade é um conceito mais restrito do que diversidade e mais extenso do que diferença (ABBAGNANO, 1998, p.34). O conceito assume uma perspectiva multidisciplinar e traduz, dessa forma, a relevância da sua compreensão e amplitude na sua concepção nos campos do conhecimento, bem como a sua reordenação ao longo dos tempos.

No âmbito primordial filosófico, a estrita relação do conceito de alteridade com o mito (Ártemis) revelava a preocupação grega com os limites do universo cultural e político e com o desenvolvimento de uma compreensão

sobre a passagem do mundo situado nas fronteiras da cultura ao mundo social onde os papéis e identidades são claramente definidos. O tratamento à alteridade situava-se na definição dos limites entre civilização e barbárie, com ênfase à identidade social, à mesmidade e à educação para tornar-se um bom cidadão. Nesse sentido, os limites da contribuição da filosofia grega para a concepção da alteridade mostrou-se tendenciada à exclusão do outro que não estava integrado à polis, sugerindo o outro como um não amigo e resultando na ausência do totalmente Outro. Por sua vez, Levinas apresenta uma alternativa para se pensar a questão da alteridade no pensamento filosófico contemporâneo: não mais pensar o Outro a partir da centralidade do eu ou fundada na perspectiva do eu transcendental, mas a partir de uma subjetividade capaz de acolher o outro, ou seja, acolher a idéia do infinito. A ideia do infinito rompe com o caráter totalizador da relação entre o Mesmo e o Outro e do próprio pensamento que procura englobá-los numa unidade totalizadora de sentido. Com o desenvolvimento de outras perspectivas aliadas ao desenvolvimento do conhecimento científico, observou-se o deslocamento da ontologia centrada em uma reflexão a partir da natureza e da visão de uma objetividade diversa, em direção à perspectiva da consciência de si e da subjetividade. Paul Ricoeur (1913-



2005) desenvolveu uma alternativa para pensar a alteridade que chamou de hermenêutica do si-mesmo, em que concebe que o ser no mundo é, antes de tudo, um ser que é, em si-mesmo, um ser com o outro tanto na sua consciência como em suas relações com os outros seres humanos. Em outras palavras, o ser humano é um ser intrinsecamente comunitário e plural, um ser dotado de uma estrutura baseada em três elementos: o da linguagem e o de uma constituição diferenciada pela relação do si-mesmo e da alteridade.

Por sua vez, a perspectiva antropológica “por vezes conhecida como a ciência da alteridade” reconhece a alteridade como um princípio constitutivo da subjetividade, considerando a existência do sujeito como resultado histórico dos encontros originais do eu de cada sujeito com os outros.

A experiência da alteridade no estudo do Homem na sua plenitude e dos fenômenos que o envolvem assume proporções consideráveis no século XIX com o acesso do mundo ocidental a sociedades longínquas e com contato restrito com grupos vizinhos. Com base nos encontros entre as culturas o conhecimento (antropológico) da cultura ocidental passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e o exercício da alteridade leva ao reconhecimento de que essa é apenas uma cultura possível entre tantas outras. Para a antropologia o que caracteriza

“unidade” do homem é sua aptidão para inventar modos de vida e formas de organização social muito diversos. O que seres humanos têm em comum é a capacidade para se diferenciar uns dos outros, para elaborar costumes, línguas, modos de conhecimento, instituições, jogos muito diversos. Nessa direção, a alteridade enquanto uma abordagem antropológica é o fenômeno que promove o reconhecimento, o conhecimento e a compreensão de humanidade plural. A abordagem antropológica provoca a revolução do “olhar”, implicando num descentramento radical, ruptura com a ideia de há um “centro do mundo”. Essa visão reducionista do outro ao ocidentalismo - naturalização como dogma ou a existência de uma essência humana - tem seu contraponto na majoração da alteridade que leva ao dogmatismo da relatividade de culturas heterogêneas justapostas. Ambas redundam em uma identificação integral por meio das seguintes situações: o acesso à compreensão do outro por si e à compreensão de si pelo outro. O outro é uma figura possível de mim, como eu dele.

*Maria Cristina Caminha
de Castilhos França*

Referências e sugestões de leitura

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. DAMATTA, Roberto. Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro, Rocco, 1987.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. 9ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito & Política*. São Paulo: Edusp, 2002.



Amor Cortês

O amor cortês é um discurso amoroso que emergiu da poesia lírica dos trovadores provençais, escrito em língua d'oc (língua vernacular da região do Languedoc, sul da França), entre os séculos XI e XII, e se difundiu por toda a Europa Medieval. O primeiro poeta trovador, Guilherme IX, duque da Aquitânia e conde de Poitiers, legou 11 cansos, das que temos notícias, que misturam escárnio e elementos da lírica amorosa trovadoresca. A obra que se tem de Guilherme foi compilada e organizada por Alfred Jeanroy, em célebre obra, de 1934. Das 11 Cansos, a número 10 é aquela que, na leitura de Jeanroy representa o nascimento da lírica cortês.

O amor cortês é resultado da poesia lírica dos trovadores, dos quais se pode destacar, além de Guilherme IX, Bernard de Ventador e Pierre Cardenal, e no trovadorismo Galego-português a obra de Afonso X, o Sábio. Sendo deste último uma das mais importantes contribuições ao culto mariano, com as suas Cantigas de Santa

Maria, que se constituem em um dos primeiros produtos de uma política cultural de Afonso X. Também considerada a Bíblia estética do século XIII, para José Filgueira Valverde (1985), estas Cantigas são o mais atraente dos mariologios, o mais copioso em língua românica, uma obra que reflete variados aspectos da vida familiar, popular e cortesã. O elogio à Maria, que a poesia mariana faz, não deixa de apresentar a Virgem como uma dama, que precisa ser cortejada.

As Cantigas de Santa Maria datam do final do século XIII, possivelmente escritas entre 1270 e 1282 em galego-português, a língua poética da Península Ibérica. Pertencente à lírica trovadoresca e compreende 427 poemas que narram os milagres da Virgem ou homenageiam seus louvores. Essas Cantigas foram o resultado de uma obra de compilação de fontes orais ou escritas de origens geográficas distintas.

Nas Cantigas de Santa Maria, a dama sans merci compartilha com outros personagens as atenções dos trovadores. Para, além disso, o objetivo é enaltecer Maria e demonstrar que ela é pródiga em recompensar aqueles que nela confiam.

Mas, ainda se pode referir os romances de cavalaria mais importantes escritos em língua não latina, como *Lancelot de Chrétien de Troyes* ou o *Roman de la Rose*, de Guilherme de Lorris.

O amor Cortês é uma forma amorosa complexa que pode ser vista ao mesmo tempo inteiramente dentro e fora do modelo de sociedade do qual ele surgiu. Ao mesmo tempo, ele somente pode ser compreendido no interior das relações sociais e do caldo cultural da Europa da Idade Média Central e do Renascimento do século XII, mas avança contra um terreno altamente rígido do modelo moral cristão que é o casamento. Este que, justamente nesse mesmo momento, emerge como sacramento e como uma das formas de controle utilizadas pela Igreja, sobre a sociedade. Le Goff (2005) diz que o amor cortês faz do terreno do casamento o lugar/espço no qual se trava um debate, uma guerra, uma disputa de forças, que têm como consequência a “revolução” dos costumes e da “própria sensibilidade”.

Trata-se de uma relação amorosa esranha àquele ambiente, mas ao mesmo tempo produto mesmo das suas injunções históricas, da situação singular do feudalismo no Sul da França e do novo contexto urbano e burguês que vivia a Europa cristã. Uma relação que volta o homem-cavaleiro ao seu interior e que o leva a realizar aventuras únicas e irrepetíveis e, sobretudo, a olhar para si mesmo, voltar-se sobre seu sofrimento, seu amor, sua Dama, como o fez Abelardo, o filósofo, ou como mostrava Guilherme nas suas cansos.

O amor cortês teve existência profana e, por isso, autônoma; tratou-se de um amor humano que propunha uma ascese, no sentido de levar o amante a debruçar-se de tal forma sobre si mesmo a ponto de reconstituir seu caráter e construir sua virtuose.

Os trovadores procuraram elaborar uma forma amorosa totalmente purificada de tudo o que possa não ser da natureza do amor. O objetivo foi constituir um amor verdadeiro, fino, bom e puro. O ato carnal tornava o amor conjugal “venal utilitário” (NELLI, 1980, p. 86), mas isso não quer dizer que os trovadores pregavam a completa abstinência sexual, ao contrário. Tratava-se, no caso, de negar o caráter utilitário da relação sexual, razão pela qual facilmente tanto o amor cortês é uma forma de negar o casamento, quanto uma forma de amor adúltero.

O poema amoroso do trovador, ou a Canso, como se chamava, se reporta sempre à exposição dos estados da alma do trovador, este mesmo que se confunde com o próprio sujeito do seu poema, geralmente, um jovem cavaleiro que disputa a Dama com um Grande Senhor. Nesse sentido, forma-se um trio amoroso: o jovem cavaleiro, geralmente representado pela figura do trovador, a grande Dama, mulher de alta linhagem, rica e casada, e o Senhor, suserano que abriga em seu castelo o próprio trovador e sua trupe. Não há dúvida de que no centro do

poema está sempre a Dama, é a devoção a ela o que articula as relações da tríade amorosa.

Eis um dos elementos mais marcantes da retórica cortês do bon amour: o culto a uma mulher ausente e inacessível. Trata-se de uma idealização da mulher amada, ela é possuidora das maiores e mais altas qualidades. São qualidades tão significativamente irreais, que jamais poderiam ser descobertas em uma mulher real. Elas essencializam a Dama, no sentido de colocá-la numa situação ideal, como uma substância que paira transcendentemente, em relação às mulheres com seus corpos empíricos.

Para Nelli (1980, p. 87) “a dama adorada transmite-nos mais facilmente a impressão de que simboliza um ser sobrenatural ou equilibrado ou muito simplesmente a essência feminina consagrada pela morte”. Não se trata, para esse autor, de uma incorporação do culto à virgem, de modo que se pudesse supor ser a virgem a Dama idealizada pelos trovadores. Mas, a mulher não simboliza a Virgem, ou a sabedoria ou mesmo a Igreja Cátara: “ela remete-nos unicamente para a sua própria imagem, transfigurada e sempre pronta, de resto, para recair nas realidades terrenas” (NELLI, 1980, p. 87).

De qualquer modo, as virtudes da Dama refletem imediatamente no poeta/cavaleiro. Pois é por amor a ela que o cavaleiro poderá se mostrar virtu-

oso, respeitando as regras do amor e da cortesia. A alegria do amor, assumida pelo trovador que ama incondicionalmente sua Dama idealizada e superior a tudo o que existe, é a fonte mesma da virtude cavaleiresca, tanto no torneio a lutar e mostrar sua virilidade, quanto a escrever versos. O que intensifica a produção literária dos trovadores é o horizonte da Senhora, é a promessa do amor e é a espera interminável pelo momento de beijá-la. A Dama como fonte de virtude pode ser encontrada em toda a tradição literária do amor cortês. No Tratado de André, o Capelão (2000, p. 98) são as negativas veementes da mulher que levam o homem nobre a revelar mais e mais, através da palavra, os males que esperam aquelas que desdenham o deus do amor. E assim se sucede uma justa dialética entre a Dama e o homem nobre. De modo que cada um, tanto o homem nobre, quanto a Dama, estejam a constituir-se no interior do debate, como indivíduos. A justa entre os amantes, a promessa de amor que a Dama faz ao pretendente, e que nunca se realiza, fortalece o amor e lança o homem em busca da virtude. O amor cortês se revela no tratado de Capelão, com a expectativa da salvação e do enaltecimento da Dama como fonte de virtude.

Bem, sabe-se que tanto nos poemas dos trovadores do sul da França,

quanto nos romances do ciclo arturiano, a Dama é uma mulher de alta linhagem. E ela forma junto ao Senhor, detentor de toda autoridade e riqueza e o trovador, vital como um adolescente, alegre, espirituoso e juvenil, o trio amoroso que marca o amor cortês como o espaço de rebeldia em relação ao casamento cristão.

O trovador se relaciona de modo ambíguo com o Senhor, que pode ser suserano e mecenas e, ao mesmo tempo, inimigo mortal, em função da disputa pela Dama e da quebra do contrato de fidelidade. Concluímos então, que essa forma amorosa cortês é adúltera. Mas, que casamento era esse que os trovadores abominavam e que, por exemplo, Heloisa relutou em aceitar quando Abelardo a ela propôs?

É bem verdade que o amor cortês cantado pelos trovadores se vale do ambiente da sua época a fim de criar os temas das suas canções e, indubitavelmente, o tema da castidade, da negação do ato carnal, no sentido de ser elemento que torna impuro o amor, estava tanto no discurso dos teólogos, quanto na retórica dos trovadores. A época da emergência do lirismo cortês foi um momento de construção de um imaginário intensamente povoado pela virtude da castidade, pelo apelo à virgindade.

Muito se disse sobre o enaltecimento da mulher a partir do século XII, no Ocidente Medieval, mas isso não é

matéria unânime entre os medievalistas. O que se pode ver empiricamente é que, nessa época, a Europa Ocidental assistiu o despertar de uma soma significativa de mulheres que, fosse na literatura ou na realidade vivida, rompiam com os padrões sociais vigentes, como vemos pelo exemplo de Heloisa ou de Hildegarda de Bingen. Entretanto, longe estavam os medievais de suspender o caráter misógino da sua cultura, fora literatura ou do sim diante do altar, o casamento era precedido de uma intrincada negociação.

O amor cortês não se define apenas pela negação ao casamento, nem pela alusão insistente e repetitiva à Dama inalcançável e excedente, ele constitui uma erótica nova e inédita no ocidente e estranha à noção de desejo como falta. É essa forma amorosa cortês, inventado no século XII, que anuncia o amor romântico ocidental.

Na erótica cortês, o amante, via de regra o trovador, vê no sofrimento amoroso um autêntico prazer, tornando o sofrimento, alegria. Trata-se de gozar com o sofrimento, de se ter prazer na humilhação que causa a cega obediência à Dama. A alegria liberta do desejo como falta, pois que ela é fonte de juventude (ROUGEMOND, 2003, p. 164).

Alegria e sofrimento não são sentimentos apartados, ao contrário, no amor cortês, são inseparáveis e complementares. Para os trovadores o

que permite o regozijo, o gozo e a produção literária, é a distância da Dama e a promessa de um dia voltar a vê-la. Assim escrevia Guilherme: “Que Deus me deixe viver ainda,/ Para que eu ponha minhas mãos sob seu mantel!”, fazendo clara alusão apenas à possibilidade de voltar a possuir a Dama.

Na literatura cavaleiresca em geral, o sofrimento se revela na errância pela floresta, num tormento sem fim, na doença e, às vezes, na morte, é exemplo disso tudo o amor de Tristão e Isolda. Esse sentimento produz um estado de alma que gera sofrimento e alegria, e que situa o obstáculo “que é, sobretudo, a interdição do desejo “como um elemento imanente ao amor. “Escreveu Pierre Cardenal: Eu tenho desejo, eu desejo e prefiro desejar sempre”. Ora, o obstáculo é um fator de enobrecimento, de fortalecimento e de eternização do amor, no sentido de um apagamento dos amantes.

O *fin amour* foi um elemento necessário para a distinção do nobre em relação ao burguês: essa categoria de gente que invade o modo de vida medieval. As práticas amorosas cortes serviram numa época de surgimento de novos grupos sociais na Europa ocidental, como elemento singularizador e diferenciador da nobreza cortês. Tratava-se de constituir uma outra “forma de vida” específica para a nobreza, que abrisse um campo de possi-

bilidades de vida, independentemente do que se instituía e consolidava no mundo feudal da Baixa Idade Média. Ela pretendia a afirmação de um estilo de vida nobre diante da desagregação dos ideais cavaleirescos. Bloch mostra tal desagregação através da história de Lanval, um cavaleiro da corte de Arthur. Lanval foi o único cavaleiro da corte de Arthur a não receber nem terra nem mulheres, ele foi esquecido pelo Suserano. Desse modo, ele é contado no contingente daqueles cavaleiros despossuídos em função das novas relações de herança e consangüinidade da Baixa Idade Média. Lanval vaga perdido pelo campo até encontrar com a dama-fada que lhe permite prestígio e riqueza, coisas as quais Arthur não lhe concedeu: “a dama fada promete-lhe eterna fidelidade (em contraste com o esquecimento de Arthur) e, o que é mais importante, tanta riqueza quanto o coração dele desejar” (BLOCH, 1995, p. 209).

Nilton Mullet Pereira
Rejane Barreto Jardim

Referências

- BLOCH, Howard R. Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- CAPELÃO, André. Tratado do amor cortês. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FILGUEIRA VALVERDE, José. Alfonso X El Sábio. Cantigas de Santa Maria. Códice Rico de El Escorial. Madrid: Editorial Castalia, 1985.

LE GOFF, Jacques. A Civilização do Ocidente Medieval. Tradução de José Rivaier de Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

NELLI, René. Os cátaros. Lisboa: Edições 70, 1980

ROUGEMOND, Denis. História do amor no Ocidente. São Paulo: Ediouro, 2003.

Sugestões de leitura

CANTIGUEIROS. Ulletin of the. Cantigueiros de Santa Maria. New York: Medieval and Rainaissance Textsd and Studies. , v. IV, XI, XII.

JEANROY, Alfred. La poésie lyrique des troubadours. Tomo II. Paris: Henri Didier Éditeur, 1934.

METTMANN, Walter (ed.). Cantigas de Santa Maria. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, 4v.

O'CALLAGHAN, Joseph F. El Rey Sábio. El Reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996.

RIQUER, Martin de. Los Trovadores: historia literaria y textos. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 2001.



Anatomia

La construcción científica de la anatomía y fisiología femenina a lo largo de la historia ha tenido un carácter marcadamente androcéntrico. Las ciencias de la salud, al igual que otras ramas del conocimiento, han estado dominadas por una fuerte presencia masculina, mientras que las aportaciones de las mujeres no han sido visibles ni reconocidas.

La ciencia siempre ha estado rodeada de un halo de neutralidad y se ha considerado que cualquier planteamiento basado en supuestos científicos

no podía ser cuestionado. Sin embargo, el mito de la neutralidad de la ciencia está cuestionado y se ha demostrado que es una falacia. El contexto social, cultural y político condicionan la ciencia y la enmarca con los valores imperantes en un momento histórico determinado. Así mismo, los intereses y subjetividades de los actores implicados influyen en el paradigma predominante en la ciencia (MIQUEO, 2001).

De tal manera que la interpretación histórica del cuerpo de la mujer ha mostrado una vez más cómo los discursos imperantes en las ciencias de la salud han tenido como objetivo justificar el destino social de las mujeres, que ha consistido fundamentalmente en la exclusión del ámbito público y su confinamiento en el ámbito privado. Por este motivo, los textos científicos de referencia hasta bien entrado el siglo XX han estado cargados de planteamientos ideológicos tendentes a conceptualizar el cuerpo de las mujeres de manera coherente con el orden social establecido, definido por los hombres, elevando a la categoría de natural lo construido social y culturalmente (LAQUEUR, 1994).

Así mismo estas ciencias han definido un modelo universal, coincidente con el sexo masculino, utilizado como norma de referencia y que ha representado el máximo estado evolutivo de todos los seres vivos. Se ha considerado el cuerpo del hombre como el



más evolucionado de la especie humana, siendo el cuerpo de la mujer menos perfecto e inferior al del hombre (BARRAL, 2001).

Las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombres y mujeres son evidentes y visibles, pero estas diferencias no justifican por sí solas la construcción cultural del sexo y género a lo largo de la historia y que, con ligeras variaciones y escasas excepciones, ha caracterizado a todas las sociedades como patriarcales. Las diferencias más importantes lo son en el campo de la reproducción y preservación de la especie humana. De tal manera que las características sociales que se han atribuido tradicionalmente a hombres y mujeres, derivadas fundamentalmente de esas capacidades reproductivas, han sido consideradas como naturales, propias de la naturaleza de cada sexo. Además de construir culturalmente las diferencias entre hombres y mujeres, las jerarquizan ubicando a las mujeres en un estatus inferior al del hombre, considerando esta jerarquización como algo natural derivado de la diferente naturaleza biológica de hombres y mujeres (VALLS-LLOBET, 2009).

Los procesos anatómicos y fisiológicos específicos de las mujeres han sido considerados como anómalos, pues han representado la desviación del estándar masculino que se ha constituido como el referente universal. Así la menstruación, la gestación,

la menopausia han sufrido un proceso de medicalización, mientras que otros procesos masculinos no los han sufrido. A esto hay que añadir que históricamente algunos de estos procesos han sido considerados como repulsivos y degradantes para las mujeres, por ejemplo la menstruación se ha considerado como algo sucio y desagradable y durante ese periodo las mujeres han sido consideradas impuras y malignas para algunas culturas. La menstruación había que ocultarla y nombrarla de manera eufemística, existiendo toda una variedad de nombres para referirse a ella. En la actualidad, aunque muchos de estos prejuicios se han superado, en el imaginario colectivo existe la creencia de que las mujeres se vuelven más sensibles e irritables durante la menstruación, habiéndose descrito el denominado síndrome premenstrual con la consecuente medicalización del mismo (VALLS-LLOVET, 2009).

Otro proceso fisiológico sobre el que existen bastantes creencias es el de la menopausia, considerada como el final de la vida sexual y reproductiva de las mujeres. Tradicionalmente se ha vivido como una crisis por parte de las mujeres, sobre la base de que su único fin en la sociedad era la reproducción. Este proceso también ha sufrido una excesiva medicalización y, en algunos casos, ha sido bastante perjudicial para la salud de las mujeres.

La pretendida inferioridad de la mujer y su conceptualización como

sexo débil ha tenido su refrendo en una caracterización del carácter de la mujer como emocionalmente inestable, hipersensible y dominada por su biología. El planteamiento que subyace es que los órganos reproductivos y todos los procesos relacionados con la reproducción, especialmente los hormonales, ejercen una decisiva influencia en las mujeres, hasta el punto de que gran parte de su conducta está determinada por los vaivenes hormonales del ciclo menstrual o en su caso de la menopausia o climaterio. En base a esto, las mujeres son poco aptas para ejercer las tareas que se han definido como propias del sexo masculino, y que están relacionadas con el ejercicio y desempeño de tareas en el espacio público (ESTEBAN, 2004).

Pero además de la reproducción biológica, la reproducción social ha sido asignada a las mujeres. Así el cuidado de personas mayores, de personas enfermas, de personas en situación de dependencia, de los hijos e hijas y de la familia en general, ha sido una función asignada a las mujeres con el argumento de que biológicamente están más preparadas para este fin.

El destino social de la mujer ha sido durante muchos años ser esposa y madre y esto ha condicionado también su sexualidad, que debía tener como único objetivo el matrimonio y la reproducción. El estatus de adulta en la mujer ha venido definido por el hecho

de ser madre, considerado como la culminación de su vida. Las mujeres que no podían serlo lo han vivido como una autentica tragedia, sintiéndose culpables por ello. Los cambios sociales han cambiado poco estos esquemas y las mujeres siguen siendo las responsables de la reproducción biológica y social. Se han incorporado al ámbito público pero los hombres no se han corresponsabilizado en la misma medida del ámbito doméstico. La mujer sigue estando obligada a ser una “buena madre” por encima de cualquier otra condición que asuma.

Por otra parte, el control del cuerpo de las mujeres ha sido una constante en todos los periodos históricos hasta la actualidad. Este control ha sido más férreo en todo lo relacionado con la sexualidad y la reproducción y ha sido ejercido por los hombres, utilizando para ello las ciencias, especialmente la medicina, la religión, el derecho, la política, etc. Una de las cuestiones que mejor ejemplifican esto es la legislación referente a la sexualidad y la reproducción, en la que se incluye el aborto, que en la mayoría de los países son objeto de enfrentamientos políticos, religiosos y sociales y que por desgracia ponen en peligro la salud y la vida de muchas mujeres en el mundo (FALCIO, 1999).

En definitiva, la anatomía de las mujeres ha sido utilizada para justificar su exclusión y subordinación en la

sociedad y ha sido el discurso médico imperante el que ha legitimado esta situación. Se ha constituido en la mejor base para asegurar el estatus quo y las relaciones de poder entre hombres y mujeres en las sociedades patriarcales.

Maria Luisa Grande Gascón

Referencias

BARRAL, M^a José. Genes, género y cultura. En: MIQUEO, Consuelo et al (Eds.) Perspectivas de género en salud. Fundamentos científicos y socioprofesionales de diferencias sexuales no previstas. Madrid: Minerva Ediciones, p. 135-162, 2001.

FALCIO, Alda. Feminismo, género y patriarcado. En: LORENA, Fries y FACIO, Alda (Eds.): Género y Derecho. Santiago de Chile: LOM Ediciones, p. 21-60, 1999.

ESTEBAN, Mari Luz. 2004. Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio. Barcelona: Bellaterra.

LAQUEUR, Thomas. La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid: Ediciones Cátedra. Colección Feminismos, 1994.

MIQUEO, Consuelo. Semiología del androcentrismo. Teorías sobre reproducción de Andrés Piquer y François Broussais. En: MIQUEO, Consuelo et al (Eds.) Perspectivas de género en salud. Fundamentos científicos y socioprofesionales de diferencias sexuales no previstas. Madrid: Minerva Ediciones, p. 97-134, 2001.

VALLS-LLOBET, Carme. Mujeres, salud y poder. Madrid: Ediciones Cátedra. Colección Feminismos, 2009.

Indicaciones de lectura

HARDY, Ellen y JIMÉNEZ, Ana Luisa. Masculinidad y género. Revista Cubana de Salud Pública, n.27(2), p.77-88, 2001.

PASTOR, Rosa. Cuerpo y género: representación e imagen corporal. En: BARBERA, Ester y MARTÍNEZ, Isabel. Psicología y género. Madrid: Pearson Educación, 2004.



Androginia

A androginia tem sido retomada desde os anos 1960 no âmbito do conjunto dos movimentos sociais difusos que se convencionou chamar contracultura, caracterizado por uma forte crítica ao modo de vida difundido pela sociedade de consumo. Tais proposições, desenvolvidas, sobretudo, por uma juventude oriunda das camadas médias urbanas estadunidenses e europeias e repercussão em outras partes do globo, focavam, entre outras questões, na ruptura com o modelo hegemônico fundado no patriarcalismo e no sexismo, gerando uma estética unisex, expressa no comprimento dos cabelos, no vestuário ou nos acessórios, e uma sexualidade mais plástica, que comportava uma erótica bissexual. O cantor e compositor britânico David Bowie que, na primeira metade dos anos 1970 criou a personagem Ziggy Stardust, a estadunidense Madonna nos anos 1980/90, dialogam diretamente com a suspensão das diferenças de gênero em suas apresentações. No Brasil, os emblemáticos Ney Matogrosso e Cássia Eller, assim como os integrantes do grupo carioca Dzi Croquettes, construíram performances que remetemos diretamente à suspensão das fronteiras do binarismo de gênero desde os anos



1970. A estética andrógina assumia, então, um caráter político de ruptura com os estereótipos de gênero. Décadas depois, o aparecimento da figura do transgênero no movimento LGBT leva a que estudiosos retomem o tema da convivência dual e pacífica de aspectos do feminino e do masculino em um mesmo ser como experiência individual e/ou proposição política.

A Antiguidade guarda as raízes míticas do andrógino, arquétipo universalmente difundido. N'O Banquete, Platão (1991) coloca na boca de Aristófanes a explicação do surgimento de tal figura. Tal relato encontra-se situado no referido texto na oportunidade das exposições acerca das teorias da alma e, ali, do amor. Trata-se de uma preleção moral sobre as faces do homem, de seus sentimentos e de suas ações, de forma exemplar, que elabora a existência de uma figura que antecederia os estereótipos de gênero, comportando-os a ambos. “Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto

agora nada mais é que um nome posto em desonra. (...) o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra e o que tinha de ambos era da lua” (56-57).

Os pertencentes a esses três gêneros tratavam-se de seres nascidos de predecessores dos deuses. Eram criaturas duplicadas: duas figuras masculinas unidas entre si a partir das espáduas, com dois pares de pernas e dois pares de braços, uma cabeça com duas faces e duas genitálias iguais; duas figuras femininas unidas da mesma maneira; finalmente, o terceiro tratava-se de um ser masculino unido a um ser feminino, dotado de dois pares de braços e dois pares de pernas, uma face masculina e uma face feminina em uma cabeça apenas e as diferentes genitálias. Como andavam rapidamente quando com os quatro membros no chão, assumiam uma forma esférica, lembrando os astros dos quais descendiam.

Aristófanes continua sua exposição a Erixímaco informando-lhe que, assim como os gigantes, filhos dos titãs, quiseram alcançar o céu e destonar os deuses e foram vencidos em batalha, os nascidos dos astros, duplos e orgulhosos de si, também quiseram alcançar esse território proibido. Zeus, o governante dos deuses, teria, então, se decidido por fender esses seres, restando a Apolo a tarefa de lhes fa-

zer olhar as entranhas rasgadas e, em seguida, curar-lhes as feridas, costurando a pele de cada um deles, polindo as pregas da pele e deixando como única marca o umbigo. Os duplos, a partir de então separados, tornados mais fracos “homens e mulheres”, buscariam incessantemente cada qual sua metade. O convívio entre os elementos masculinos e femininos pacificamente, ou ainda, o ideal de unidade e totalidade figura em um único ser, teria seu fim dramaticamente instalado pela decisão divina.

Origem similar, divina, teria Hermafrodito, ser mítico filho de Hermes e Afrodite. O jovem, cuja trajetória é narrada por Ovídio em suas *Metamorfoses*, em suas andanças, torna-se objeto de desejo de uma ninfa, entidade das águas. Não corresponde imediatamente às investidas daquele ser feminino inicialmente, mas, seduzido, banha-se em suas águas. A filha de Oceano enlaça o amado e roga aos deuses permanecer unida a ele. Com sua prece atendida, fundem-se os corpos, surgindo um indivíduo que comporta, para gozo da ninfa e opróbrio do jovem, o masculino e o feminino (Livro IV). Entretanto, se o andrógino se satisfaz com sua dualidade, a Hermafrodito ela pesa, envergonhando-lhe.

Outra origem para o convívio entre o masculino e o feminino está

na cosmogonia hebraica, no Gênese, a narrativa da criação do mundo e dos seres vivos, interpretada de duas maneiras. A primeira diz respeito à própria divindade, uma vez que, tendo criado homem e mulher, o fez à sua semelhança, donde é possível interpretar que o criador traz em si os aspectos de cada um. A segunda refere-se à retirada de Eva do próprio Adão, sujeito que comportaria até então os dois gêneros em si (ELIADE, 1991, 103-108). A tradição abraâmica imputaria a Eva a culpabilidade sobre o advento da expulsão do Éden, uma das razões pelas quais o binarismo de gênero e a desigualdade entre ambos passaria a permeiar as demais interpretações a afastar a possibilidade de compreensão da unidade masculino/feminino na figura do criador.

Nos séculos XVIII e XIX, no Ocidente, o hermafrodita seria a imagem vitoriosa da junção dos seres, haja vista uma cultura que via na diferença motivo para a exclusão e, consequentemente, uma ciência que lhe acompanhava. Estando a diferença entre homens e mulheres centrada na fisiologia e no sexo, o indivíduo que trouxesse em si elementos de ambos encarnaria a figura foucaultiana do monstro. Dessa forma, a ciência seria a responsável por tornar a monstruosidade devidamente adequada à separação fisiológica dos sexos tornada natural, ou seja, cabia reparar tal desvio da natureza.

Se a repercussão dos mitos da antiguidade (grega ou hebraica) se faz sentir fortemente ainda nos primeiros decênios do século XXI, isso se deve em razão da sobreposição discursiva. Os discursos religioso e científico têm sido colocados um sobre o outro sem que qualquer deles tenha sido descartado. A ocorrência do transexual não nos remete ao andrógino, na medida em que não há o convívio pacífico entre o feminino e o masculino “razão da própria existência dos procedimentos de adequação a um e a outro”, mas, a transgeneridade parece ser a ligação possível. Importa ressaltar que, para uma compreensão da multiplicidade que compõe a sociedade contemporânea e a necessidade de convívio entre indivíduos e grupos sociais distintos, o andrógino passa a ser uma imagem essencialmente política, detentora de força primordial para a superação da desigualdade por seu caráter transcendente dos contrários.

Miguel Rodrigues de Sousa Neto

Referências e sugestões de leitura

BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário de mitos literários. Tradução de Carlos Sussekind, Jorge Laclette, Maria Thereza Rezende Costa e Vera Whately. 2 ed. Brasília/Rio de Janeiro: Editora da UnB/José Olympio, 2000.

ELIADE, Mircea. Mefistófeles e o andrógino. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses. Tradução de J. A. A. Serrano. São Paulo: Iluminuras, 1991;
OVÍDIO. Metamorfoses. São Paulo: Madras, 2003.

PLATÃO. Diálogos. Tradução e notas de José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural.

SINGER, June. Androginia: rumo a uma nova teoria da sexualidade. São Paulo: Cultrix, 1990.

TREVISAN, João Silvério. Devassos no paraíso - a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 3 ed. rev. ampl. São Paulo: Record, 2000.



Aprendizaje, infancia y género

No siempre se asocia la infancia al género y, de esta forma, se oculta que los modelos de género son constructos culturales naturalizados que se transmiten desde la niñez, describiendo trayectorias diferentes para niñas y niños. Significar la infancia en relación al binomio sexo-género es el objeto que nos ocupa. Primero se realizan unos breves apuntes sobre los sentidos de la infancia como grupo sujeto de derechos y como etapa educativa. A continuación se describe la categoría género, sus características e impactos en el desarrollo de identidades dicotomizadas, jerarquizadas y excluyentes. Por último se dedica un espacio a la educación, pues es a través de los procesos de enseñanza que se transmiten y se aprenden los géneros, y es a través de dichos procesos que también pueden desaprenderse. En esta perspecti-

va es reto de las sociedades del siglo veintiuno la deconstrucción de los modelos de género que, desde el momento de nacer, prescriben de forma estereotipada la vida de las niñas y de los niños.

Sobre los significados de infancia: En 1989 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención sobre los Derechos de la Infancia. Su contenido son los derechos humanos de las niñas y de los niños menores “de dieciocho años de edad, salvo que, en virtud de la ley que le sea aplicable, haya alcanzado antes la mayoría de edad” (Art.1). La Convención ha de entenderse y aplicarse en base a dos principios que José Vidal Beneito refiere a los derechos humanos: el principio de universalidad dialógica que hace convivir lo idéntico y lo diferente; y el principio de indivisibilidad, pues los derechos humanos —como corpus doctrinal y como práctica jurídico-política— forman un todo único e indivisible al tener como centro de referencia e imputación el ser humano en su especificidad individual, o la humanidad en su expresión más genérica (Vidal-Beneyto, 2006).

Atendiendo a los principios señalados la Convención reconoce la identidad diferencial del grupo de menores que hace referencia a la niña y al niño como sujetos de derechos y, al mismo tiempo, a una etapa evolutiva y educativa, la infancia, período en el

que deberán garantizarse, promoverse y protegerse los derechos de la niñez “sin distinción alguna, independientemente de la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional, étnico o social, la posición económica, los impedimentos físicos, el nacimiento o cualquier otra condición del niño, de sus padres o de sus representantes legales” (Art. 2.1).

Para acotar el significado de infancia, hay que señalar que este concepto es definido en el *Diccionario de la Lengua Española* (2001) como el período de la vida humana desde que se nace hasta la pubertad, pero también refiere al conjunto de los niños de tal edad, así como al primer estado después del nacimiento. Por su parte Lorenzo Luzuriaga, en el *Diccionario de Pedagogía*, significa a la infancia en relación a la educación. Afirma el autor que es el primer grado del desarrollo del ser humano y la edad más apropiada para la educación, pues es la edad plástica por excelencia y, por tanto, la más propicia para la acción educativa (Luzuriaga, 2001). En este sentido la infancia es descubrimiento, aprendizaje y construcción del yo.

Tales acepciones llevan a pensar la infancia no sólo como una etapa educativa, sino también como una condición y un estado, y como una categoría social inventada y construida que ha ido experimentando cambios en sus

significados. De la creación de la infancia como ser y grupo diferente al adulto —superando la concepción de adulto en miniatura—, a la desaparición de la infancia en sociedades postmodernas. De una infancia desprotegida y abandonada, familiar e institucionalmente, a una infancia sujeto de derechos —en ocasiones en exceso idolatrada y en extremo sobreprotegida—. De la infancia dividida en etapas evolutivas cronológicas y claramente diferenciadas en edades —primera infancia, segunda infancia, adolescencia...—, a un diluirse tales compartimentaciones, un acortarse algunas etapas y un prolongarse de otras que lleva a un estado de eterna infancia. De la infancia olvidada, a proyectar en ella exigencias de futuro —a veces con demasiadas presiones y prescripciones—.

Tal evolución se produce en diferentes espacios y momentos temporales, quedando reflejada en diversas normativas que muestran los cambios, así como las resistencias a los mismos de algunos países donde se sigue negando la infancia y no se reconocen sus derechos. Los antecedentes directos de la Convención muestran la evolución en la significación de la infancia, el desarrollo de una mayor sensibilidad hacia la misma, así como los retos aún pendientes.

En 1924 la Liga de las Naciones aprueba la Declaración de Ginebra sobre los Derechos del Niño que es-

tablece el derecho a disponer de medios y asistencia para su crianza y su desarrollo material, moral y espiritual. Esta primera Declaración fue escrita por Eglantyne Jebb, fundadora en el Londres de 1919 de la organización *Save the Children*, primera organización no gubernamental de la infancia creada para ayudar a las niñas y a los niños desplazados y refugiados por la Primera Guerra Mundial.

El año 1948 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprueba la Declaración de Derechos Humanos que hace referencia a la infancia reconociendo que ésta tiene “derecho a cuidados y asistencia especiales” (Art. 25). En 1959 la misma Asamblea aprueba la Declaración de los Derechos del Niño, incorporando derechos como la libertad y la no discriminación, el derecho a un nombre y a una nacionalidad, el derecho a la educación, a la atención de la salud y a una protección especial.

Posteriormente, antes y después de la Convención de 1989, se aprueban normativas internacionales en áreas específicas que incorporan referencias concretas a la protección de la infancia con el objeto de impedir la explotación, el maltrato, la discriminación, y la exclusión de niñas y niños. También se crea un Comité de los Derechos del Niño que supervisa la aplicación de la Convención.

La categoría sexo-género: La infancia va adquiriendo presencia en socie-

dades en cambio, y es en este proceso dinámico que se reconocen los derechos de las niñas y de los niños como derechos humanos universales e indivisibles, aunque ello no es obstáculo para que diferencias como el origen geográfico y el territorio de vida, la étnia y la cultura, las vivencias de migración, las características físicas y psicológicas, la clase social y el nivel económico de las familias, la formación de madres y padres, entre otras diferencias, comporten vivencias de desigualdad, no de forma aislada, sino en interrelación unas con otras.

Las diferencias señaladas están atravesadas —van acompañadas siempre— por la diferencia sexo que suma y agrava la situación de las mujeres y de los hombres, pues el sexo asociado al género mantiene a las personas sujetas a proyecciones estereotipadas del ser mujer y del ser hombre. Es en este sentido que María Milagros Rivera afirma que la diferencia sexual es una evidencia del cuerpo humano, un hecho configurador de cada vida femenina o masculina, de sus potenciales, de sus facultades, de sus posibilidades de existencia en el mundo y en la historia. Ello es así porque el sexo no sólo funda, sino que la diferencia sexual anunciada al nacer —es niña, es niño— acompaña durante toda la vida el cuerpo que una es y que uno es, marca para siempre la historia de cada ser humano (Rivera, 2005).

La teoría sobre el binomio sexo-género permite explicar estos dos conceptos, describir que la palabra sexo es utilizada para designar los rasgos biológicos, y la palabra género para designar el modelo cultural atribuido a cada sexo. Poner en relación ambos conceptos lleva a comprender que la persona es resultado de biología y del entorno sociocultural donde vive. Como explica Marcela Lagarde esta es una teoría amplia que abarca hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo. Como categoría relacional corresponde al orden sociocultural configurado sobre la base de una sexualidad construida históricamente, de acuerdo a un orden que predetermina y clasifica a los seres humanos en dos grupos: el femenino y el masculino. Las diferencias de género no son biológicas, se van gestando y desarrollando en un proceso histórico social que se construye y se reproduce con la finalidad de naturalizar la identidad sexual y la sexualidad (Lagarde, 1996). Es en el momento de nacer que se activan procesos que van a ir moldeando y doblegando a niñas y a niños de acuerdo al tipo de mujer y de hombre que se considera adecuados en cada sociedad y época concretas.

El entorno sociocultural, reafirmado políticamente, actúa con la intencionalidad de imponer prototipos, es decir, la forma de ser de cada sexo —

el ser de mujeres y el ser de hombres—, determinando cuáles deben ser sus deseos, sus valores y sus comportamientos en función del género femenino o del género masculino adjudicado. Tales modelos de género —aparentemente cambiantes pero manteniendo sus estructuras estereotipadas— condicionan y afectan la vida de mujeres y de hombres que, desde la infancia, se ven sometidos a adoptar personalidades que condicionan y limitan sus identidades libres. A niñas y a niños se les obliga a adoptar las características de un único modelo de género, y se les prohíbe adoptar rasgos y funciones que se consideran no apropiados al sexo biológico que se identifica al nacer, y cuando lo hacen son objeto de sanción. La transgresión del género, en el sentido de mostrar preferencia por rasgos y adoptar comportamientos que son considerados como propios del otro sexo, el transitar por diferentes identidades, e incluso atreverse a definir otras nuevas no marcadas ni controladas a priori, recibe como respuesta el rechazo social, la etiquetación marginadora en base a normas estereotipadas que, como marcas referenciales, aprisionan y encapsulan.

La diversidad de los seres humanos es negada, y las identidades diferenciales son rechazadas cuando se prohíbe que cada niña y cada niño se desarrolle y se muestre como un ser único, abocando a formar parte de un

solo grupo, el grupo mujeres o el grupo hombres. Grupos separados entre sí y definidos homogéneamente, rechazando con ello que hay diferencias entre las personas de un mismo sexo. Victoria Sau señala cuatro características del género, no naturales sino construidas, que abocan a tales vivencias. La primera relativa al hecho señalado anteriormente, relativo a que en la especie humana sólo se diferencian dos géneros que corresponde a dos sexos. La segunda establece que el género es vinculante, es decir, los géneros son simétricos antitéticos dependientes uno del otro. La tercera alude a la jerarquización de los géneros, estableciendo el femenino como el subordinado y el masculino como el dominante. Y la cuarta se refiere a la estructura invariable, en el tiempo y en el espacio de los géneros, pues aunque se produzcan variaciones se mantienen como directrices reguladoras del ser mujer y del ser hombre (Sau, 2000).

Impactos de discriminación de los géneros. Las relaciones que se establecen desde el momento del nacimiento, junto a las expectativas que se anticipan respecto a la niña y al niño no son neutrales. La historia muestra que desde la primera infancia son las niñas las que sufren una mayor negación de los derechos de protección, provisión y participación. Pero además, como se ha indicado, las niñas y los niños que no se ajustan al patrón normativizado

para su sexo —masculino o femenino— son estigmatizados y marginados. La diferencia es castigada con la desprotección y vulneración de derechos humanos. Ello sucede a pesar que la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 establece que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (Art. 1). Tal vulneración de derechos es mostrada en los informes anuales sobre la situación de la infancia en el mundo de organismos internacionales como UNICEF. Los informes constatan que el sexo es diferencia que comporta experiencias de opresión, de violencia, de exclusión, especialmente vividas por las niñas. Nacer mujer continúa siendo diferencia que aboca a vidas más precarizadas, empobrecidas y vulnerables.

El género actúa como detonante de las situaciones diferenciales que viven las mujeres y los hombres en el mundo, reflejo de ello es la educación cuyo derecho es mayormente negado a las niñas. Como señala Katarina Tomasevski no puede existir un derecho sin que existan las obligaciones gubernamentales correspondientes, sin que se definan y pongan en práctica políticas que garanticen una educación asequible, accesible, aceptable y adaptable para todas y todos.

La asequibilidad, supone la obligación de los gobiernos de garantizar el derecho a la educación como dere-

cho civil y político. Ello exige crear las escuelas necesarias y garantizar la educación como derecho social, económico y cultural asegurando la gratuidad y la obligatoriedad. La accesibilidad exige a los gobiernos no negar el acceso de todas las niñas y de todos los niños ; junto a ello crear las condiciones para gozar de una formación no limitada a una etapa de enseñanza obligatoria, sino permanente a lo largo de la vida. La aceptabilidad demanda garantías de calidad para la educación, acompañadas de estándares mínimos de salud y seguridad, y de requisitos de un saber ser y un saber hacer docente lleno de profesionalidad. Por último la adaptabilidad exige que las escuelas se adapten al principio del interés superior de la niña y del niño incluido en la Convención de 1989 (Tomasevski, 2004).

Estos cuatro elementos conformadores del derecho a la educación han de ser ejes de las políticas educativas que deben tener en cuenta los impactos de género de las mismas. Ello es necesario dado que las realidades históricas y del presente muestran como los entornos educativos mantienen estructuras de género que permean los procesos de enseñanza y de aprendizaje activando mecanismos sexistas ya sean éstos explícitos u ocultos. No se puede ignorar, además, que la prescripción de los géneros es beligerantemente coercitiva, obliga a ser de acuerdo

un determinado modelo renunciando a otros posibles.

Aprender en femenino, aprender en masculino: Entre otros documentos, en la *Guía de Coeducación* del Instituto de la Mujer dependiente del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad de España, se diferencian las prácticas que dificultan la igualdad de oportunidades y se establece la coeducación como modelo educativo orientado a la justicia social. La coeducación reconoce la diversidad de género y contempla la escuela como un espacio no neutral en el que se transmiten valores patriarcales, asumidos como tradicionales, que contribuyen a aumentar las diferencias entre mujeres y hombres. Desaprender tales concepciones precisa de una escuela coeducativa cuya finalidad sea la eliminación de estereotipos de género para superar las desigualdades sociales y las jerarquías culturales entre mujeres y hombres (Instituto de la Mujer, 2008). En las sociedades del siglo veintiuno este enfoque pedagógico no ha logrado suplantarse totalmente las concepciones segregadoras y mixtas que reproducen fuertemente los modelos de género a través de prácticas sexistas.

El sexismo, entendido como el conjunto de métodos empleados en el seno de una cultura patriarcal, mantiene las relaciones de dominio del mundo masculino sobre el femenino, el poder de los hombres sobre las mujeres. No

actúa sólo en el ámbito de la educación, sino en todos los ámbitos de la vida y de relación humana reproduciendo el androcentrismo, es decir, el partir y aplicar la creencia que el hombre es y ha de ser la medida de todas las cosas. Tal forma de pensar y actuar se presenta como verdad incuestionable e inamovible. Nacer hombre, y adoptar el género masculino, se establece como virtud, como parámetro de valor supremo, mientras que nacer mujer es un desvalor. Para Eduardo Galeano ello muestra que vivimos una escuela de un mundo al revés. Un mundo dividido entre seres superiores —que ostentan el poder y ordenan— y seres subordinados —que están desposeídos de poder y obedecen—, porque unos nacen para mandar y otras nacen para ser mandadas. Tal situación evidencia relaciones marcadas por el género construido, aunque determinados grupos se obstinan en justificarlas genéticamente (Galeano, 1998).

Los modelos de género se naturalizan, y se enseña que así es, y al hacerlo se establecen dos mundos disociados entre sí. Un mundo inferior, el privado, habitado por las mujeres a las cuáles sólo se les permite cultivar el saber cotidiano y la sensibilidad; mujeres que desde niñas son instruidas para reproducir y acatar el rol de subalternas y el deber de la sumisión. Y un mundo superior, el público, habitado por hombres que sólo pueden cultivar

el saber científico y la razón; hombres instruidos desde niños para producir y para acatar el deber de asumir el poder y la obligación de oprimir. Dos mundos separados que se fuerza a estar alejados uno del otro con la finalidad de determinar el ser y el estar de las mujeres y de los hombres. Dos mundos que se encuentran encerrados en sí mismos, en laberintos erráticos que no permiten su encuentro, abocando siempre a una única salida.

Como nos dice Mercedes Olivera ello es así porque los géneros se reproducen de generación en generación como parte del carácter transcendente de las prescripciones culturales contenidas en diversidad de situaciones de género, entendidas tales situaciones como las formas concretas en que las mujeres viven la condición de subordinadas: en el trabajo que realizan, en sus funciones sociales, en sus conductas, sentimientos, creencias e intereses (Olivera, 2004: 22). De forma complementaria Robert W. Connell considera que las situaciones de género son vividas de forma diferente por los hombres, pues como práctica social el género se refiere a los cuerpos y a lo que éstos hacen, y se origina dentro de estructuras definidas de relaciones sociales de poder, de producción y de deseo que se exige sean controladas por los hombres. Cuando estas situaciones

intentan invertirse o modificarse por otras formas de relación distintas a los modelos de género imperantes se generan dos reacciones: por una parte, problemas para el poder patriarcal que es cuestionado en su legitimidad; por otra parte se muestran otras posibles masculinidades y feminidades (Connell, 2003).

Estos movimientos abren la posibilidad educativa de pensar los géneros y sus impactos desde otras miradas que postulan una diferencia sexual no determinada. En esta perspectiva Judith Butler realiza una crítica a la idea esencialista de que las identidades de género son inmutables y encuentran su arraigo en la naturaleza, en el cuerpo o en una heterosexualidad normativa y obligatoria. Para la autora no hay una sola identidad, la identidad es plural y se puede viajar de una a otra. Pero además pertenecer a un género no implica una sexualidad, no están ligados, pues se puede ser mujer y heterosexual, bisexual, lesbiana o sin sexualidad (Butler, 2007). Adoptar un género es vestirse de una forma determinada, las niñas de rosa y los niños de azul, y si bien al crecer y ser consciente ello, el “yo” puede sentirse bien —si la opción es libre—, también puede generar miedo que sujeta y oprime —ya sea porque es opción impuesta, ya sea por temer la pérdida de un lugar, de una identidad

que da seguridad y angustia al mismo tiempo—. Desde la niñez se adopta un género concreto, y al hacerlo se aprende a actuar a través de los mensajes del entorno, de lo que se prescribe y lo que se prohíbe, de los roles y las funciones que se asumen.

Se aprende a ser mujer y a ser hombre a través de procesos de conformación a las normas de modelos de género que se transmiten. Niñas y niños van doblegándose a moldes estereotipados para encarnar culturalmente lo que se da por determinado biológicamente. Se enseña y se aprende un sistema de género clasista que establece y mantiene polarizaciones entre los dos sexos. Dicho sistema de clases diferencia poderes —quién lo ejerce y quién lo acata—; marca los espacios de presencias y funciones sociales —qué puede hacer cada sexo y dónde—; establece cómo deben ser las relaciones —de dependencia o de autonomía—; y dicta cuáles deben ser los intereses y proyectos de vida —se determina un presente y un futuro separado—. La escuela y la familia, el grupo de amigos y amigas, los medios de comunicación, el barrio, la ciudad o la comunidad donde vive la niña y el niño son entornos de influencia. Educación formal, no formal e informal constituyen vías de enseñanza del género. El lenguaje, los contenidos del currículum, la organización y gestión de las instituciones, los espacios y ambientes de aprendizaje, los juegos,

los libros de texto y otros materiales educativos y de ocio constituyen canales de transmisión y fortalecimiento del binomio sexo-género.

No se nace mujer, no se nace hombre. Se enseña y se aprende. Se enseña a aprender por descubrimiento, ensayando, probando, experimentando. También se enseña a aprender imitando, observando y copiando modelos de referencia, haciendo aquello que se valora como positivo en las demás personas o que se espera sea premiado. Y también se enseña a aprender obedeciendo las normas que el entorno no sólo muestra, sino que inculca y no deja cuestionar ni transgredir, pues la no obediencia es castigada. En cualquier proceso de enseñanza-aprendizaje, sea éste más autónomo o más directivo, lo que se aprende es reforzado de forma positiva o negativa por las personas adultas en relación, pero también por el grupo de iguales, en función de si se ajusta o no a los modelos culturales que se considera adecuados para las niñas y para los niños.

Desaprender, la apertura a otras formas de ser: Si la educación reproduce, también puede contribuir a transformar. Es desde la educación que pueden promoverse procesos para desaprender el género, pero ello exige revisar las concepciones que lo continúan legitimando. Las que mantienen las diferencias en derechos y oportunidades entre los dos sexos en base a justificaciones

biológicas. Las que también perpetúan los modelos opuestos invirtiendo el valor de cada uno, es decir, a partir de valorizar y engrandecer el género femenino y desvalorizar y empequeñecer el género masculino. O las que continúan considerando el género femenino como menor y defienden que la igualdad se consigue cuando mujeres y hombres adoptan los rasgos del género masculino. Tales concepciones muestran variaciones en las formas de pensar y proyectar la categoría sexo-género, pero son ejemplos que también evidencian su permanencia.

Desaprender el género significa no construirlo desde el momento de nacer, no asignar modelos de género que diferencian expectativas, mensajes y actuaciones diferentes respecto a la niña o al niño. Desaprender es no crear contextos de prohibición o de permisión, de facilitación o de inhibición en función de la identidad de género que se quiere forjar. Desaprender es un proceso de deconstrucción que exige focalizar el género como un enfoque y una forma de mirar y de analizar con sentido político y, al mismo tiempo, supone el reconocimiento que el sistema sexo-género es reduccionista cuando es interpretado como una forma de clasificación dual, fija, estática en el espacio y en el tiempo. Desaprender es prestar una atención especial no sólo a los mecanismos y estructuras visibles

que prescriben los modelos de género, sino también al currículum oculto que los mantiene y los fortalece porque actúa en silencio y desde la invisibilidad impune.

Desaprender es quitar los velos de todo lo que permea estereotipadamente las diferentes esferas de vida, de relación y de aprendizaje de niñas y de niños. Es tomar conciencia que los géneros imponen limitaciones al desarrollo personal de niñas y niños, porque niegan el aprendizaje libre en la infancia, y porque crean desigualdades y obligan a vivir ciudadanías de primera y segunda clase, ciudadanías plenas y ciudadanías defectivas. Desaprender es volver a aprender, es tener voluntad política y, como señala Madeleine Arnot avanzar, ya desde la primera infancia, en el desarrollo de una ciudadanía inclusiva que precisa de una educación humanista que se posiciona ante las injusticias globales para acortar la brecha de las desigualdades basadas en la perpetuación de modelos de género (Arnot, 2009).

Isabel Carrilo Flores

Referencias y Indicaciones

ARNOT, Madeleine. Coeducando para una ciudadanía en igualdad. Compromisos con las agendas globales y nacionales. Madrid: Morata, 2009.

BUTLER, Judith. El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós, 2007.

CONNELL, Robert W. Masculinidades. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

GALEANO, Eduardo. Patas arriba. La escuela del mundo al revés. Madrid: Siglo XXI, 1998.

INSTITUTO DE LA MUJER. Guía de coeducación. Documento de Síntesis sobre la Educación para la Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y hombres. Madrid: Ministerio de Igualdad, 2008.

LAGARDE, Marcela. Género y feminismo: desarrollo humano y democracia. Madrid: Horas y Horas, 1996.

LUZURIAGA, Lorenzo. Diccionario de Pedagogía. Buenos Aires: Losada, 2001, 3ª edición.

NACIONES UNIDAS. Declaración universal de derechos humanos. Disponible en <http://www.un.org/es/documents/udhr/> [Fecha de consulta: 20 de octubre de 2013]

OLIVERA, Mercedes (coord.). De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2004.

REAL ACADEMINA ESPAÑOLA. Diccionario de lengua española. Disponible en www.rae.es [Fecha de consulta: 18 de octubre de 2013].

RIVERA, María-Milagros. La diferencia sexual en la historia. Valencia: Universitat de Valencia, 2005.

SAU, Victoria. Diccionario ideológico feminista. Volumen I. Barcelona: Icaria, 2000, 3ª edición.

SAU, Victoria. Diccionario ideológico feminista. Volumen II. Barcelona: Icaria, 2001.

SAVE THE CHILDREN. <http://www.savethechildren.es/> [Fecha de consulta: 10 de junio de 2013]

TOMASEVSKI, Katarina. El asalto a la educación. Barcelona: Intermón Oxfam, 2004.

UNICEF. Convención sobre los Derechos del niño. Disponible en <http://www.unicef.es/infancia/derechos-del-nino/convencion-derechos-nino> [Fecha de consulta: 4 de septiembre de 2013]

UNICEF. Estado mundial de la infancia. Disponible en http://www.unicef.org/spanish/sowc/index_61804.html [Fecha de consulta: 20 de octubre de 2013]

VIDAL- BENEYTO, José (ed.). Derechos Humanos y diversidad cultural. Barcelona: Icaria, 2006.

Aristóteles

A “natureza feminina” talvez o mais poderoso discurso construído, é apresentada desde sempre como uma evidência dada, mas, segundo Françoise Héritier, “não existe instituição social que se baseie exclusivamente na natureza. Todas são um efeito da arte, da invenção dos grupos, nos limites, certamente, do fato biológico e natural.” (HÉRITIER, 1996, p. 282). O equilíbrio do mundo, como o corpo humano, se funda em uma harmonia desses contrários, e todo o excesso em um âmbito anuncia desordem e/ou enfermidade. Relações de poder ou juízos de valor demonstram características apresentadas como naturais, e, portanto, irremediáveis, observáveis no comportamento, como as “qualidades” ou os “defeitos” femininos considerados como marcados sexualmente.

Se recuarmos no tempo à procura da construção inicial do discurso da “natureza feminina”, constataremos que ele foi definido pelos gregos no início da cultura ocidental, pensamento que condicionou nossa cultura, sofrendo várias inflexões até o século XVIII, quando o corpo feminino é destinado unicamente como “apto para a maternidade”, para a reprodução. A normatização da definição médica cruza-se com uma preocupação política do Estado: a do interesse pela



saúde dos seus cidadãos, a necessidade de cidadãos úteis e racionais.

Aristóteles (384 - 322 AC) um dos mais influentes filósofos gregos, após a morte de seu pai Nicômano, médico do rei Amintas, fixou-se em Atenas, onde durante vinte anos ouviu as lições de seu mestre Platão. Em 335 A.C. fundou o Liceu, denominado também de escola peripatética, porque o mestre dava suas aulas passeando com os alunos.

Suas obras de lógica, reunidas sob o nome de *Organon*, fundam a teoria do conhecimento; as obras de filosofia natural aliam uma mistura de observações empíricas e de exigências racionalistas. O tratado *Do Céu* inaugura a cosmografia, assim como *A Metafísica* funda a física numa teologia, numa teoria de Deus como motor do universo. Em *Ética* a Nicômano e *Política*, Aristóteles demonstra a importância da prática em moral, o papel do meio geográfico, econômico e social. Sua obra *Das Partes dos Animais*, é considerada por muitos como o primeiro tratado de anatomia e fisiologias comparadas.

Aristóteles concebe o ser humano como um ser racional, dotado de razão e a sua felicidade consiste em viver de acordo com a razão. Sua importância na filosofia, que atravessa os séculos e chega nos tempos atuais como um dos filósofos mais respeitados, é decorrente das obras citadas acima.

Para Aristóteles, a condição de ser “cidadão” era dada àqueles que tomavam parte na cidade. É dessa participação no culto que se originavam os direitos civis e políticos. Em *Política*, afirma que o desenvolvimento da plenitude humana só tem lugar na cidade: “Aquele que não pode viver em sociedade, ou não necessita de nada para sobreviver, é uma besta ou um deus.” (ARISTÓTELES, 1960, p. 124). Na casa que é a unidade primeira da cidade, e que deve constar de escravos e livres, encontramos três tipos de relações: amo e escravo, marido e mulher e pai e filho.

As relações marido-mulher e pai-filho diferem da relação amo-escravo, porque este por natureza não pertence a si mesmo. Porém, a justificação da autoridade é baseada no princípio de que “o macho é mais apto para a direção do que a fêmea e o velho mais apto do que o jovem”, portanto, a mulher deve ser governada como se governa um cidadão; porém, sem haver alternância no poder, porque a mulher não tem autoridade. Na teoria política de Aristóteles, a natureza define quem manda e quem obedece:

Distinguir mulher e escravo era uma tarefa difícil já que o filho subordinado ao pai tornar-se-ia um adulto. Pergunta-se: qual a diferença entre a ausência de faculdade deliberativa do escravo e a ausência de autoridade na mulher? Para os gregos, e Aristóteles em especial, a inferioridade feminina

se dá em todos os planos “ anatomia, fisiologia, ética. Mas o que dizer do mundo ocidental onde ainda estes discursos são o que de melhor se disse, o que de melhor se pensou sobre o ser humano?

No seu tratado sobre os animais, Aristóteles entrega-se a um longo exame dos corpos femininos. Conhecendo mais de quatrocentas espécies zoológicas, Aristóteles tenta descrevê-las e compará-las servindo-se de duas categorias, a do gênero e a da espécie, genos e eidos. Para todos os seres que não nascem por geração espontânea, quer dizer, da terra úmida ou de substâncias em decomposição, existem fêmeas.

Segundo Aristóteles, há duas maneiras de definir as características dos corpos femininos: a analogia e a inferioridade relativamente aos corpos masculinos. Por um lado, a diferença entre machos e fêmeas é uma relação de correspondência: onde os machos possuem um pênis, as fêmeas apresentam um útero, “que é sempre duplo, do mesmo modo que, nos machos, os testículos são sempre em número de dois” (ARISTÓTELES, 1961, p. 5). Na História dos Animais, a comparação entre masculino e feminino é realizada salientando-se as suas diferenças e a mulher aparece com o corpo mais débil, mais fraco: “A fêmea é menos musculada, tem as articulações menos

pronunciadas; tem também o pêlo mais fino nas espécies que possuem pêlo, e, nas que os não possuem, o que faz as suas vezes. As fêmeas têm igualmente a carne mais mole que os machos, os joelhos mais juntos e as pernas mais finas. Os seus pés são mais pequenos, nos animais que têm pés. Quanto à voz, as fêmeas têm-na sempre mais fraca e mais aguda, em todos os animais dotados de voz, com exceção dos bovinos: nestes, as fêmeas têm a voz mais grave que os machos. As partes que existem naturalmente para a defesa, os cornos, os esporões e todas as outras partes deste tipo pertencem em certos gêneros aos machos, mas não às fêmeas. Em alguns gêneros, estas partes existem em ambos, mas são mais fortes e desenvolvidas nos machos.”(ARISTÓTELES, apud SISSA, 1993, p. 102).

O tamanho do cérebro, a diferença entre homens e mulheres, conceito utilizado durante muito tempo para caracterizar a mulher como um ser inferior intelectualmente, e demonstrar a maior inteligência dos homens, é inaugurado nos textos de Aristóteles sobre As Partes dos Animais: “Entre os animais, é o homem que tem o cérebro maior, proporcionalmente ao seu tamanho, e, nos homens, os machos têm o cérebro mais volumoso que as fêmeas. (...) São os machos que têm o maior número de suturas na cabeça, e

o homem tem mais do que a mulher, sempre pela mesma razão, para que esta zona respire facilmente, sobretudo o cérebro, que é maior.” (ARISTÓTELES, 1957, p. 41).

Comparando a mulher com uma criança, doente por natureza, envelhecendo mais rapidamente porque “tudo o que é pequeno chega mais rapidamente ao seu fim, tanto nas obras de arte como nos organismos naturais”, Aristóteles não cansa de repetir que as fêmeas são mais fracas e mais frias e, por natureza, apresentam uma deformidade natural. Os seios, que são maiores nas mulheres que nos homens não escapam ao olhar observador do filósofo, que, comparando-os com os músculos peitorais do tórax masculino, “carne compacta”, considera-os como intumescências esponjosas, capazes de se encherem de leite, mas moles e rapidamente flácidos.

Assim como Hipócrates, Aristóteles também preocupa-se com o sangue menstrual. É porque a mulher é um ser impuro que ela sofre esta catarse através da menstruação: “Num ser mais fraco deve necessariamente produzir-se um resíduo mais abundante e cuja cocção é menos elaborada”. Este sangue produzido por uma falta de calor, sinal da frieza feminina, constitui a contribuição do animal fêmea para a concepção de uma criança, defende o filósofo no Tratado da Geração dos

Animais. A mãe fornece o material inanimado e passivo que é o sangue menstrual: “Quando o resíduo seminal da menstruação sofreu uma cocção conveniente, o movimento que provém do macho far-lhe-á tomar a forma que lhe corresponde. (...) De maneira que, se o movimento dominar, fará um macho e não uma fêmea, e o produto assemelhar-se-á ao gerador mas não à mãe; se não dominar, toda a potência que lhe falta faltará igualmente no produto.” (ARISTÓTELES, 1961, p. 147).

É na questão da geração que Aristóteles anula o papel da mulher, retira-lhe o trabalho de criadora (é o sêmen que desempenha a função do artista, porque constitui em si, potencialmente, a forma), estabelecendo a menoridade e a inferioridade feminina, assim como uma perversidade que advém de seu sexo. A própria forma côncava da madre criaria um desejo mais violento, explicável pelo princípio natural do horror ao vácuo. Mas, entre todas as fêmeas, a mulher e a jumenta atingem, com este filósofo, o extremo da lubricidade, pois tinham a particularidade de serem as únicas que se entregavam ao coito durante a gravidez.

Enquanto Hipócrates atribui semente quer ao macho quer à fêmea, contribuindo ambos para a formação de um novo ser, em Platão e Aristóteles a mulher é vista como inferior, não tendo um papel relevante na geração:

“Em consequência da sua juventude, da sua velhice ou de qualquer outra causa(...) dá forma a um produto imperfeito, defeituoso, de segunda escollha. (...) Aquele que não se assemelha aos pais é já, em certos aspectos, um monstro (teras): porque, neste caso, a natureza afastou-se, em certa medida, do tipo genérico (genos). O primeiro desvio é exactamente o nascimento de uma fêmea em vez de um macho.”(ARISTÓTELES, 1957, p. 167).

Na sua relação com o homem, tanto em Platão como em Aristóteles, a mulher é vista como um desvio, uma “defeituosidade natural”. “O que é que forçou a que o pensamento que Platão e Aristóteles nos dessem sistematicamente uma imagem, uma concepção negativa da mulher?” pergunta Teresa Joaquim. Estes dois filósofos, segundo ela, recolheram e transformaram a tradição literária, médica e científica em relação à mulher e a sistematizaram em seus sistemas explicativos, caracterizando o homem como o criador da ordem social e a mulher excluída desta ordem. Um é criador da ordem; da lei, a outra está do lado do desejo, da desordem: “É sobre estas clivagens simbólicas que se vai fundar a própria sociedade.” (JOAQUIM, p. 85).

Os discursos sobre a imagem da mulher, sua representação, definiam não somente normas de comportamento, como normas jurídicas e preceitos morais, referendados por cons-

truções textuais como o relato bíblico da criação e a queda do paraíso ou o Tratado da geração dos animais de Aristóteles. Este filósofo, em especial, exercerá uma grande influência que ainda se mantém viva na tradição da teologia e da filosofia escolástica presente na Igreja Católica.

A supremacia masculina foi afirmada baseando-se em textos de investigação científica, para proteger a família e a ordem social. Mesmo autores que repudiam a “imperfeição natural” da mulher e afirmam a igualdade entre os dois sexos, não fogem ao pensamento comum em designar às mulheres um papel de complementaridade: “o destino mais profundo da mulher é ser companheira do homem”, ou “encontra-se completamente sob a determinação da natureza e, por consequência, só esteticamente é livre: num sentido mais profundo, só se torna livre através do homem.” (KIERKEGAARD, 1968, p. 153).

Ana Maria Colling

Referências e sugestões de leitura

ARISTÓTELES. Les parties des animaux. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

_____. Política. São Paulo: Atena, 1960.

_____. De la génération des animaux. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

HÉRITIER, Françoise. Do Poder improvável das mulheres. In: As Mulheres e a História. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

_____. Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia. Barcelona: Ariel, 1996.

JOAQUIM, Teresa. Menina e Moça. A construção social da feminilidade. Lisboa: Fim de Século, 1997.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. O conceito de angústia. Lisboa: Hemus, 1968.

SISSA, Giulia. Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: História das Mulheres no Ocidente. v. 3. Porto: Afrontamento, 1993.

Beauvoir, Simone

Alguns aspectos biográficos de Simone de Beauvoir fazem-se necessários para contextualizar sua obra. Sua infância transcorreu de acordo com os valores morais de sua época. Porém, aos 19 anos, ela já confessava à sua melhor amiga, Zaza, dúvidas sobre qual seria o seu futuro. Em um de seus diários, registrou que seu pai, após perder muito dinheiro com investimentos, declarou com muito pesar a ela e à sua irmã Hélène que nunca se casariam por não possuírem dote. Portanto, teriam que trabalhar e não seriam obrigadas a casar com um marido pertencente à alta sociedade e ter filhos. (ROWLEY, 2006). Ao contrário do que parte da literatura afirma, o trabalho feminino não constituía uma exceção. Situação cada vez mais corrente nos meios rurais e urbanos da primeira metade do século XX, em França, entre 1906 e 1946 as mulheres representaram entre 36 e 38% da população ativa (SOHN, 1991, p.119) No entanto, a condição feminina era vista como uma barreira para o trabalho intelectual. Na contramão dessa tendência, a jovem Simone, de origem burguesa e que estudara em colégio católico, e que assistira ao declínio social de sua família, tornou-se professora de filosofia aos 21 anos ao ser aprovada no *agregation* (concurso público que garantia cargo vitalício de professora no sistema francês de ensi-



no). No processo seletivo de 1929, o primeiro colocado foi Jean Paul Sartre, que ela conhecera ainda nos exames preparatórios para o concurso.

Vinte anos depois, em 1949, com a publicação de *O Segundo Sexo* (*Le deuxième sexe*) (SS), Simone de Beauvoir aparece ao grande público como uma pensadora original. É possível que o livro, produzido no período do pós-guerra, seja o resultado de uma tomada de consciência da própria filosofia sobre a sua condição de mulher em meio a um conflito que provocou mudanças nas relações de gênero. Em todo o continente europeu, mas especialmente em França, o período da Guerra e os anos subsequentes evidenciaram desequilíbrios nas relações de gênero. As punições para as mulheres que foram consideradas colaboradoras do Eixo é um exemplo: muitas que tiveram suas cabeças raspadas em verdadeiras cerimônias públicas. Para outras tantas, envolvidas diretamente no conflito (enfermeiras, militantes da resistência francesa), o fim da guerra significou a tentativa de retorno à normalidade: ao cotidiano feminino nos esperados papéis de esposas, mães ou, no máximo, trabalhadoras associadas a profissões típicas de seu sexo. (QUÉTEL, p.238).

O livro de Beauvoir, que somente em Francês vendeu mais de um milhão e meio de cópias, marcou o pensamento do século XX, influen-

ciando as gerações posteriores, especialmente aquelas vinculadas à intelectualidade feminista. A obra integra o projeto de Beauvoir de um existencialismo impregnado de humanismo e a provocação inicial do livro, “que é uma mulher?” (SS I, 7), expressa uma fina articulação dos conceitos de situação, liberdade, transcendência e justificação normativa com o movimento da autora em compreender a si e às mulheres como possibilidade de superação livre de sua situação existencial na transcendência do discurso filosófico. O modo como a autora começa seu texto, “hesitei muito tempo em escrever um livro sobre a mulher. O tema é irritante, principalmente para as mulheres” (*Idem*), assume o inevitável da filosofia a que se filia: a existência humana é a livre assunção, ou negação, das possibilidades de justificar-se em projetos sempre dinâmicos e intersubjetivos que são o fato mesmo dessa liberdade situada em seu exercício. É o peso ontológico que Beauvoir dá à situação que singulariza seu pensamento. Vejamos como isso sustenta o projeto de *O Segundo Sexo*.

A noção de situação opera, na filosofia do século XX, como uma recusa a toda essência que pretendesse antecipar algum conteúdo ao fato concreto do existir humano. Os escritos de Beauvoir anteriores a 1949 e que versam sobre a moral – *Pirro e Cinéas* (1944) e *Por uma moral da ambiguidade*

(1947) – apresentam a sua reflexão sobre a liberdade de modo que o referencial situacional funciona como exigência de uma justificação normativa para a liberdade. Ao recusar as concepções abstratas e absolutas da liberdade individual, Beauvoir enraíza-a no movimento de transcendência do existente em direção ao seu próprio sentido de existir, quando a confirmação intersubjetiva do mundo justifica ou nega o valor-conteúdo da ação humana individual cuja liberdade valora o mundo. Na valoração pela ação, o indivíduo recusa o nada e o sem sentido que arrebatam sua existência quando confrontada com a finitude e, simultaneamente, encontra-se irremediavelmente situado nas multi-valências de sua existência que precisa ser decidida e assumida, ou negada, como liberdade. Esta “moral existencialista” já seria uma contribuição suficiente da autora para um dos problemas dessa filosofia, aquele que se pergunta sobre a possibilidade de uma liberdade individual que não seja absoluta, mas que continue sendo livre; e de uma existência que não esteja votada, de antemão, ao niilismo ou ao absurdo.

No *SS*, Beauvoir afirma que “todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular... [e] nenhuma mulher pode pretender sem má-fé situar-se além de seu sexo” (*SSI*, 8): assim como não há sentido em tratar-se de um ser humano abstrato, por-

que isso é propriamente o que o ser humano não é, a pergunta inicial “que é uma mulher?” só pode ser colocada de modo autêntico – entenda-se, expressada situacionalmente – por uma mulher que tenha assumido livremente sua situação como um dado: é-se mulher. Esse é, para Beauvoir, um primeiro dado que cumpre considerar, afinal, diferente dos homens (aqui sempre entendidos como os machos do gênero humano), sempre que uma mulher expressa-se tem que declarar-se mulher (*SSI*, 9) e isso porque, a este dado, junta-se outro a partir do qual ele se constitui como singular: se aos homens essa declaração não é uma exigência é porque “o fato de ser um homem não é uma singularidade [...] há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino” (*SSI*, 9-10). Toda a investigação sobre a mulher descreverá o drama dos movimentos de interrogação, reflexão e superação desta situação de estar posta como um indivíduo, se não derivado, relativizado em face de outro indivíduo que se tornou soberano absoluto de seu gênero.

É no drama desta oposição que Beauvoir sustenta a crítica que permeia toda a obra: a alocação do feminino sob a categoria da alteridade. A alteridade do Outro está em seu modo de ser singular como o que não integra o sentido que se afirma como um absoluto; ao mesmo tempo, a alteridade do Outro é um elemento essencial para

que um absoluto possa afirmar-se enquanto tal. Essa dialética Eu-Outro, segundo a autora, remonta à estrutura original da consciência humana, seja no modo como Hegel a descreveu, seja como aparece nas investigações históricas e antropológicas levadas a cabo, por exemplo, por Lévy-Strauss e a partir dele (Cf. *SSI*, 11s), mas a questão é saber como e por que essa polarização está assim estabelecida na realidade humana, engendrando posições relativas de soberania aos homens e de submissão às mulheres? O primeiro volume do *SS*, ao tratar dos *Fatos e mitos* sobre a condição histórica da mulher e mesmo sobre a sua origem conhecida, descreve a dialética dessa relação vivida pelos dois polos no interior de um gênero e que os constitui reciprocamente. Esse movimento constitutivo das identidades vai-se dando na extensão e no significado, emancipador ou de submissão, como as possibilidades abertas pela situação no mundo são vividas pelos homens e pelas mulheres: o complexo biológico-material-psíquico dos indivíduos situa-os como dados em um mundo que também é dado, mas o modo da sua ação revela o direcionamento da sua existência – o seu sentido – para emancipar-se do ou submeter-se ao dado. É nestes termos que Beauvoir concebe a liberdade: os seres humanos são igualmente livres, mas de um modo concreto, não abstrato, porque sempre referidos à sua situação: a liberdade é

concreta. A submissão das mulheres é investigada pela autora como o resultado concreto da ação de homens e mulheres em seu drama existencial que é, simultaneamente, individual e intersubjetivo. É dentro desse marco interpretativo que Beauvoir afirma que o corpo feminino, identificado em sua situação com o seu sexo, submete-a ao macho como realização das finalidades relativas ao prazer e à reprodução (*SSI*, 25-57); mas é igualmente esse corpo, historicamente submetido pelas condições materiais da espécie na pura biologia, que furta-a à superação de sua condição débil, “houvesse a mulher realizado *com* o homem a conquista da Natureza, a espécie humana ter-se-ia, então, afirmado contra os deuses através dos indivíduos de ambos os sexos. Mas a mulher não soube tornar suas as promessas da ferramenta. [...] O que lhe foi nefasto foi o fato de que, não se tornando um companheiro de trabalho para o operário, ela se viu excluída do *mitsein* humano” (*SSI*, 98).

Se o ser humano não é compreendido alheio a sua situação e nela vive concretamente como liberdade, então os marcos biológicos e históricos (materiais ou psíquicos) são constituídos por essa duplicidade do dado e do desejado, ou do *ser* como situação e do ser como *vir-a-ser*, da possibilidade que é, também, situação. Para Beauvoir, a situação humana é circunscrita, simultaneamente, pelo dado e

pela transcendência do dado na ação humana livre, que realiza-se como *médium* entre o dado e a realidade, ela é sentido. Assim, o dado biológico não tem realidade além do seu caráter de dado e o seu sentido [de realidade] depende do assumir do sentido; esse assumir, por sua vez, é livre, e nele a humanidade transcende sua situação, ou sucumbe à sua imanência. É sob essa ótica que Beauvoir analisa os *Mitos* sobre a mulher como racionalizações justificadoras da sua situação. Através deles, os seres humanos, ao invés de superarem a divisão dos sexos como destino natural, narram a irreversibilidade desse destino em que a mulher apenas desenvolve a sua essência feminina. A pergunta feita de início “o que é a mulher?” já denunciava o perigo do problema ser colocado nesta forma: ela orienta-se para uma resposta em que a objetivação da mulher em uma essência feminina parece inevitável, e certamente o faz porque a situação em que Beauvoir pensou e escreveu *O Segundo Sexo* é de suspeição e descrença sobre a suficiência daqueles mitos. Ao finalizar o primeiro volume, Beauvoir diz que não “se deve confundir o mito com a apreensão de uma significação; a significação é imanente ao objeto; ela é revelada à consciência numa experiência viva, ao passo que o mito é uma ideia transcendente que escapa a toda tomada de consciência” (JSI, 301), por isso, perguntar(se) a uma mulher sobre

quem ela é significa separar, de início, o existente mulher da sua ação, única instância em que a sua verdade como um existente pode ser desvelada. Mas significa, também, encobrir que a sujeição da mulher à condição mítica de ser o Outro misterioso que não se deixa penetrar em seus mistérios, porque sua essência é mistério, é a condição da manutenção da posição mítica do homem como soberano Absoluto.

O segundo volume da obra não poderia abrir senão com o mais difundido *slogan* feminista, “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (SS II, 9). O tornar-se mulher é ali proposto por Beauvoir nas experiências vividas por homens e mulheres nas dimensões do indivíduo e da vida social que o efetivam, que o alçam à condição de real. Seja nas instituições formadoras, seja nas diversas possibilidades da vivência presente, mulheres e homens forjam-se em sua identidade individual na relação que a sua liberdade estabelece com a liberdade daqueles com quem convivem. De modo semelhante como ser sexuado é um dado que não está ao alcance das determinações individuais, também a resolução da significação desse ser sexuado em sua singularidade não está determinada antes que o indivíduo assuma a sua situação no sentido de reforçá-la ou de superá-la. Daí a importância que a autora atribui ao trabalho como meio de conquista da autonomia para os seres humanos

e para a mulher em especial. É a sua sujeição econômica mais elementar, às vezes ao nível da sobrevivência, que impedem a mulher de romper com a excessiva preocupação de si que acomete um ser humano em dependência. É pelo trabalho que o gênero humano criou-se e renova-se na independência e autonomia com relação a tudo o que o submete ou mistifica e que infantiliza-o. A conquista do trabalho como produção de autonomia, ainda que não seja suficiente, é condição indispensável para que as mulheres experimentem e exercitem-se em situações de efetivo desafio que as façam romper com o destino que, até então, lhes foi determinado. “Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta” (*SS* II, 449), mas Beauvoir assinala, também, que a libertação no plano econômico não implica de modo imediato “uma situação moral, social e psicológica igual a do homem” (*SS* II, 451) e é no plano deste acréscimo de libertação que o projeto de uma humanidade igualada sexualmente precisa orientar-se. As ambivalências vividas pela “mulher independente” trazem, segundo a autora, como maior risco e efetivo prejuízo, a permanência da mulher numa atitude irresponsável com relação à si como indivíduo e, por isso, incapaz de responsabilizar-se com um projeto humano orientado pela

transcendência. Um último e não menos grave resquício da diferença sexual como inferioridade e debilidade é a incapacidade moral a que a irresponsabilidade, sempre associada ao feminino seja pela autovitimação da mulher, seja pelo desprezo masculino, encarna na mulher. Enquanto o gênero humano for um, marcado pela diferença sexual, e esta aninhada numa relação de dominação mistificadora, é a moralidade como justificação racional e efetivação da liberdade humana que seguirá coexistente.

No campo dos estudos feministas, talvez a mais relevante contribuição de Beauvoir tenha sido transportar o debate sobre as hierarquias entre os sexos – antes centrado na biologia – para a arena da história. É, portanto, através do estudo das sociedades que a filósofa se propôs a compreender o modo como as mulheres foram historicamente associadas à fragilidade e à inferioridade. Para Beauvoir, diferenças biológicas, como a capacidade de gestar e amamentar, foram culturalmente associadas a funções inferiores. Como resultado, as próprias mulheres reconheceriam o universo como obra masculina e não se considerariam responsáveis, porque sua experiência não lhes ensina a ser sujeito. E para sair da condição de objeto, a mulher deveria ultrapassar este dado de inferioridade corporal. (COLLIN, 1991) Se, por um lado, o livro *SS* explicitava a con-

dição feminina como de objeto e não de sujeito, por outro apontava que o ser humano é capaz de modificar a própria natureza. Então porque não seria capaz de mudar a própria realidade histórica? Nessa perspectiva, a libertação da mulher ocorreria principalmente através do trabalho, mas em um mundo no qual o trabalho não seja sinônimo de exploração. Não bastaria mudar as leis, os costumes, as instituições para que mulheres e homens se tornassem iguais. Seria preciso uma mudança individual, uma nova humanidade, que, desde a infância, educasse meninos e meninas com as mesmas possibilidades de futuro. Nota-se, portanto, que a condição de sujeito de sua própria história seria determinada pelo acesso à educação e ao trabalho. Enquanto o homem era educado para ser ativo, Beauvoir concluía que a mulher era educada a ser passiva e aprender a aguardar o amor, a não perder sua feminilidade: “Hoje, graças às conquistas do feminismo, torna-se dia a dia mais normal encorajá-la a estudar, a praticar esporte; mas perdoam-lhe mais que ao menino o fato de malograr; tornam-lhe mais difícil o êxito, exigindo dela outro tipo de realização: querem, pelo menos, que ela seja *também* uma mulher, que não perca sua feminilidade”. (1980, p.23)

Beauvoir pode ser considerada uma intelectual engajada em um ideal libertário que consistia na abolição de

preconceitos e valores que impedissem o pleno desenvolvimento humano. Para ela: “Libertar a mulher é recusar encerrá-la nas relações que mantém com o homem, mas não as negar; ainda que ela se ponha para si, não deixará de existir também para ele: reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá – entretanto – um outro para o outro”. (1980, p. 500)

*Giovana Dalmás
Natália Pietra Méndez*

Referências e sugestões de leitura

BEAUVOIR, Simone. O Segundo Sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. 1, 2 v.

COLLIN, Françoise. Diferença e diferendo. A questão das mulheres na Filosofia. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges; THÉBAUD, Françoise. História das Mulheres no Ocidente. O Século XX. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

ROWLEY, Hazel. Tête-à-Tête. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SOHN, Anne-Marie. Entre duas guerras. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges; THÉBAUD, Françoise. História das Mulheres no Ocidente. O Século XX. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

QUÉTEL, Claude. As mulheres na guerra (1939-1945). São Paulo: Larousse do Brasil, 2009.



Beleza e gênero

Qual a importância da beleza para a mulher? Ela é mesmo fundamental? O ideal de beleza é sempre o mesmo ou varia historicamente? A beleza é opressiva para as mulheres?

Poder e inteligência são considerados, normalmente, atributos eróticos masculinos e beleza e juventude, atributos eróticos femininos. As virtudes femininas tradicionalmente não estão ligadas ao espírito ou à inteligência, mas à beleza do corpo. Segundo o filósofo Immanuel Kant, a mulher poderia chegar a ser inteligente e destacar-se nas artes e ciências, contudo, com isso ela despertaria apenas respeito do homem, mas não mais seu amor e perderia todo o poder que ela pudesse ter sobre o sexo forte. Tal é dito no texto *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* “O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo, enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo” (Kant, 2000, p 49).

Ao dizer que a mulher relaciona-se ao belo, Kant não nega a relevância do seu papel na sociedade, nem a reduz a um papel doméstico. Ela deve frequentar os salões e deixá-los mais leves com sua presença, servindo de contraponto à seriedade dos assuntos masculinos: O belo feminino deve servir como uma pausa ao sublime masculino, pois aqueles que combinam ambos os sentimentos descobrem que a comoção do sublime é mais poderosa

que a do belo, só que, sem se alternar com esta ou ser por ela acompanhada, cansa, e não pode ser desfrutada por muito tempo.

A ciência da beleza: Nancy Etcoff publica em 2000 um livro que se tornou um best seller nos Estados Unidos chamado *Survival of the Prettiest, the Science of Beauty* (1999). O livro contém uma tese trivial e outra polêmica. A trivial é que os homens preferem as mulheres mais bonitas, a inteligência sendo indiferente ou negativa para a escolha de uma parceira. As mulheres, por sua vez, preferiam homens com status, poder ou dinheiro. As garotas mais bonitas da *high school* (ensino médio americano) são aquelas que conseguem *marry up*, casar com homens acima do seu nível social.

Etcoff cita um experimento realizado pelo antropólogo John Marshall Townsend (TOWNSEND & LEVY, 1990). Foram mostrados aos homens três fotos de mulheres e às mulheres três fotos de homens, cada foto representando pessoas de beleza desiguais e a cada pessoa foi atribuída uma profissão de status sócio econômico diverso (garçonete/ garçom, professora/professor e médica/ médico). Foi perguntado aos participantes das pesquisas com quais dessas pessoas eles gostariam de sair, de fazer sexo, namorar e de casar. As mulheres preferiam o homem mais bonito e com mais dinheiro, mas, abaixo desses, médicos

não atraentes recebiam a mesma preferência que professores muito atraentes. No caso do homem, mulheres não atraentes fisicamente nunca eram preferidas, independentemente do seu status social.

Segundo Etcoff essa é uma das experiências que mostra a preferência do homem pela beleza, independente do status socioeconômico e a preferência das mulheres pelo status socioeconômico. Tal fato explicaria porque as executivas de uma grande empresa, segundo a autora, poder-se-iam sentir atraídas pelo seu secretário, *personal trainer* ou servente e teriam dificuldades para lidar com esses sentimentos, enquanto para os homens o status inferior da mulher não se constitui num obstáculo, podendo até mesmo ser um incentivo, já que os homens considerariam, segundo a autora, mulheres que ganham mais do que eles menos atraentes.

Etcoff coloca-se como opositora às feministas, tais como Naomi Wolf, que defendem ser a beleza um produto cultural que mantém a dominância do macho. Iniciando seu livro com uma citação de Aristóteles de porque se deseje a beleza física (“Ninguém que não é cego poderia fazer essa pergunta”), ela faz um elogio da beleza como um poder legítimo da mulher sobre o homem, e, assim como Camiglie Paglia, restitui à beleza uma cidadania no discurso feminino.

A tese polêmica do livro é que a beleza não atende essencialmente a padrões culturais, mas a simetrias da espécie e que as mulheres bonitas seriam preferidas pois seus traços harmônicos indicariam um melhor poder reprodutivo. Analogamente, homens com poder, dinheiro, saber, garantiriam à prole um melhor sustento. Eu chamaria esta tese de evolucionista, a qual fundamenta, na biologia evolucionista, as preferências dos homens por mulheres jovens e bonitas e das mulheres por homens com poder e status. Parece que, como crítica a uma teoria de que tudo era cultural, entramos agora numa era na qual tudo passa a ser biológico. O fundamento biológico, frente a um fundamento cultural, apresenta uma certa dificuldade para qualquer tentativa de mudança de padrão, pois continuaríamos tendo as mesmas preferências dos homens das cavernas, visto que não houve nenhuma mutação significativa desde então. Etcoff não reduz suas afirmações a casais heterossexuais, tentando mostrar que as preferências masculinas pelo belo e femininas pela inteligência permanecem mesmo em casais do mesmo sexo. Assim, em casais homossexuais masculinos, a beleza seria um atributo altamente valorizado no parceiro, enquanto o mesmo não aconteceria com as mulheres homossexuais.

A tese de Etcoff é altamente questionável, pois existiram histórica-

mente vários modelos de beleza femininos. Qual desses corresponderiam ao padrão reprodutivo biológico? Seriam as voluptuosas mulheres de Rubens, as rechonchudas banhistas de Renoir ou as esqueléticas modelos das décadas de 70 ou 80, tais como Twiggy ou Kate Moss? Os padrões de beleza parecem mudar conforme a cultura. Como afirma Peperonoe (PEPENOE, 2003): todas as culturas tiveram seus padrões de beleza. Essa autora examina as mulheres das tribos do Saara. Lá, ao contrário de suas companheiras urbanas e ocidentais, as mulheres almejam corpos fartos e gordos.

Os padrões de beleza feminino se apresentam como variações culturais, que dependem dos valores de uma determinada sociedade. Até onde iríamos para seguir esses padrões?

O corpo mutilado: Ainda que não se possa concordar com a tese evolucionista de Ectoff, as pesquisas por ela apontadas mostram que uma mulher cujos traços estejam de acordo com o considerado belo de uma cultura levaria vantagem na disputa por um parceiro naquela cultura. Poderíamos pensar, então, que as atividades que aumentem a beleza feminina possam ser consideradas como uma forma de superar injustiças naturais? Se as feministas mais radicais das décadas de 70 e 80 consideravam que mesma a maquiagem e o salto alto eram formas de

ceder à imposição do macho, somos hoje um pouco mais permissivas em relação às formas de embelezamento. Devemos questionar, contudo, formas mais radicais de submissão aos padrões de uma cultura. A cirurgia plástica, por exemplo, poderia ser vista como autonomia feminina de moldar seu corpo? Ou ela deve ser vista como uma mutilação para a submissão aos modelos impostos? Seria ela um mecanismo de justiça e autonomia ou uma submissão inaceitável?

Por um lado, podemos considerá-la como uma submissão a padrões impostos. Por outro, podemos vê-la como uma autonomia em relação a nosso próprio corpo, uma liberdade de moldá-lo como queremos, podendo significar uma expansão do nosso poder de escolha. Contudo, podemos objetar que essa escolha não é na verdade uma livre decisão, mas sim uma submissão a padrões que nos fazem desejar ter um tipo de corpo específico. Além disso, a cirurgia plástica não estaria muito longe de uma prática de mutilação corporal. Nós, ocidentais, nos sentimos superiores às nossas companheiras que são mutiladas pela prática de mutilação genital feminina, ou mesmo às mulheres girafas, obrigadas a usar colares que lhes alongam os pescoços, ou às japonesas de outrora, obrigadas à prática de controle do crescimento dos pés. Mas não estaríamos

hoje nos submetendo ao mesmo tipo de prática mutiladora, através da cirurgia plástica, sob pena de sermos excluídas socialmente?

Pensar a cirurgia plástica como autonomia seria possível se a modificação do corpo não seguisse um único modelo. Contudo, nossa sociedade ocidental segue um modelo feminino específico, da mulher esguia, para a qual acúmulos adiposos são considerados atestado de feiura e exclusão social. Um dos modelos deste padrão pós-anos 50 é a boneca Barbie.

Modelo Barbie: A boneca Barbie aparece em 1959 e torna-se o item mais vendido da empresa de brinquedos Mattel. Uma Barbie é vendida a cada 2 segundos, e 95% das garotas americanas têm uma Barbie.

As pesquisadoras Urla e Swedung realizaram uma pesquisa na década de 90 no Laboratório de Antropometria da Universidade de Massachusetts, para estimar as dimensões corporais da Barbie, caso ela tivesse um tamanho real (URLA; SWEDUNG, 2000, p. 414). Elas projetaram as medidas da Barbie para a altura de uma *top model* (1,77 m) e para a altura de uma mulher média americana (1,62 m). No primeiro caso, as medidas de busto, cintura e quadris seriam 89-51-81 cm; no segundo, para a altura da mulher média americana, as medidas seriam 81-43-71 cm, medidas muito difíceis,

senão impossíveis, de atingir. Podemos ter uma ideia da impossibilidade de atingir o ideal Barbie, se compararmos com as medidas médias da mulher americana: 101-86-109.

O corpo idealizado da Barbie incorpora a contradição de uma sociedade que idolatra o corpo magro e propõe, ao mesmo tempo, o excesso de consumo, incluindo o de nutrientes.

O ideal Barbie leva a mais do que simplesmente uma cópia de um modelo, em alguns casos a uma série de cirurgias plásticas, a uma mutilação, para se aproximar deste ideal.

Anti-Barbies: Vemos hoje uma tendência que se opõe ao padrão Barbie. Um dos exemplos mais significativos desta tendência foi a apresentação na mídia de um padrão anti-Barbie através da campanha da marca Dove sobre a beleza real, veiculada entre 2004 e 2007. A campanha, intitulada de “Real Curves”, teve a ousadia de desafiar os padrões tradicionais de beleza, apresentando corpos femininos de vários tipos. Mulheres gordinhas, com mais idade, com celulite, com cabelos brancos, eram apresentadas em outdoors, ocupando o espaço antes reservado apenas às modelos magras e jovens.

Como parte da campanha, foi encomendada uma pesquisa de comportamento, realizada em 10 países com três mil mulheres. Segundo a pesquisa, somente 2% das mulheres pesquisadas se autodefinem como sendo

bonitas, 75% das mulheres definem sua beleza como sendo mediana e 50% entendem que seu peso está acima do ideal.

No movimento de mulheres, o ideal anti-Barbie pode ser visto na recente onda da Marcha das Vadias, na qual as mulheres protestam contra a violência e os padrões impostos. Elas contestam padrões de vestuário considerado “decente” e a ideia de que algum tipo de roupa fora desse padrão estaria induzindo ao estupro ou violência; padrões de comportamento sexual, segundo o qual uma mulher que exerce livremente sua sexualidade deveria ser considerada vadia, e também padrões estéticos, segundo o qual a mulher deveria se adaptar a um corpo com proporções previamente definidas. O slogan levado pelo movimento “Tire os seus padrões do meu corpo” ilustra bem esse tipo de questionamento contra padrões impostos às mulheres.

Por fim, podemos falar sobre o caso de uma cantora brasileira, Preta Gil, cujas formas são de uma mulher mais gordinha do que o considerado ideal. Ela scandalizou o público há alguns anos atrás, quando posou nua para a capa de seu álbum musical. O escândalo deveu-se mais ao fato de mostrar uma mulher fora dos padrões nua do que o nu propriamente dito. Recentemente, ela posou para uma marca de lingerie e a recepção também foi bastante polêmica.

Preta Gil torna-se uma porta voz nas mulheres gordinhas e da diversidade estética. Contudo, ela é enquadrada pela medicina, utilizando padrões pretensamente científicos para controlar corpos, no que Foucault chamaria de biopoder. No programa Medida Certa, apresentada pelo Fantástico nos Domingos a noite, ela e Gaby Amarantos, outra cantora com padrões estéticos alternativos, são pesadas e seus sinais vitais são avaliados e elas são declaradas fora de forma física e não saudáveis. A gordura é dita não saudável, e contra essa verdade pretensamente científica, aparentemente não há argumentos. Preta Gil e Gaby Amarantos emagrescessem um pouco a cada semana, chegando ao final do programa, mais “saudáveis”, e mais próximas do padrão considerado belo pelas brasileiras; contudo, seu biótipo continua sendo de mulheres rechonchudas.

Finalmente Preta Gil, com alguns quilinhos a menos, mas ainda uma anti-Barbie, estampa a capa de Revista Nova de dezembro de 2013. Talvez na longa história desta revista, tenha sido a única vez que uma mulher considerada (ainda) gordinha sirva de modelo para as mulheres brasileiras. Que tal fato signifique o início da libertação de um padrão exclusivo, que oprime a maioria de nós.

Maria de Lourdes Borges

Referências

ETCOFF, Nancy. *Survival of the prettiest : The science of beauty*. New York, Doubleday, 1999.

KANT, Immanuel. *Observações sobre o belo e o sublime*. São Paulo, Papirus 2000.

PEPENOE, Rebecca. *Feeding desire: Fatness, Beauty and sexuality among a Saharan people*. London, New York: Routledge, 2003.

TOWNSEND, John e LEVY, Gary. "Effect of Potential Partner's Physical Attractiveness and Social economic Status on sexuality and Partner Selection" *Journal of sexual behavior* (1990): 149-164.

URLA, Jaqueline and SWEDUNG, Alan. The anthropology of Barbie. In: SCHIEBINGER, Londa. *Feminism and the body*. New York: Oxford University Press, 2000.

Sugestões de leitura

BORDO, Susan. *Unbearable weight: feminism, western culture and the body*. Berkeley: University of California Press, 2003

SCHIEBINGER, Londa. *Feminism and the body*. New York: Oxford University Press, 2000.

VILHENA NOVAIS, Joana. *O intolerável peso da feiúra*. Rio de Janeiro: Editora da PUC do Rio, 2013.

WOLF, Naomi. *The Beauty myth*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing, 1991.



Bioreflexividade narrativa

O conceito de bioreflexividade narrativa está situado no referente epistemológico da lógica do sensível, a partir da experiência das escritas de si. Pautado em movimentos socioeducativos de "Histórias de vida em formação", estimula escutas abertas e polifônicas, alicerçado na ideia de "res-

significação das experiências cotidianas". Daí, ao fazer narrativas das cenas de sua própria história, que se configuram como algo sempre particular, contingente, aberto e quiçá inesgotável, a pessoa procura dar sentido às suas experiências e, nesse percurso, constrói outras representações sobre si mesma.

Esses movimentos foram iniciados nos anos 1980, cujos pioneiros mais conhecidos entre nós brasileiros/as são Gaston Pineau (França e Canadá), Pierre Dominicé, Matthias Finger, Marie Christine Josso (Suíça), Guy de Villers (Bélgica), António Nóvoa (Portugal). No Brasil, as pesquisas educacionais com fontes autobiográficas têm se voltado mais para as questões identitárias, notadamente, na formação docente. Ainda são raras aquelas que investigam a ressignificação da experiência no ato de narrar a própria vida.

A pertinência epistemológica das pesquisas bioreflexivas narrativas nos domínios das Ciências das Humanas e nos campos da Educação e/ou Áreas afins tem apresentado contribuições férteis para desvelar os processos que produzem e reproduzem a subordinação de gênero, por exemplo, identificando como as relações de gênero se organizam e se sustentam, e quais são algumas de suas consequências na inserção das mulheres no mundo do trabalho e na produção da pobreza.

Compreender as assimetrias entre homens e mulheres na sociedade

como advindas de práticas sociais nos leva a refletir sobre os fundamentos da desigualdade. A noção de relações sociais de sexo, de relações de gênero, afirma que, em primeiro lugar, as desigualdades entre homens e mulheres são fundadas socialmente, portanto, não são as diferenças biológicas que justificam a desigualdade. Nesse sentido, fazem parte desse contexto de análise: a) as categorias cognitivas da prática e historicidade; b) o sistema pessoal de produção de saberes; c) os discursos psicanalíticos; d) a questão hermenêutica; e) as implicações socioepistemológicas do método.

Existem elos entre linguagem, reflexividade e consciência histórica, numa relação dialética entre a reinvenção de si e a ressignificação da própria experiência. Essas correntes multidimensionais que se forma, remete a proliferação de alguns neologismos que acionam o termo grego bio como prefixo “biografização, biocognitivo, bioético, biopolítico” ao representarem um importante indicador linguístico da construção de novos espaços conceituais para o trabalho com o inédito dos problemas vitais.

Este é o processo de poder se reinventar, visto que possibilita a identificação, dos processos desencadeados pelos estados de ser/estar no mundo e que emergem do vivido no mundo do trabalho intelectual, a partir das di-

mensões histórica, social, cultural, educativa e religiosa, dentre outras. É, pois, também uma maneira de conhecer melhor as pessoas e como elas conseguem mobilizar interna e externamente o que vão aprendendo e se apropriando em suas trajetórias vivenciais. Josso (2010, p. 31) esclarece, “[...] não era mais apenas a aquisição de uma cultura científica relativa a um conjunto de disciplinas e a sua história, mas mais fundamentalmente a tomada de consciência de um conjunto de pontos de vista possíveis sobre si mesmo e seu meio, a atenção voltada para os pressupostos constitutivos da epistemologia do aprendente, a integração consciente do processo às práticas, a capacidade de verbalização das experiências, o poder-comunicar com terceiros, a capacidade de identificação e de diferenciação com as teorizações e experimentações de outrem, a capacidade de atribuição de sentido às ações empreendidas.”

O argumento baseia-se na tese de que a reconstrução das próprias paisagens (sejam elas afetivas, físicas ou psíquicas) de experiências do sensível, permite que o/a docente possa, por um lado, escutar melhor o seu entorno, o seu lugar e a si mesmo e, por outro, institui a possibilidade de outras e novas formas para pensar o mundo e suas relações profissionais.

Ao narrar nossa própria história, o que buscamos é dar significado às experiências e, nesse percurso, outra

representação de nós mesmos acaba sendo construída e, portanto, reinventada-se. Isso se faz mediante o ato de dizer, de narrar, (re)interpretar! Decorre daí a constatação da relação dialética entre a reinvenção de si e a ressignificação da experiência daquilo que nos acontece e de sua importância política estratégica como foco investigativo interdisciplinar.

Para Passeggi (2011, p. 148), “Se as palavras não são apenas uma representação da realidade, mas uma forma de construir uma realidade humana, ou de humanizar a realidade transformando-a em discurso (...), ganha destaque a noção de experiência, “(...) que evoca sua natureza cambiante e sua estreita relação com a formação humana.”

O termo experiência deriva do latim *experientia/ae* e remete à “prova, ensaio, tentativa”, o que implica da parte do sujeito a capacidade de entendimento, julgamento, avaliação do que acontece e do que lhe circunda. Os termos *Erlebnis* e *Erfahrung*, equivalentes de experiência em alemão, nos chama a atenção para a ressignificação da experiência. *Erlebnis* traduz-se, geralmente, por “experiência vivida” ou “vivência”, entendida como uma situação mais imediata, pré-reflexiva e pessoal; *Erfahrung* associa-se a impressões sensoriais e ao entendimento cognitivo, que integra o vivido num todo narrativo e num processo de aprendizagem. A palavra *Erfahrung*

compõe-se de *Farht* (viagem) e pode ser associada a *Gefahr* (perigo). Nesse sentido, ela remete a uma temporalidade longa e sugere a ideia de aventura.

Um dos princípios fundadores das escritas de si como prática de formação é a dimensão autopoiética. Autopoiese “do grego *autos*, “próprio”; *poiésis*, criação, invenção, produção. Neologismo criado por Humberto Maturana e Francisco Varela nos anos 1970 para designar a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios. O termo passou em seguida para as ciências sociais e humanas para se referir à capacidade humana de se autorregular, autoadequar, autoinventar.

Desse ponto de vista, o falar de si hermenêutico, apresenta três movimentos distintos e ao mesmo tempo interdependentes. São eles: pensar em si, falar de si e escrever sobre si. Percebe-se que no interior dessa tríade há um elemento comum, o conceito de “si mesmo”, que nada mais é do que uma proposta organizadora de determinado princípio de racionalidade.

Sandra Vidal Nogueira

Referências

JOSSO, Marie-Christine. Caminhar para si. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.31.

PASSEGGI, Maria da Conceição. A experiência em formação. Educação, Porto Alegre, v. 34, n. 2, maio/ago. 2011, p. 148.

Sugestões de leitura

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. (Org.). A aventura (auto)biográfica - teoria & empiria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. v. 1, p. 201-224.

ARENDT, Hannah. Compreender: formação, exílio, totalitarismo. Traduzido por Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BESSE, Jean-Marc. Ver a Terra: Seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DELORY-MOMBERGER, Christine. Biografia e educação: figuras do indivíduo-projeto. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2008.



Bourdieu e a dominação masculina

A categoria “*dominação masculina*” desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu nos mostra que as relações sexuais são socialmente instituídas e engendram o mundo social e simbólico com referenciais de masculinidade e feminilidade compondo dimensões do *habitus* e da *dominação simbólica*, cujas manifestações perpassam o universo habitado por dominantes e dominados. Tomando como referencial a análise da sociedade Cabila, Bourdieu estende a explicação da dominação masculina a todas as formas sociais, ao destacar que: “a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho,

distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, como o salão, e a parte feminina, como o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida como momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos” (BOURDIEU, 1999, p. 18).

Essa dominação masculina (construção simbólica) opera num campo mágico que incorpora não somente o assentimento ao dominante, mas a naturalização, o consentimento dessa dominação, por parte de dominantes e dominados, exercendo sobre os corpos um poder que em nenhum momento traz o signo da coação física. “A dominação masculina encontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica (no sentido mais amplo da palavra) no imenso trabalho prévio que é necessário para operar a transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente

estruturado e da experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação. Os atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica entre dominantes e dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à revelia, ou até então contra a vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de emoções corporais – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de paixões e de sentimentos – amor, admiração, respeito – emoções que se mostram ainda mais dolorosas por vezes, por se traírem em manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera” (BOURDIEU, 1999, p. 51-52).

Bourdieu enfatiza ainda que a dominação masculina centrada na dominação simbólica é o princípio que justifica e legitima as demais formas de dominação/submissão, exercitadas de maneiras singulares e múltiplas e, sendo diferentes em suas formas segundo a posição – social, geográfica, espacial, étnica, de gênero – dos agentes envolvidos. Joan Scott (1992), na mesma direção de Bourdieu, adverte para a necessidade de se considerar a existência de uma história das mulheres a ser escrita, que aborde a noção de representação e dominação, da desigualdade de poder na história dada pela dominação masculina.

Uma história que reconhece as estruturas sociais como *lôcus* de construção das relações homem/mulher deve compreender que as relações de gênero passam, então, pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias. Essa constatação é de significativa relevância na medida em que rompe não só com o determinismo biológico, como também com a própria ordem cultural modeladora do “ser homem” ou “ser mulher” nas sociedades, ao reconhecer nesta condição um estatuto histórico e culturalmente construído.

Como se dá a reprodução das relações de gênero? Reconhecendo a constância, a permanência, “as invariantes trans-históricas da relação entre os gêneros”, Bourdieu ressalta a importância de “descrever e analisar a (re) construção social, sempre recomeçada, dos princípios de visão e divisão geradores dos gêneros e, mais amplamente, das diferentes categorias de práticas sexuais”. Pois “uma verdadeira compreensão das mudanças sobrevindas, não só na condição das mulheres, como também nas relações entre os sexos, não pode ser esperada, paradoxalmente, a não ser de uma análise das transformações dos mecanismos e das instituições encarregadas de garantir a perpetuação da ordem dos gêneros” (BOURDIEU, 1999, p. 102-103).

Sobre os papéis específicos e articulados das instituições sociais na

reprodução da dominação masculina, diz Bourdieu que “coletivos ou privados, as regularidades da ordem física e da ordem social impõem e inculcam as medidas que excluem as mulheres das tarefas mais nobres..., assinalando-lhes lugares inferiores..., ensinando-lhes a postura correta do corpo..., atribuindo-lhes tarefas penosas, baixas e mesquinhas”. (BOURDIEU, 1999, p. 34). Segundo o autor, em relação os papéis específicos e articulados das instituições sociais na reprodução da dominação masculina: “o trabalho de reprodução esteve garantido, até época recente, por três instâncias principais, a Família, a Igreja e a Escola, que, objetivamente orquestradas, tinham em comum o fato de agirem sobre as estruturas inconscientes. É, sem dúvida, à família que cabe o papel principal na reprodução da dominação e da visão masculinas; é na família que se impõe a experiência precoce da divisão sexual do trabalho e da representação legítima dessa divisão, garantida pelo direito e inscrita na linguagem. Quanto à Igreja, marcada pelo antifeminismo profundo... ela inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das mulheres...” (BOURDIEU, 1999, p. 103-104).

No texto “*observações sobre a história das mulheres*” Bourdieu nos inter-

roga: “a dominação masculina não continuará a pesar na investigação (masculina ou feminina) sobre as mulheres e, se sim, de que modo?” Em sua análise, a visão feminina sobre si mesma e sobre a história é uma visão dominada, que não vê a si própria. Ele nos aponta para a necessidade de submetermos nosso olhar à uma reflexão crítica para termos condições de desnudar as questões que envolvem os pressupostos da violência simbólica e da dominação masculina e que podem “vedar o acesso à visão das mulheres” (BOURDIEU, 1995, p. 59).

Para o autor, o papel das mulheres na economia dos bens simbólicos é o de se comportar como objeto, instrumento cuja função é contribuir para a perpetuação ou aumento do capital simbólico em poder dos homens. A dominação masculina, assim, inscreve-se nas disposições (*habitus*) dos sujeitos (homens e mulheres) dessa economia: “cabe às mulheres, nesse jogo de papéis sociais, comportar-se como objetos de troca; aos homens, cumprir o compromisso de levar a sério todos os jogos assim constituídos” (BOURDIEU, 1975). Por conseguinte, conforme explicita Bourdieu, os homens, tanto em Cabília quanto nas sociedades ocidentais contemporâneas, também são prisioneiros e vítimas da representação dominante.

Analisar a dominação masculina implica, então, consciência de nossa

condição de pesquisadores ou pesquisadoras, pois somos influenciados por estruturas sociais e cognitivas que revelam uma tradição masculina de pensar o poder e o conhecimento, aspectos que são interiorizados na forma de esquemas inconscientes de percepção e apropriação das estruturas históricas da lei masculina.

Um dos maiores efeitos da dominação simbólica é a imposição da representação dos órgãos sexuais, uma construção social das diferenças anatômicas visíveis. Segundo Bourdieu, o mundo social constrói esta diferença anatômica, e esta diferença anatômica socialmente construída se torna o fundamento da diferença social que a fundamenta. Penso hoje, diz ele, que “muitas das divisões que entre os kabyles eram produzidas pela ordem masculina, a divisão do espaço, etc., são reproduzidas por intermédio do sistema escolar, que é um lugar de reprodução das categorias de construção da diferença entre os sexos, por exemplo, por meio das diferenças entre as disciplinas, etc.” (BOURDIEU, 1996 p. 32).

Pierre Bourdieu nos mostra em suas obras que existe uma longa jornada para uma história de mulheres, isso porque elas tem uma visão dominada que não vê a si própria. Ao defender veementemente o desaparecimento progressivo da dominação masculina,

através de uma ação política que realmente considere todos os efeitos da dominação que se exerce com a cumplicidade das estruturas incorporadas dos *habitus* e das estruturas das grandes instituições, em que a ordem masculina e a ordem social como um todo é reproduzida. É preciso “descolonizar o feminino” diz ele. Descolonizar as mulheres é desconstruir os discursos elaborados sobre elas, tão eficazes, que elas também o assumiram, para assim reconstruir em bases igualitárias, empoderando-as. A desnaturalização dos discursos das práticas sobre e contra as mulheres é tarefa essencial. A desconstrução do masculino e do feminino tem o sentido de desnudar os discursos para ver como se construíram os gêneros na história, como também as questões do trabalho, do estudo, dos papéis sociais, da natureza, das essências, etc.

Losandro Antonio Tedeschi

Referências e sugestões de leitura

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000

_____. *Observações sobre a história das mulheres*. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *As Mulheres e a História*. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

_____. *Novas reflexões sobre a dominação masculina*. In: *Gênero & Saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

BOURDIEU, P.; PASSERON, C. A reprodução: elementos do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

CHARTIER, Roger. "Diferenças entre os sexos e dominação simbólica". Cadernos Pagu. São Paulo: UNICAMP, 1995.

SCOTT, J. História das Mulheres. In: BURKE, P. (Org) A escrita da história. São Paulo: UNESP, 1992.



Bruxas/Feitiçaria

Segundo Vainfas, a bruxa, invenção do medievo, se caracterizaria como a personagem histórica com alusão direta ao “pacto com o demônio”, fator que, no caso da feitiçaria, poderia simbolizar uma competência mais vaga de práticas mágicas as mais diversas, mas, nem por isso, deixando de ser igualmente mal vista na Idade Média, devido ao seu apelo ao sobrenatural. De forma geral, a bruxaria e a feitiçaria foram marginalizadas inclusive na Idade Moderna, momento de desenvolvimento dos Estados e das políticas de cristianização das igrejas protestantes e católicas (Cf. VAINFAS, 2011).

Inicia-se, assim, especialmente no século XV em diante, com o encalço cada vez maior da Inquisição, a definição que demarcaria os denominados praticantes de magia, em sua maioria, mulheres: o lado sombrio da sociedade, o qual deveria ser controlado e exterminado. Portanto, majoritariamente a essas mulheres era destinada a impli-

cação do “crime” da feitiçaria. É mister enfatizar que esse tema foi costumeiramente o foco de intensas análises entre os historiadores, principalmente a perseguição a essas figuras sociais, fonte de debates acadêmicos sobre os “tempos de desespero” (MICHELET, 2003, p. 17), os quais o período medieval se encontrava. Em uma época de pestes, pobreza no campo, destruição de colheitas, mortes e incompreensão sobre as mais diversas doenças, a imagem da feitiçeira era um misto de medo, poder e perigo. Se, posteriormente, o médico simbolizaria também um detentor de poder pelos conhecimentos específicos, e, por isso, odiado pela Igreja, ainda assim era melhor que a feitiçeira, porque esta “ousa curar sem ter estudado” e, portanto, “deve morrer” (MICHELET, 2003, p. 23).

As justificativas para o extermínio poderiam ser as mais simples: era a mulher viúva, sem família e herdeiros, ou até mesmo a “feia anciã” “muito embora, segundo Michelet, poderia ser mesmo a mais jovem e bela”, por representarem, na construção do preconceito, a parte mais quista ou mais frágil da sociedade. A ligação da “fraqueza feminina” indicaria mais sinais de sua maleabilidade com os domínios e ilusões do Diabo. Além disso, a perspectiva de que a mulher é mais crédula e propensa a impulsos emocionais, levam-na a ser a referência principal de utilização de conhecimentos de er-

vas e segredos para malefícios, sobretudo por vingança aos homens. (Cf. SALLMANN, 1991). De acordo com Jean-Michel Sallmann, os documentos inquisitórios demonstram a feitiçaria como uma guerra dos sexos, a qual de um lado, encontra-se a mulher agressiva e, de outro, o homem ameaçado em sua capacidade de reprodução, visto que cabia a feitiçeira os dons de privar os homens de seu “membro viril” (SALLMANN, 1991, p. 522), uma implícita alusão ao domínio masculino pela representação simbólica do falo.

De qualquer maneira, foi pelo intenso estudo dedicado a essas perseguições que Carlo Ginzburg se propôs a uma pesquisa mais aprofundada sobre o tema: compreender, além das visões pejorativas dos perseguidores, também as atividades e comportamentos dos perseguidos, induzindo a uma investigação de suas crenças. Para este historiador, se de um lado, a tentativa de se fazer uma história “dos outros”, muitas vezes esquecidos na historiografia “dentre eles, os estudos feministas” contribuiu para a construção de um diálogo frutífero com métodos interpretativos dos antropólogos e a abertura para pesquisas sobre campos até então nebulosos para a área acadêmica; por outro lado, as críticas ao progresso tecnológico, ao capitalismo e a maneira como este arruinou outras culturas também influenciou para os avanços na chamada história da feiti-

çaria. No entanto, segundo ele, ainda assim esses estudos se demonstraram demasiadamente preocupados com as razões da legitimação do preconceito e não se atentaram aos significados simbólicos dos praticantes de magia. As documentações, em sua maioria depositárias da perspectiva da Inquisição, definiram os olhares, inclusive de diversos intelectuais, acerca da construção simbólica sobre a feitiçaria em seus diversos âmbitos; até mesmo entre os pensadores do período da revolução científica do século XIX, que, ao determinarem a imagem desses praticantes, o faziam sob as pesadas adjetivações dos perseguidores (Cf. GINZBURG, 1991). Neste caso é possível citar o próprio Michelet, que muito embora tenha se influenciado do romantismo europeu (fator digno de ser analisado na característica literária de seus escritos), a tentativa de reconstruir e valorizar a figura da feitiçeira está sustentada no misticismo criado pelos inquisidores e suas descrições dessa personagem em sua relação com o demônio.

Seguindo as investigações de Ginzburg, as falas dos perseguidos, muitos sob tortura, denotaram exatamente aquilo que o imaginário do medo quis determinar e que fundamentou a existência dos sabás: práticas de canibalismo com crianças, cópulas com o Diabo e banquetes noturnos; visões que, antes de se cristalizarem na figura dos feitiçeiros, era destinada aos

demais marginalizados sociais: judeus e leprosos.

Com a descoberta de novas documentações, como a dos benandanti (“andarilhos do bem”) de Friul, na Itália dos séculos XVI e XVII, os quais se denominavam caçadores de bruxas e batalhadores noturnos, também eles foram correspondidos com as práticas do sobrenatural e acusados pelo crime. Porém, foi por meio de suas falas que se descobriu uma série de interligações dos cultos com o xamanismo - práticas e crenças ancestrais, ainda de períodos pré-históricos e, posteriormente, de relação com culturas asiáticas e do oriente próximo na antiguidade de maneira geral. Segundo Ginzburg, essas ideias influenciaram a pesquisa de estudiosos como Murray que definiu a relação entre esses ritos da feitiçaria com crenças antigas ligadas à fertilidade dos campos e o poder destinado à natureza. Essa tese, posteriormente criticada, não conseguiu, de acordo com Ginzburg, delimitar em que ponto se encontrariam os extratos mais antigos e onde estariam definidas as apropriações. Mas, de qualquer forma, auxiliou na compreensão da existência de elementos xamânicos da relação dos vivos e do culto aos mortos, dos voos mágicos noturnos, dos rituais de transmutações de animais. A questão é que, conforme a perseguição da feitiçaria se extinguiu, desaparecia também a existência dos

sabás nos mais diversos relatos; já totalmente contaminados da visão macabra. (Cf. GINZBURG, 1991).

Embora a maioria das pesquisas sobre a construção marginalizada das praticantes de magia seja realizada sobre a Idade Média em diante, faz-se necessário salientar que ainda na antiguidade uma visão pejorativa foi também determinante para a caracterização dessas personagens. Assim é o caso da feiticeira Medeia - esse misto de mulher, poder e magia, que mesmo hodiernamente nos causa inquietações por ter matado seus próprios filhos em vingança à traição de seu amante Jasão na tragédia grega Medeia de Eurípides (431 a. C.). Segundo Olga Rinne, estudiosa dos mitos de Medeia (Cf. RINNE, 1999), nas crenças mais antigas, essa figura dramática era relacionada à - Grande Deusa -, à qual se integravam as deusas do Olimpo: Hera, Afrodite, Atenas, e ainda, Hécate - representante da feitiçaria para os poetas. No período matrifocal, essas deusas, bem como seus dons do desejo, da renovação, do conselho e da cura, conjugavam-se na figura dessa única divindade maior, cuja função era proteger e guiar os mortais. Com a existência de sacerdotisas ao culto à Grande Deusa - como a própria Medeia - buscava-se manter um eterno ciclo de vida, morte e renascimento por meio de magias e sacrifícios rituais feitos com animais e homens. Com o

surgimento dos deuses masculinos na teogonia grega, as deusas foram aos poucos perdendo sua força simbólica.

Além disso, com o século V a. C., período da escrita de Eurípides, o homem começava a ser a medida de todas as coisas. O *logos*, ou seja, a razão, passava a ser estimada e é por esse aspecto que o tragediógrafo construiu a personagem Medeia: em um período histórico de supervalorização da civilização helênica, da política, das definições filosóficas, da moral e da ética. Sacrifícios humanos passaram a ser vistos como condutas hediondas e injustificáveis. Nestes termos, não há uma defesa explícita da mulher, na peça de Eurípides. Sua força não se encontra em uma ideia positiva da figura feminina estrangeira, destemida e independente - diferentemente das mulheres de Atenas; as gregas civilizadas que, por isso mesmo deveriam ser submissas e aceitar o seu destino (Cf. PUGA, 2009). Segundo Maria Regina Candido, há, inclusive, uma denúncia presente na tragédia: a *sophia* de Medeia poderia simbolizar tanto um auxílio para curar doenças femininas, quanto para envenenar inimigos por vingança individual (Cf. CANDIDO, 2001).

Por não se tratar apenas de uma história da passionalidade exacerbada de uma mulher é que, com sua tragédia, Eurípides propõe questionamentos sobre o perigo de se expor saberes específicos e a utilização de ervas a essas representantes femininas, uma

vez que deter esses saberes aliados aos “encantamentos mágicos” significava obter influência e domínio. Há, dessa forma, um debate crítico na relação do conhecimento e da soberania que com ele se adquire. Em outras palavras, o teatro trágico “cuja realização se concretizou no período clássico grego” se determinou principalmente por um âmbito filosófico e político com o desenvolvimento da polis e dos interesses do Estado. Nesse sentido, esse mesmo teatro foi igualmente responsável pela construção negativa da imagem socio-cultural da mulher feiticeira.

Também o Brasil se viu rodeado desse embate, mas agora com a imagem de curandeiras e benzedeiras - tão bem identificadas, por exemplo, com as praticantes de cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda nas crenças religiosas ou com a cultura indígena e a flora medicinal brasileira. Segundo Del Priore, o próprio corpo feminino era visto com temor e misticismo, uma vez desconhecido pelos portugueses erradicados na colônia, horrorizados com a menstruação (Cf. DEL PRIORE, 1997). Da mesma forma, a falta de médicos no Brasil da época instigava ainda mais a presença dessas curandeiras e benzedeiras, por vezes as únicas oportunidades de se conseguir tratamento. Não raro, a procura do fervor religioso, a Igreja buscava controlar as práticas populares, sugerindo que as curandeiras fossem “substituídas por Nossa Senhora”(-

DEL PRIORE, 1997, p. 91), e, o mais instigante é notar que os próprios ritos foram apropriando rezas católicas à “virgem Maria”.

Para fins de considerações finais e maiores indicações sobre o tema da feitiçaria, o filósofo italiano Umberto Eco faz diversas referências da representação da bruxa em obras de arte literárias e imagéticas ao longo da história, construindo reflexões, não apenas do imaginário sobre essa personagem, mas também do horror e da feiura nela circunscritos, ao passar, desde a imagem das feitiçeras de Macbeth de Shakespeare, até o simbolismo presente nas bruxas de Walt Disney. (Cf. ECO, 2007).

Dolores Puga Alves de Sousa

Referências e sugestões de leitura

CANDIDO, Maria Regina. O saber mágico de Medéia. Revista Mirabilia - Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. Dezembro 2001. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num11/medeia.html>>. Acesso em: 01 jul. 2009.

DEL PRIORE, Mary. Magia e Medicina na colônia: o corpo feminino. In: BASSANEZI, Carla; DEL PRIORE, Mary (Orgs). História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997, p. 78-114.

ECO, Umberto. Bruxaria, satanismo, sadismo. In: História da Feiura. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 202-239.

GINZBURG, Carlo. História Noturna. Decifrando o Sabá. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Vivi Fernandes de; VILAÇA, Fabiano. Ronaldo Vainfas (entrevista). Revista de História. Fevereiro de 2013. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/ronaldo-vainfas>>. Acesso em: 04 ago. 2013.

MICHELET, Jules. A Feitiçeira. São Paulo: Aquariana, 2003.

RINNE, Olga. Medéia: o direito à ira e ao ciúme. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SALLMANN, Jean-Michel. Feitiçeira. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (Orgs). História das Mulheres - Do Renascimento à Idade Moderna. 3 Vol. Porto: Edições Afrontamento, São Paulo: EBRADIL, 1991, p. 517-533.

PUGA, Dolores. Pode ser a Gota D'água: em cena a tragédia brasileira da década de 1970. 2009. 293 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009.



Butler, Judith

(24 de febrero de 1956, Cleveland, Ohio, EEUU). Bachelor of Arts en Yale University, Summa cum laude en Filosofía (1978) y Doctora, también en Filosofía, por la misma universidad (1985) con una tesis que años más tarde publicó ampliada como Subjects of Desire (1999). Alcanzó reconocimiento internacional al dar fundamento filosófico a la teoría queer en Gender Trouble (1989), si bien su propuesta excede esos límites e incide en espacios teóricos más amplios. Bosquejar sus aportes, aún en desarrollo, en un espacio tan reducido me obliga a trazar sólo algunas líneas conceptuales básicas. En principio, Butler apela al giro lingüístico y se inscribe en una tradición filosófica antiilustrada. Adopta la dialéctica hegeliana, no en sentido metafísico, sino retóricamente. Su es-

estrategia es interesante: se distancia del emotivismo y de las posturas feministas que considera naïve (Chodorow, Gilligan) tanto como de la tradición ilustrada (Rawls, Habermas y Benhabib). Partiendo de Hegel y Nietzsche, recupera aspectos del psicoanálisis de Freud, Lacan e Irigaray y fusiona aportes de la filosofía del lenguaje anglófona (Austin, Searle) y francesa (Deleuze, Derrida y Foucault). Aborda problemas vinculados al cuerpo, que remiten a la fenomenología existencialista (Beauvoir, Merleau-Ponty y Sartre). En menor medida reivindica su filiación feminista, aunque retoma a teóricas tales como Rich, de Lauretis, Wittig o Fraser, con quien polemiza. En *Gender Trouble* desafía la categorización binaria varón / mujer señalando la imposibilidad de inscripción discursiva de seres humanos que no se identifican con uno de esos polos. Denuncia cómo el sexo-género constituye una institución de la diferencia reificada que excluye como abyectos (Kristeva) a quienes no se reconocen qua varones o mujeres, base del estatus de sujeto. Gracias a que las diferencias pueden multiplicarse y referirse unas a otras, radicaliza su hipótesis de que los sexos no tienen una base ontológica binaria. En *Bodies that Matter* (1993) deconstruye la noción de cuerpo y de materia, fundamento legitimador del dimorfismo sexual, y rechaza la categoría “género” como impuesto a la superficie del cuerpo

material por la cultura. Si no hay sexo natural, tampoco hay género: ambos son constructos culturales. Sobre estas bases, Butler elabora su dislocación de las categorías con las que pensamos, conceptualizamos y vivimos nuestra identidad, que entiende como un conjunto de identificaciones. Extiende su análisis a otros binarismos como cuerpo / alma [mente]. Si el cuerpo es “Otro”, el “Yo” masculino se cree un fenómeno no corpóreo que reprime, niega o proyecta un cuerpo al Otro-mujer, Otro-negro, Otro-minoría étnica o sexual; el cuerpo negado retorna entonces como existencia alienada. A partir de trabajos de Wittig y Foucault, desarrolla la idea de apropiación del sexo-género, en tanto la diferencia anatómica no precede sus interpretaciones culturales, sino que, por el contrario, la diferencia en sí misma ya es una interpretación cultural que descansa sobre supuestos normativos naturalizados. Desafía así, los modos tradicionales en que “identidad”, “sujeto” y “materia” han sido entendidos históricamente por la filosofía y por el feminismo. El entretejido cuerpo-mundo cultural se lleva a cabo performativamente como producto de la fantasía individual y colectiva: No hay identidad de género y por fuera de sus expresiones performativas sólo hay disciplinamiento heterosexual del deseo. En *Merely Cultural* (1997), examina la relación entre ciudadanía, derechos e identidad

sexual y se pregunta cómo se organiza el dispositivo normalizador de la identidad. Propone adoptar sexo-géneros paródicos para denunciar el disciplinamiento de género, que es el efecto más productivo del poder que califica a los cuerpos de por vida, inscribiéndolos en el dominio de la inteligibilidad cultural. Rompe así las determinaciones discursivas binarias y alienta la proliferación paródica de los sexos / géneros / sujetos / deseos en cuerpos dinámicos e inconstantes, productos de la libertad. En *Excitable Speech* (1997), *The Psychic Life of Power* (1997) y “What is Critique?” (2000), enfatiza el potencial subversivo de las identidades, que entiende como inestables y sin reconocimiento, como sucede con quienes son “producidos” como “inferiores”: las mujeres, los judíos, los “negros”, los queer, y propone abandonar identidades coherentes y estables. Como consecuencia subversiva, las identidades paródicas desafían las posiciones de inferioridad y exclusión que consolidan las narrativas hegemónicas que hacen visibles a los sujetos como abyectos. “Desire” (1995) y *Subjects of Desire* (1999) tratan la relación entre filosofía y deseo, al que siempre ha entendido como “lo Otro” de la razón. Butler concluye que esa negación del deseo es una modalidad de deseo que “produce” ciertas personalidades filosóficas. Identifica tres hitos: el tratamiento de Platón en el Banquete, donde se defi-

ne al deseo según aquello de lo que se carece; en la *Ética*, de Espinoza, que lo considera esencia del hombre; y en la *Fenomenología* de Hegel, en el pasaje de la dialéctica del amo y el siervo, como deseo de reconocimiento. Butler examina cómo el disciplinamiento del deseo nos constituye en quienes somos, por lo que lo define como productor de su objeto, rompiendo con la metafísica de la sustancia. En *The Psychic Life of Power* retoma esa idea y concluye que el deseo no es ni errático ni ciego, sino que siempre es deseo de algo definido, lo que identifica como intencionalidad del deseo, origen del Yo que se muestra en el habla. Como sujeto lingüístico, se revela en la autorreferencia como un “Yo” que emerge creado y descubierto por una expresión concreta del deseo, que es también conocimiento, porque punto de vista y deseo son lo mismo. *Excitable Speech* parte de la concepción foucaultiana de que sexo y poder son coextensivos y que los discursos hegemónicos informan cuerpos binariamente sexuados como efecto violento del poder. La política de la performatividad presupone así el poder iterativo del discurso para producir el fenómeno del sexo binario al que regula y constriñe. El poder presiona externamente al sujeto, lo subordina y lo conforma en términos de existencia y trayectoria de su deseo. De ello depende el sujeto de un discurso que nunca ha elegido, pero que

paradójicamente es origen y sostén de su agencia a partir de un giro trópico. Es decir, el poder constituyente del sujeto gira sobre sí en una función tropológica que funda agencia. Habilitar agencia, implica partir de un “clivaje pasional”(passionate attachment), maniobra que queda claramente analizada en Antigonas’s Claim (2000) y artículos afines. Antígona habla en el espacio público y en la toma de la palabra, en su apropiación del discurso, se inscribe como sujeto-agente de su propio deseo de dar sepultura honorable a su hermano. Habla desde un lugar que antes no existía en el orden establecido; desde fuera del discurso hegemónico fuerza la ley con un lenguaje de soberanía que, paradójicamente, es origen y sostén de su agencia. Produce así una esfera pública nueva en la que se hace audible su voz de mujer.

Tras la caída de las Torres Gemelas (2001), los intereses de Butler se amplían a zonas vinculadas a la vulnerabilidad de la vida y a la responsabilidad. Subraya que sólo en y a través de una comunidad el sujeto puede constituirse y adquirir la identidad que desea y busca. En otras palabras, sólo puede alcanzar una cierta identidad en la comunidad que le brinda reconocimiento en tanto no es un “individuo”aislado sino un miembro de un grupo al que “pertenece”. Esto hace que se alcance el auto-conocimiento gracias a otros que nos confirman

como miembros de tal comunidad. Si el deseo es una estructura polivalente, el movimiento que establece identidad es coextensivo con el mundo y el self sólo se encuentra a sí mismo a través de su encuentro con la alteridad y con la diferencia. La construcción de la propia identidad exige del encuentro con la alteridad. Por tanto, la toma de conciencia de que la alteridad está en la identidad y viceversa la obliga a descartar la identidad como auto-idéntica, coherente e individual, ya que el sujeto se reconoce como constituido por deseos que lo exceden, de los que incluso no puede hablar pero que igualmente conforman su identidad. Si bien el deseo vertebró gran parte de sus obras, en las últimas Butler da muestras de deseo de convivencia. Sobre todo en *Giving an Account of Oneself* (2005), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Dispossession: The Performative in the Political* (2013) y algunos textos previos afines como *Precarious life* (2004) y *Frames of War* (2009), Butler formula problemas tradicionalmente abordados por la filosofía moral, preguntándose si las cuestiones morales surgen en el contexto de las relaciones sociales, si cambian según el contexto, si son inherentes al contexto. Basándose en Adorno, responde que la moral siempre surge cuando las normas de comportamiento dejan de

ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad. En suma, se pregunta por las condiciones de emergencia de las cuestiones morales, para afirmar que tales preguntas surgen cuando un cierto ethos colectivo ha perdido autoridad. Subraya así el carácter histórico y cambiante de la indagación moral que exige siempre la apropiación vital de un Yo. Retoma la cuestión foucaultina de la confesión y sus dos modalidades: como artificio del poder para dominar y someter la conciencia y como un acto positivo que pone en palabras la verdad sobre sí mismo. Y si su verdad se vincula con la identidad judía, rechaza como Arendt el discurso del sionismo. En *Parting Ways* y en un complejo entramado de artículos y debates públicos, su punto de mira conceptual inaugura nuevas definiciones de Sujeto. Defiende, por un lado, la prioridad de la convivencia que obliga a cada quien a resolver escenas ambiguas que lo ligan indisolublemente a discursos hegemónicos perturbadores. Por otro, a dar respuesta a la pregunta: ¿Quién eres? “tomada de Cavarero” y que pone en conjunción tanto la pregunta formulada como la multiplicidad de respuestas posibles. Estas mutaciones del pensamiento butleriano abren amplios juegos de convergencias y divergencias conceptuales que recorren los espectros de su propio pensamiento. En tanto se encuentra en elaboración, no hay cierre definitivo; hay que leerla

y significarla continuamente a la espera de sus próximos textos. Por ahora, toda conclusión sobre su obra es meramente precaria.

Maria Luisa Femenías

Referencias y indicaciones

- BURGOS, E. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2008.
- CASALE, R. y C. Chiacchio, *Máscaras del Deseo*, Buenos Aires, Catálogos, 2009.
- CHAMBERS, S. y T. Carver, *Judith Butler and Political Theory*, London, Routledge, 2008.
- FEMENÍAS, M. L. *Judith Butler, una introducción a su lectura*, Buenos Aires, Catálogos, 2003.
- SALIH, S. *Judith Butler: Critical Thinking*, London-New York, Routledge, 2002.

Capitalismo Gore

O termo capitalismo gore se refere à re-interpretação da economia hegemônica e global nos espaços (geograficamente) fronteiriços e/ou precarizados economicamente. O termo gore, emprestado do cinema, faz referência à extrema violência. Então, por capitalismo gore nos referimos ao derramamento de sangue explícito e injustificado, preço que o Terceiro Mundo paga ao seguir as, cada vez mais exigentes, lógicas do capitalismo neocolonial; a enorme porcentagem de vísceras e desmembramentos, frequentemente misturados ao crime organizado; a divisão binária do gênero e aos usos predatórios dos corpos, tudo isso mediante a violência explícita como ferramenta de necroempoderamento. Denominamos necroempoderamento aos processos que transformam contextos e/ou situações de vulnerabilidade e/ou subalternidade em possibilidade de ação e autopoder, desde práticas distópicas e autoafirmação perversa alcançada através de práticas violentas. Ao falar de capitalismo gore nos referimos a uma transvaloração de práticas que se levam a cabo de forma mais visível nos territórios fronteiriços, onde cabe a seguinte pergunta: Que formas convergentes de estratégia estão desenvolvendo os subalternos-marginalizados [...] sob as forças transnacionalizadoras do Primeiro



Mundo? (SANDOVAL 2004, p.81). Infelizmente, muitas das estratégias para enfrentar o Primeiro Mundo ou apropriar-se dele são formas ultra-violentas para conseguir capital: práticas de violência extrema. O capitalismo gore é aquele que se embasa na economia do crime organizado e desorganizado, que participa do narcotráfico transnacional, da rentabilidade da norte e da construção sexista dos gêneros. Diante dessa ordem de ideias é preciso se perguntar: Que tipo de sujeitos são resultantes dessa reinterpretação e aceitação do neoliberalismo extremo advindo do capitalismo gore? Os endriagos. Formulamos o termo endriago para falar dessas subjetividades capitalísticas (GUATTARI e ROLNIK, 2006), pensando na pertinência da tese de Mary Louise Pratt, quem afirma que o mundo contemporâneo está governado pelo retorno dos monstros (PRATT, 2002, p.1). A figura do endriago advém da literatura, aparece no livro VII de Amadís de Gaula. É um monstro, cruza bestial de homem, hidra e dragão, dotado de elementos defensivos e ofensivos suficientes para provocar o temor em qualquer adversário. Sua força é tal que a ilha que habita se torna uma paisagem desabitada, uma espécie de inferno terrenal no qual só têm acesso cavaleiros cujo heroísmo ronda os limites da loucura e cuja descrição se assemelha aos terrotórios fronteiriços contemporâneos assediados pela

necropolítica. Propomos essa analogia entre o endriago como personagem literário que pertence à metáfora colonial sobre os Outros, os não aceitáveis, os inimigos e as subjetividades capitalísticas e violentas representadas pelos criminosos mexicanos. Assim o fazemos porque é fundamental considerar que a construção do endriago se baseou numa ótica colonialista, que segue presente em muitos territórios do planeta considerados como ex-colônias, recaindo sobre as subjetividades capitalísticas terceiro-mundistas, por meio de uma recolonização econômica, financiada mediante demandas de produção e hiperconsumo global, criando novos sujeitos ultra-violentos e destruidores, que conformam as filas da precariedade gore e do narcotráfico, como um dos seus principais dispositivos. Os sujeitos endriagos surgem num contexto específico: o pós-fordismo e, mediante essa análise, podemos traçar uma rápida genealogia para explicar o vínculo entre pobreza e violência, entre o nascimento de sujeitos endriagos e o capitalismo gore. O cotidiano desses sujeitos é “[...] a justaposição realista da proliferação de mercadorias e exclusão do consumo; [são] contemporâneo[s] da combinação de um número crescente de necessidades com a crescente falta de recursos básicos por uma parte importante da população” (LIPOVETSKY 2007, p.181). Esse confinamento ao subconsumo faz com

que esses sujeitos decidam fazer uso da violência como ferramenta de trabalho, de empoderamento e aquisição de capital. Devido a fatores como a ascensão do hiper-consumismo como horizonte do sentido e socialização nas sociedades capitalistas contemporâneas, o uso da violência frontal se populariza cada vez mais entre as populações empobrecidas/miseráveis e é considerada, em muitos casos, como uma resposta ao meio, à “desvirilização” que pesa sobre muitos homens, dada a crescente precarização laboral e a incapacidade de ocuparem, de modo legítimo, seu papel de provedores. É necessário clarificar que não só o uso da violência se populariza, mas também seu consumo. Dessa maneira, esse uso desmedido da força se converte não só em ferramenta de trabalho, mas em mercadoria que se oferece a distintos nichos de mercado; por exemplo, às classes médias e privilegiadas, através da violência decorativa, fenômeno que consiste em oferecer armas e outros dispositivos utilizados em várias formas de violência, transformados em objetos de decoração como a AK-47 transformada em lâmpada, granadas de mão transformadas em enfeites de Natal, tanques de guerra comercializados como veículos civis, por exemplo: os populares Hummer etc.

Esse fenômeno acaba ocasionando que nenhum setor ou nicho de

mercado escape à violência, seja essa apresentada como mercadoria com valor simbólico agregado, ou como ferramenta de empoderamento distópico, já que são os sujeitos endriagos os que mostram a “outra face” do consumo da violência; estreitando as margens entre o poder de consumo e o nível/poder aquisitivo conseguido através do uso dessa violência como ferramenta de trabalho. Já que tudo se unifica através do consumo, pode-se interpretá-lo como a constatação da identidade, consagração através da compra e a reafirmação de um status, já não social, mas individual. O consumo como mediador da verdadeira vida dentro da lógica feroz do neoliberalismo. Entendemos os sujeitos endriagos como um conjunto de indivíduos que circunscrevem uma subjetividade capitalística, filtrada pelas condições econômicas globalmente precarizadas, junto a um agenciamento subjetivo, desde práticas ultra-violentas que incorporam de forma limítrofe e autoreferencial “aos sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo” (GUATTARI e ROLNIK 2006, p.41), bem como o cumprimento das demandas de gênero prescritas pela masculinidade hegemônica.

O endriago, como característica identitária, é anômalo e transgressor. Combina a lógica da carência (pobreza,

fracasso, insatisfação) e a lógica do excesso, lógica da frustração e a lógica do heroísmo, pulsão de ódio e estratégia utilitária. As subjetividades endriagas nos mostram que “os corpos inseridos em processos sociais como a circulação do capital variável nunca devem se considerar dóceis ou passivos” (HARVEY 2000, p.141). Isso é fundamental para analisar o papel do crime organizado, o narco-estado mexicano e suas conexões com o capitalismo gore. Assim, o narcotráfico no México e a criação de uma precariedade gore podem ser lidos como produto das demandas neoliberais, numa sociedade cuja economia política é disfuncional, que tem como cenário expandido o contexto socioeconômico atual, onde reina a precarização econômica (que resulta da precariedade existencial) e que deruba, radicalmente, os mitos de progresso que o discurso do iluminismo e do humanismo haviam proposto como possíveis vias de acesso à “modernidade”. O narcotráfico como dispositivo de controle nos mostra, ainda, a inexorável lógica que os corruptos utilizam para se justificar, baseada em servir ao melhor licitante, seja o empresário, o delinquente ou ambos. Sabemos que se corromper não é uma decisão difícil quando o panorama que se vislumbra é só de perdas e de atraso econômico. O que se torna difícil nesses casos é resistir à tentação consumista. A estrutura da distopia é complexa, portanto,

propõe-se o termo capitalismo gore para enunciar essa economia da violência extrema, que conecta as demandas da masculinidade violenta, do sistema econômico neoliberal e do discurso neocolonial. O capitalismo gore como taxonomia discursiva pode ser um ponto de partida para enunciar uma realidade que atinge dolorosamente a maioria dos países latinoamericanos (ainda que não exclusivamente).

Sayak Valencia Triana

Referências bibliográficas

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

HARVEY, D. *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal, 2000.

LIPOVETSKY, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad hiperconsumista*. Barcelona: Anagrama, 2007.

PRATT, M. L. “Globalización, Desmodernización y el Retorno de los Monstruos”. *Tercer Encuentro de Performance y Política*. Universidad Católica. Lima, 2002.

SANDOVAL, C. “Nuevas ciencias. Feminismo Cyborg y metodología de los oprimidos.” en: AA.VV. *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004



Castração

Castração, por si só, já é uma palavra forte. Remete imediatamente a algo cruel, punitivo e extremamente violento. As relações de gênero, por sua vez e coincidentemente, comparti-

lham com ela estas mesmas características: foram (e são ainda, infelizmente) cruéis, punitivas e violentas. Ao longo do tempo, as mulheres registram uma trajetória de abusos e privações que envergonham nossa história e ainda reverberam avassaladoramente, enquanto os estudos sobre gênero e as militâncias feministas lutam para expor à sociedade e para combater tais práticas e ideologias, pautadas na intolerância e na ignorância.

Freud conceituou e abordou profundamente a questão da castração no início do século passado, em sua obra “Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos” (FREUD, 2006). Nela, utilizou como metáfora a obra “Édipo Rei”, do dramaturgo grego Sófocles, escrita por volta de 427 a. C. Assim, ele elaborou um de se mais conhecidos e importantes conceitos, o “complexo de Édipo”, o qual se tornou sua base fundamental para compreender o desenvolvimento psíquico e sexual da personalidade. Como parte dele, surge então o chamado “complexo de castração”, e também outro construto importante para a abordagem crítica sob o ponto de vista do gênero, a “inveja do pênis”.

Freud, neurologista por formação, inicialmente acreditava que a formação psicológica de homens e mulheres se formaria baseada nos seus respectivos determinantes natu-

rais, onde então o organismo estaria encarregado de administrar, biológica e fisiologicamente, os elementos constitutivos da identidade. Aliás, estes eram os dois “caminhos” possíveis, o que condiz muito com o contexto social e ideológico ao qual Freud era contemporâneo, mas foi algo que se manteve fortemente implícito mesmo após o posterior desenvolvimento destas ideias iniciais, quando então o foco deixou de ser o corpo e passou a se concentrar nos fatores interacionais e psíquicos.

O autor, então, rapidamente percebeu que haveria muito mais envolvido ali do que pensava a princípio. Freud já tinha uma boa clientela em seu consultório quando passou a questionar-se acerca de que papel poderia ter algum evento traumático no desenvolvimento de problemas de ordem psicológica. Um destes “problemas”, na época, era a homossexualidade. Freud acreditava que meninos expostos a traumas, ou então seduzidos por algum adulto, poderiam mais tarde, e em decorrência disto, apresentar a homossexualidade como distúrbio resultante.

Porém, analisando sua própria experiência clínica, ele percebeu que eram muito variáveis e inconstantes os papéis que tais eventos exerciam em seus pacientes. Notou que nem todos que os experienciavam traumas tornavam-se homossexuais, bem como havia

homossexuais que nunca haviam passado por tais experiências. Isto representou uma quebra de paradigmas para o ávido cientista, quando então a primazia dos fatores biológicos e ambientais abriu caminho para a consideração da mente como a principal responsável pelo desenvolvimento psicológico. A partir deste processo reflexivo, Freud chegou ao que, provavelmente, foi (e ainda é) o mais importante conceito de sua obra: o inconsciente.

Este advento adquire importância aqui, neste texto, porque, mesmo sendo um marco fundamental na história da psicologia, na ordem da etiologia da personalidade (e de seus distúrbios) Freud “transferiu” ao inconsciente a responsabilidade que era previamente do organismo. Ou seja, mesmo que considerasse os fatores interacionais e psicológicos, o inconsciente ainda era o grande “gestor”, com vontades e propósitos próprios - os quais, já por definição, diretamente incontroláveis, e de papel preponderante no processo de desenvolvimento. O inconsciente, enquanto instância, adquire autonomia e protagonismo, e os processos psicológicos de sua ordem passam a determinar as características identitárias de homens e mulheres, bem como seus desvios patológicos.

Assim, a formação da personalidade em meninos e meninas tomam, inicialmente, um mesmo rumo. Par-

tindo de uma relação quase simbiótica com a mãe (em função, principalmente, das necessidades de sobrevivência), até a aquisição do controle dos próprios esfíncteres, o inconsciente, em ambos os sexos, vai registrando as experiências infantis - as quais se dão, fundamentalmente, com a figura materna. Então, a partir instauração do complexo de Édipo, meninos e meninas seguem por caminhos desenvolvimentais distintos, porém com um ponto em comum: o complexo de castração. O inconsciente, neste ponto, mostra-se em ebulição, produzindo as fantasias que irão direcionar cada um dos sexos à produção de sua subjetividade.

Para os meninos, tais fantasias dizem respeito à chegada do pai na relação mãe-filho enquanto um “competidor” pelo amor da mãe. Ao inconsciente desta criança, tal pai seria como um intruso, nada bem-vindo, àquela união de amor até então aparentemente indissolúvel e incondicional com sua mãe. Assim, com a libido (a energia que “abastece” o inconsciente e seus processos) direcionada ao próprio pênis, uma nova fantasia inaugura-se sob a forma do temor da castração, quando então o menino percebe que a mãe não o possui - ela está “castrada”. Então, temendo a mesma retaliação por aquele que “reivindica” a mãe, o menino passa a identificar-se com esta figura paterna - identificação esta que se tor-

na o protótipo para todo o desenvolvimento da identidade masculina.

Já para as meninas, pode-se dizer que o caminho é mais cruel. Ao atingir seu complexo de Édipo, percebe que existe uma diferença crucial com relação aos meninos: ela não possui pênis. A angústia que isso traz ao seu inconsciente vem justamente da percepção de que ela e a mãe não possuem um falo porque ambas foram castradas. Mas por que tal “atrocidade”? Porque, semelhante ao que acontece com os meninos, a menina nutre inconscientemente um amor pelo pai. Como este amor não pode ser consumado, a natureza “extirpada” do pênis surge então como uma espécie de “punição” pelo seu desejo proibido. Isto a faz, por conseguinte, identificar-se com a mãe, também castrada, para, assim, desenvolver sua identidade feminina.

Esta etiologia caracteriza as mulheres como um ser psicológica e anatomicamente incompleto, podado de sua plenitude, esta apenas possível aos homens. Sem terem o direito a possuir o falo, a elas resta nutrir a denominada “inveja do pênis”. Assim, na dinâmica freudiana, a mulher apenas conseguiria aproximar-se da condição masculina quando gerar um/a filho/a, este/a representando o seu falo perdido.

Como então desvincular a condição feminina para Freud e a crítica realizada pelos estudos de gênero? Ela expressa com fidelidade a representa-

ção social da mulher não somente da sociedade na qual o autor estava inserido, mas infelizmente também em nossa própria, ainda nos dias de hoje. A mulher não-fálica é uma mulher destituída de poder, e invejosa do poder varonil. Assim, amargurada pela não-aceitação do lugar-comum a ela reservado para assegurar sua “normalidade”, ela tem sua tentativa de desconstrução da ordem vigente transformada em inadequação e subversão.

A dominação masculina e heteronormativa manteve-se através dos tempos porque aos homens foi dada uma supremacia social, onde sempre foram reconhecidos como cidadãos. À condição masculina foram reservados os direitos, enquanto à feminina sobraram os deveres. A história da humanidade foi construída tanto por eles quanto por elas, porém quase que totalmente escrita por homens. Possuímos um vasto panteão de sábios, profetas e heróis, os quais eternamente “salvavam” as mulheres, naturalmente indefesas e vulneráveis, que seguiam admirando-os e seguindo-os sob sua sombra.

Segundo a ótica da castração, a libertação das mulheres de sua condição secundária e a reivindicação de direitos igualitários reverbera no desnecessário e no supérfluo. O que necessita conscientização é que a mulher possui um histórico de inúmeras castrações, seja na sociedade, na política ou na família.

Os homens, como gestores e protagonistas, despertariam então um desejo de equidade nas mulheres que seria baseado na inveja dos “postos” que eles administrariam tão competentemente. A castração da mulher na contemporaneidade é a negação histórica de seus próprios direitos, tais como o voto, a separação conjugal, os cargos de chefia e até a alfabetização, por exemplo. Estes, por sua vez, seriam compensados por uma série de deveres “mais importantes” e, sobretudo, naturais à identidade feminina, tais como manter a união da família (sob qualquer custo, mesmo com violência ou infidelidade do cônjuge), administrar as necessidades da casa, ou alimentar e maternar aqueles/as sob sua responsabilidade outorgada. Elas assim não teriam, a princípio, motivos para se descontentarem como seu microcosmo pleno de atividades fundamentais ao seio familiar, mesmo que às custas de sua própria subjetividade (STREY, 2002).

O puro e simples sentimento inveja de um poder masculino, legítimo “por natureza”, por conseguinte levaria as mulheres a quererem destituir os homens de seus papéis sociais, políticos e familiares apenas por caprichos desnecessários. Muitos homens, então, conforme comenta Trevisan (1998), enfrentariam a denominada “crise da masculinidade”. Estes, assim (injustamente) castrados de seus fa-

los homologadores, teriam de deixar o lugar-comum para pertencerem ao “lugar-nenhum”. Já que as mulheres almejavam exatamente a posição que previamente ocupavam, a eles seria inadmissível adotarem qualquer representação ligada à sujeição. Esta condição acaba, muitas vezes, sendo justificativa, por exemplo, para explosões de violência contra a mulher (WINCK e STREY, 2008).

Finalizando, é importante lembrar que, mesmo com as valiosas conquistas do feminismo, as mulheres ainda são castradas por nossa cultura quase tanto quanto foram por nossa história. Enquanto a militância pelas equidades de gênero for confundida apenas como uma rebeldia vazia de uma causa ilegítima, não somente as mulheres, mas também a multiplicidades de gêneros que existem além da dicotomia masculino-feminino estarão marginalizadas e subestimadas. Ainda nos carece uma visão crítica sobre gênero, para a desconstrução de ditames históricos à identidade feminina que, a exemplo da temática aqui tratada, faziam muito mais sentido na sociedade do início do século passado. Enquanto pessoas, independentemente do(s) gênero(s), não forem destituídas de papéis castratórios e de relações de poder não-igualitárias, será necessária a conscientização de que está na própria noção de “normalidade” um dos

pontos cruciais que ela própria se nega a enxergar.

Gustavo Espíndola Winck

Referências

FREUD, Sigmund. Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos (1905). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

STREY, Marlene. Aprendendo a ser inferior: As hierarquias de gênero. In STREY, M.; LYRA, A.; XIMENES, L. (org.). Gênero e Questões Culturais: A Vida de Mulheres e Homens na Cultura. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

TREVISAN, João. Seis balas num buraco só: A crise do masculino. Rio de Janeiro: Record, 1998.

WINCK, Gustavo; STREY, Marlene. A voz mais alta, mas na hora certa: A naturalização na violência de gênero enquanto recurso legitimado ao homem. *Ártemis*, 9. p. 113-133, dez. 2008.

Sugestões de leitura

BUTLER, Judith. Gender trouble: Feminism and subversion of identity. New York: Routledge, 1999.

BUTLER, Judith. Cuerpos que importan: Sobre limites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2005.

FREUD, Sigmund. O Ego e o Id e outros trabalhos (1923-1925). Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GUIMARAES, Veridiana. A concepção freudiana da sexualidade infantil e as implicações da cultura e educação. *Educativa*, 15 (1), p. 53-66, 2012.

ZORNIG, Silvia Maria. As teorias sexuais infantis na atualidade: Algumas reflexões. *Psicologia em Estudo*, 13 (1), p. 73-77, jan./mar. 2008.



Cérebro

Biologicamente, o cérebro é concebido como órgão responsável

por receber e processar informações do corpo, tornando-se o principal órgão do sistema nervoso. Além de receber e armazenar informações, é responsável por promover ações (o falar, o andar, o pegar, o comer, o controle da temperatura corpórea, a pressão arterial, os batimentos cardíacos e a respiração). Desse modo, ele atua a partir de uma rede de controle integrada-mente a outros sistemas do corpo.

O cérebro humano contém milhões de neurônios. Estes são células nervosas, a partir das quais as informações entre o cérebro e o corpo são “trocadas”. Por meio de sinais químicos e elétricos, os neurônios, que não estão apenas localizados no cérebro, mas também ao longo de ramificações nervosas por todo o corpo, enviam e recebem as informações, direcionando-as à diferentes áreas do cérebro.

Anatomicamente, o cérebro é constituído por dois hemisférios. Cada hemisfério é formado por diferentes áreas, as quais estão associadas às diferentes ações, como o desenvolvimento de raciocínio, a fala, a coordenação de movimentos, o controle muscular, o recebimento de estímulos da pele (sensações de frio e calor), a visão, a audição, a memória, entre outras.

Muitos/as estudiosos/as buscam diagnosticar os comportamento de homens e mulheres pautando suas análises e explicações na anatomia e fisiologia cerebral. Seja pela contagem

de neurônios ou pelo estudo específico do desenvolvimento das diferentes áreas do cérebro, alguns/algumas pesquisadores/as levantam hipóteses sexistas e homofóbicas, na tentativa de justificar as causas pelas quais homens, mulheres, gays, lésbicas, transexuais comportam-se de determinada forma, e não de outra.

Os estudos para investigar as possíveis distinções no funcionamento cerebral de homens e mulheres são uma prática que desperta interesse há muito tempo; tinham, e continuam tendo, como objetivo dar sustentação “científica” para tais diferenças entre os sujeitos. Conforme Sabbatini (2008), os neurologistas suspeitavam da existência de diferenças morfológicas do cérebro desde a época da frenologia, no século XIX – produzida pelo médico Franz Joseph Gall (1758-1828), sendo a primeira teoria completa sobre a localização das diferentes funções no cérebro. De acordo com Laqueur (2001), acreditava-se que, por meio de uma análise cuidadosa do formato da cabeça e de outros traços, poderiam ser avaliados trinta e sete (37) componentes do caráter humano, para cada indivíduo. No trabalho “A anatomia e Fisiologia do Sistema Nervoso em Geral e do Cérebro em Particular”, Gall propõe que as faculdades morais e intelectuais do sujeito são inatas e que a sua manifestação dependia da organização do cérebro – o qual considerava

como o órgão responsável por todas as propensões, sentimentos e capacidades (SABBATINI, 2008).

A partir de 1980, os estudos sobre padrões cognitivos e comportamentais dos indivíduos, caracteristicamente essencialistas, ganham destaque no cenário científico, trazendo em suas análises as relações de poder tradicionais. Entre esses estudos, destacam-se os que buscam uma explicação genética para os comportamentos e as pesquisas da neurociência que procuram identificar as diferenças entre os cérebros de homens e mulheres (BEIRAS et al., 2008). Na década de 1990, as neurociências realizaram grandes avanços quanto à descoberta de diferenças “cientificamente comprovadas” entre os cérebros dos homens e das mulheres (SABBATINI, 2007). Conforme Kraft (2005), a chamada “moderna neurociência” concentrou-se inicialmente em dar sustentação científica à noção de ascendência masculina e aos estudos sobre as diferenças do cérebro em função do gênero.

Sabbatini (2007) afirma que, ao longo do tempo, para o estudo das diferenças cerebrais entre os sujeitos, foram sendo desenvolvidos diferentes métodos, tais como: medidas volumétricas de regiões cerebrais, imagens por tomografia, PET-scanners e ressonância magnética, exame do cérebro de pessoas falecidas, entre outros. Estes têm como finalidade permitir as/aos

cientistas investigar esse órgão em sua minúcia, definindo diferenças e classificando distintos “grupos anatomofisiológicos” de cérebros.

As imagens produzidas a partir desses adventos tecnológicos têm se popularizado e difundido entendimentos, experiências vividas, significados e representações sobre o que é ser homem e mulher, homossexual, heterossexual e transexual. As imagens falam sobre esses sujeitos, classificam-nos, posicionam-nos e definem-nos.

Ortega e Vidal (2007) vêm trazendo essa discussão na expressão “sujeito cerebral”. Para esses autores, o progresso dos estudos sobre o cérebro, a proliferação de suas imagens na mídia, a circulação de informações relacionadas ao funcionamento e atividades desse órgão produzem na sociedade percepções de que o cérebro seria portador das propriedades, comportamentos e, assim, autor das ações que caracterizam modos de ser e estar no mundo. Seria esse o órgão responsável pela definição das individualidades, passando a ser considerado um ator social.

Para esses autores, ao longo do século XIX, ocorreu a transformação do entendimento do cérebro como local da alma. Assim, este passa a ser o órgão do self. Arelado a esse conceito de sujeito cerebral, emerge também a noção do “homem neuronal”, ou seja, os seres humanos seriam dependentes,

de forma crucial, de seu sistema nervoso. Para Ortega e Vidal (2013), “porém, a ideia do sujeito cerebral é mais ampla que a de *homo cereбрalis* ou de homem neuronal. Designa uma figura antropológica – o ser humano como cérebro – com uma diversidade grande de inscrições sociais e imaginárias, dentro e fora dos campos neurocientíficos. [...] Nas últimas décadas este processo sofreu uma verdadeira explosão, como se pode verificar pelo aparecimento de campos como neuropolítica, neurroteologia, neuroética, neuroeducação neuromarketing, neuroascese, neurofenomenologia, neurofilosofia, neuroeconomia, neuropsicanálise, neuroarte etc.”.

O entendimento de sujeito cerebral emerge no sentido de ampliar-mos algumas discussões acerca das neurociências, para além de um campo de saber com implicações sociais ou que tenha impacto na sociedade, mas como um campo incrustado na esfera social.

Para que o sujeito conheça e entenda seu cérebro e, assim, conheça a si mesmo, observamos uma ampla produção de artefatos (livros, filmes, programas televisivos, revistas, entre outros) que tem como propósito apresentar as descobertas científicas relacionadas a esse órgão. Podemos citar, como exemplos, dois livros da neurocientista Suzana Herculano-Houzel: “O cérebro nosso de cada dia: des-

cobertas da neurociência sobre a vida cotidiana” (publicada em 2002, a obra tem como objetivo explicar alguns aspectos relacionados ao funcionamento do cérebro em situações do cotidiano) e “Fique de bem com seu cérebro: guia prático para o bem-estar em 15 passos” (publicada em 2007, a obra apresenta alternativas para potencializar a sensação de bem-estar através de achados da neurociência acerca do funcionamento do cérebro).

Outros livros dedicam-se a mostrar as “diferenças” existentes entres homens e mulheres. “Por que os homens fazem sexo e as mulheres fazem amor? Uma visão científica [e bem-humorada] de nossas diferenças”, de Allam e Barbara Pease, é um exemplo de artefatos, como esse, que buscam explicar por meio de dados da neurociência os comportamentos, habilidades, entre outros aspectos de homens e mulheres, de forma descontraída e de fácil entendimento.

Com relação à divulgação de explicações sobre as diferenças entre homens e mulheres, pautadas na neurociência, podemos citar a revista de divulgação científica, como *Scientific American Brasil*. O excerto abaixo exemplifica essa questão:

Homens e mulheres pensam de modo diferente? Há muito tempo os cientistas cognitivos dizem que sim. Agora, dispõem de dados biológicos também: quando se trata de dividir as

tarefas entre os hemisférios esquerdo e direito do cérebro, ela faz diferente dele. (HAUSMANN, 2005, p. 43)

Em programas televisivos também podemos perceber a presença de saberes da neurociência, os quais vêm distinguindo homens e mulheres em virtude das diferenças cerebrais de cada um. Estas justificariam e apontariam o que cada gênero está apto para fazer na sociedade (MAGALHÃES, 2008). O excerto abaixo – do programa *Fantástico* – exemplifica tal apontamento:

O modelo de corpo do cérebro é feminino, se não acontecesse nada de errado todo mundo ia ser mulher [...] na oitava semana o tempo fecha e pinta uma chuva de hormônios, a tal da testosterona, ou seja, a Ciência prova que Eva veio primeiro que Adão. (SEXO, 2008).

A partir desses fragmentos, podemos perceber o caráter essencialista desse discurso, que atribui às distinções anatomofisiológicas entre o cérebro de mulheres e homens a justificativa das diferenças de comportamento, aptidão, habilidades e padrões cognitivos, ou seja, as diferenças entre os gêneros são consideradas como algo dado pela natureza, da essência do sujeito. Na medida em que o conceito de gênero afirma o caráter social do feminino e do masculino, pretende-se afastar proposições essencialistas sobre os gêneros, a ótica fica voltada para um processo, para uma construção.

Para além das explicações relacionadas às diferenças comportamentais, aptidões e habilidades entre homens e mulheres, o cérebro também seria o órgão que justificaria os modos de os sujeitos relacionarem-se. Isso pode ser percebido nas publicações existentes em periódicos internacionais.

A primeira indicação de correlações neurais para preferência de parceiro sexual veio do estudo de autópsia do terceiro núcleo intersticial do hipotálamo anterior (INAH-3) de Simon LeVay (1991) onde o INAH-3 foi encontrado menor em homens homossexuais do que em homens presumidamente heterossexuais, e indistinguíveis de mulheres presumidamente heterossexuais. [...] (RAHMAN, 2010, p. 1061)

Esses processos de investigação do cérebro e das sexualidades possibilitou-nos perceber as Ciências como o campo de saber legitimado para produção de “verdades” para as diferentes formas de ser homem, ser mulher, de viver os prazeres e desejos corporais, reiterando, de alguma forma, as teses do determinismo biológico. Os saberes científicos produzidos e documentados, pelos diferentes campos de saber, acabam por instituir o que deve ser dito sobre o cérebro e seu funcionamento.

Essas formulações extrapolam os espaços dos periódicos científicos, sendo acessados por outros sujeitos, não somente os que compõem a co-

munidade científica, acadêmica ou dos centros de pesquisa. O que percebemos é que os resultados produzidos nesses estudos científicos também são veiculados em outros meios de informar e comunicar, ou seja, a mídia impressa e televisiva – conforme os exemplos mencionados anteriormente. Assim, vão sendo construídos significados sobre esse órgão. Significados que acabam por estabelecer subjetividades e determinadas configurações sociais, bem como maneiras de perceber os corpos, as sexualidades, os sujeitos e a nós mesmos/as.

*Joanalira Corpes Magalhães
Benícia Oliveira da Silva
Paula Regina Costa Ribeiro
Fabiane Ferreira da Silva*

Referências

- BEIRAS, Adriano et al. Sexo e gênero em revistas: uma análise preliminar de discurso. *Psicologia em Estudo*, Maringá, n. 1, p. 97-104, jan./mar. 2008.
- HAUSMANN, Marcus. Questão de Simetria. *Viver Mente & Cérebro Scientific American*, São Paulo, n. 146, p. 40-45, mar. 2005.
- KRAFT, Ulrich. O poder do feminino. *Viver Mente & Cérebro Scientific American*, São Paulo, n. 146, p. 46-51, mar. 2005.
- LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- MAGALHÃES, Joanalira Corpes. Por que os homens nunca ouvem e as mulheres não sabem estacionar? Analisando a rede de discursos das neurociências quanto às questões de gênero em alguns artefatos culturais. 2008. 84 f. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

ORTEGA, Francisco; VIDAL, Fernando. Mapeamento do sujeito cerebral na cultura contemporânea. Recife, Rio de Janeiro, n. 2, p. 257-261, 2007.

_____. O sujeito cerebral. Viver, Mente e Cérebro, 2006. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/viver-mente/artigos/o_sujeito_cerebral.html>. Acesso em: 17 jun. 2013.

RAHMAN, Qazi. The neurodevelopment of human sexual orientation. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, v. 29, p. 1057-1066, 2005. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science?_ob=MIimg&_cid=271127&_user=10&_pii=S0149763405000321&_origin=search&_coverDate=12%2F31%2F2005&view=c&wchp=dGLz-Vlk-zSkzk&md5=93348aed63722217ebb65a8bd94e-94c/1-s2.0-S0149763405000321-main.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2010.

SABBATINI, Renato Marcos Endrizzi. Existem diferenças cerebrais entre os homens e as mulheres?. *Cérebro e Mente*, 2000. www.cerebromente.org.br/n11/mente/eisntein/cerebro-homens-p.html. Acesso em: 17 fev. 2007.

_____. Frenologia: A História da Localização Cerebral. *Cérebro e Mente*, 1997. Disponível em: www.cerebromente.org.br/n01/frenolog/frenologia_port.htm. Acesso em: 03 out. 2008.

SEXO OPOSTO. Fantástico. Rio de Janeiro, Rede Globo, mar./maio 2008. PROGRAMA DE TV. Disponível em: <http://www.globo.com/fantastico>. Acesso em: 16 maio 2008.

Sugestões de leitura

AMARAL, Jonathan Henriques do. O cérebro e a naturalização das diferenças de gênero em um artefato de divulgação científica. Disponível em: <http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2012/Genero,_Sexualidade_e_Educacao/Trabalho/12_36_20_33-7446-1-PB.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2013.

MAGALHÃES, Joanalira Corpes; RIBEIRO, Paula Regina Costa. As neurociências ensinando modos de ser homem e mulher em revistas de divulgação científica. REEC. Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias, Madrid, v. 8, p. 692 - 710, 2009.

NOVAES, Adauto. O homem-máquina: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. NOGUÉS, Ramon M. Sexo, cerebro y género: diferencias y horizontes de igualdad. Barcelona: Fundació Vidal i Barraquer, 2003.

ORTEGA, Francisco. O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. 256 p.



Ciência

Trata-se de uma invenção, uma construção social, cultural e histórica implicada em sistemas de significação e relações de poder. Portanto, as construções científicas não são universais, mas, sim, locais, contingentes e provisórias, pois a Ciência não pode ser compreendida como um conjunto de conhecimentos em si, desconectados das instâncias em que foram produzidos. Nessa perspectiva, Haraway (1995) propõe o desenvolvimento de “saberes localizados” e “corporificados”, na direção de compreender a Ciência como uma construção contingente e parcial, em oposição aos saberes universais e totalizantes. Desse modo, a Ciência constituir-se-á pelas interações entre os diferentes pontos de vista de “sujeitos múltiplos” que são responsáveis por tudo o que produzem. A Ciência não está fora do sujeito, mas localizada num tempo e num espaço determinados pelo gênero, etnia/raça, classe social, cultura.

A Ciência não está isenta de intenções, mas está profundamente comprometida com interesses sociais, econômicos e políticos (WORTMANN; VEIGA-NETO, 2001). Por-

tanto, a Ciência não é neutra, mas se encontra inscrita na cultura e na história. Ela é produto da atividade humana, impregnada de valores e costumes de cada época, sendo, portanto, provisória, mutável e questionável.

A razão, a lógica, o quantitativo, a observação, a experiência, o controle e a previsibilidade, a objetividade, tendo conceitos da física e da matemática como referenciais de rigor e exatidão científica, são aspectos que caracterizam e ainda caracterizam uma prática/produção intelectual como Ciência; logo, é considerado não Ciência tudo o que não se adequar a esses discursos e práticas. Essa concepção, ainda dominante, tem como base o pressuposto de que um método é o que vai definir o que é a Ciência e o caminho cientificamente “correto” de produzir conhecimento, por meio da lógica, da racionalização, da observação e da experimentação, tendo o espaço do laboratório como *locus* privilegiado de investigação e produção do conhecimento científico.

Assim, a objetividade, a neutralidade, a racionalização e a universalidade são características do fazer Ciência. Uma Ciência legítima é representada como sendo “livre de valores”, autônoma, imparcial e universal, uma Ciência que subjuga seu caráter humano, social, cultural e histórico. Dessa forma, a Ciência seria objetiva, neutra e universal por constituir um conheci-

mento independente de gênero, etnia/raça, classe, e outros marcadores dos sujeitos e grupos sociais. Além disso, o discurso “tradicional” sobre a Ciência, representada como a “verdade” universal e absoluta, neutra, imparcial, desinteressada, visando o bem e o progresso da humanidade, aproxima a Ciência moderna dos dogmas da religião, pois seu valor universal e inquestionável ganha legitimidade no mundo inteiro (HENNING, 2007).

A partir das contribuições de Michel Foucault (2004; 2008), a Ciência pode ser entendida como uma formação discursiva que institui e regulamenta códigos, procedimentos, normas, regras, rituais, saberes e “verdades”, que vão, constantemente, subjetivando-nos. A Ciência dá-se na e pela linguagem e na articulação entre determinados “regimes de verdade” que determinados grupos colocam em funcionamento e passam a ser aceitos como “verdades”, que não são fixas e imutáveis, mas, sim, provisórias e históricas. Para Attico Chassot (2004, p. 249), “a ciência não tem dogmas. Tem algumas verdades e estas são transitórias. Há muitos conceitos que já foram ensinados como sendo a explicação para uma determinada situação e depois houve necessidade de se revisarem as posições, pois outro modelo de explicação era mais apropriado”. Nessa discussão, não está em jogo a relevância ou não da produção do

conhecimento científico, mas, sim, os seus efeitos de “verdade”, que produzem maneiras específicas de ver e agir no mundo, fabricando as pessoas e o próprio mundo.

É a partir dessas proposições que a Ciência pode ser entendida como a “grande narrativa” que se instaura na Modernidade com o caráter de verdade legitimadora de conceitos (HENNING, 2007). Ao entender a Ciência como uma narrativa, constituída por relações de poder e saber, enfatiza-se o papel constituidor da linguagem na produção dos discursos científicos e verdadeiros, na produção do que a Ciência pode e deve fazer, e principalmente sobre quem está autorizado a fazer Ciência.

A Ciência como um construto humano foi moldada por valores sociais e culturais que excluíram (e ainda excluem) e invisibilizaram as mulheres da produção do conhecimento. A estrutura de gênero definiu o Homem como sujeito do conhecimento. Portanto, as habilidades e características necessárias para produzir a Ciência são tidas como masculinas, das quais as mulheres são “naturalmente” desprovidas. A Ciência dita universal é uma Ciência masculina, branca, elitista, ocidental, burguesa, embora se pretenda neutra, livre de marcadores sociais, tais como gênero, etnia/raça, classe social, geração etc..

A crítica à Ciência tem permanecido como um dos temas de discussão nas agendas feministas, que vem se ampliando e se complexificando desde a década de 1970, quando a expressão “gênero e ciência” foi utilizada pela primeira vez, em 1978, como título de um artigo de Evelyn Fox Keller, no qual ela discutia as relações entre subjetividade e objetividade (LOPES, 2006). No caminho da crítica à Ciência, as feministas avançaram na denúncia sobre a exclusão e invisibilidade das mulheres no contexto da Ciência, mostrando o caráter androcêntrico e sexista que a perpassa; entraram nas discussões sobre os próprios fundamentos da Ciência moderna, suas teorias e práticas, a forma como os sujeitos são socializados no fazer científico, as desigualdades de gênero que constituem a Ciência, os preconceitos de gênero na seleção de objetos e análise de dados, a linguagem sexista e discriminatória, entre outros aspectos.

*Joanalira Corpes Magalhães
Benícia Oliveira da Silva
Paula Regina Costa Ribeiro
Fabiane Ferreira da Silva*

Referências

- CHASSOT, Attico. A ciência através dos tempos. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. A arqueologia do saber. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

HENNING, Paula Corrêa. Profanando a Ciência: relativizando seus saberes, questionando suas verdades. *Currículo sem Fronteiras*, v. 7, n. 2, p. 158-184, jul./dez. 2007.

LOPES, Maria Margareth. Sobre convenções em torno de argumentos de autoridade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 27, p. 35-61, jul./dez. 2006.

WORTMANN, Maria Lúcia Castagna; VEIGA-NETO, Alfredo. Estudos culturais da ciência & educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

Sugestões de leitura

ANDERY, Maria Amália et al. Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica. 9. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 2000.

CHALMERS, Alan. A fabricação da ciência. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1994.

CHASSOT, Artico. A ciência é masculina? É sim, senhora!. 2. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

FEYERABEND, Paul. Contra o método. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SCHIEBINGER, Londa. O feminismo mudou a ciência?. São Paulo: EDUSC, 2001.



Cinema

Os estudos mais recentes sobre cinema e educação podem ser dividi-

dos em duas vertentes: a primeira diz respeito à utilização do cinema como recurso pedagógico no ambiente escolar e a segunda entende o cinema como uma eficaz instância pedagógica (BALESTRIN, 2009). Nesse sentido, a segunda vertente percebe a educação como um processo amplo que abrange não só as instituições formais de ensino, mas também as múltiplas instâncias e os artefatos da nossa cultura.

Ao mesmo tempo em que são entretenimento, os filmes desenvolvem uma pedagogia, ensinam modos de ser e viver. Sendo produtos da cultura, as produções cinematográficas produzem sujeitos e identidades. Nos dias atuais, podemos dizer que a mídia ocupa papel central, e o cinema, nessa perspectiva, pode ser considerada uma ação pedagógica. Como diz Guacira Louro: [...] distintas posições-de-sujeitos [...] e de gênero vêm sendo representadas, nos filmes, como legítimas, modernas, patológicas, normais, desviantes, sadias, impróprias [...]. Ainda que tais marcações sejam transitórias [...] é possível que seus resíduos e vestígios persistam, (LOURO, 2008, p. 81).

Nessa perspectiva, o cinema vira uma eficiente instância pedagógica, pelo seu poder de sedução e por não dispensar o prazer e o divertimento. São narrativas que nos interpelam; o ambiente de uma sala de cinema propicia um envolvimento entre personagens e plateia, produzindo efeitos

de realidade. Corroborando com esse argumento, Elí Fabris afirma: elas [...] nos interpelam para que assumamos nosso lugar na tela, para que nos identifiquemos com algumas posições e dispenseemos outras. Naquele momento, ocorre uma simbiose entre o corpo do espectador e a história vivida na tela. (FABRIS, 2008, p. 118).

A narrativa fílmica ensina. O autor Ismail Xavier (2008, p. 14) enfatiza que “o cinema que ‘educa’ é o cinema que faz pensar, não só o cinema, mas as mais variadas experiências e questões que coloca em foco”. Ao assistir um filme, damos início a variadas negociações: o que fazer com essas imagens? O que ela despertou no que me moveu? O que eu tomo como meu e o que eu dispenso? São inúmeros sentidos e representações desenvolvidos durante uma sessão de cinema. Segundo Stuart Hall esses significados culturais não são só processos mentais; têm efeitos reais e regulam as práticas sociais. Gênero, nessa perspectiva é uma construção histórica e cultural, constituindo-se a partir do conhecimento produzido pelos discursos imbricados nas relações de poder. São os efeitos e as consequências das representações contidas nesses discursos que influenciam a construção das identidades de gênero.

O cinema nesse ínterim é um poderoso discurso no qual somos capturados pelas imagens. Mas nessa

captura não somos impassíveis; negociamos posições. Para marcar essas negociações na produção dos significados, vale pensarmos um pouco sobre a teoria de endereçamento, discutida por Elizabeth Ellsworth, que mostra que as produções cinematográficas são pensadas para um determinado público, mas o endereçamento nem sempre atinge seu objetivo, e é aí que se propicia uma negociação entre espectador e filme. Segundo a autora, “essa negociação tampouco é, jamais, uma coisa simples ou única. Pois da mesma forma que o espectador ou a espectadora nunca é exatamente quem o filme pensa que ele é ou ela é, assim também o filme não é, nunca, exatamente o que ele pensa que é.” (2001, p. 21).

Ao mesmo tempo em que o cinema, como artefato cultural, colabora na produção e na manutenção das representações, é também produzido por elas. Graeme Turner, em seus argumentos sobre cinema, apresenta uma visão semelhante: “assim como o cinema atua sobre os sistemas de significação da cultura – para renová-los, reproduzi-los ou analisá-los – também é produzido por esses sistemas de significação.” (1997, p. 128-129). É nesse sentido que tomo o cinema como produto e produtor das representações sobre as práticas de gênero.

O cinema, aqui, vai além de arte e comunicação; é um produto cultural produzido por práticas sociais e, por

isso, atravessado de significados. A partir do movimento da tela, o cinema, como artefato da cultura, vai produzindo, ressignificando e visibilizando representações e significados das práticas sociais e, assim, constituindo sujeitos e identidades. Desse modo, é preciso pensar nas narrativas e nos discursos que a linguagem cinematográfica tem produzido a respeito das concepções de gênero na contemporaneidade.

Como artefato cultural, o cinema pode ser analisado como instância pedagógica que produz, ressignifica e veicula determinados modos de conhecer, viver e valorar os papéis de gênero. Segundo os pressupostos das teorizações culturais contemporâneas, um filme é considerado um texto, e o enfoque analítico está nas representações que circulam em uma película. A linguagem cinematográfica tem suas especificidades. A escolha da música, dos planos, dos ângulos, das cores, do figurino, das tomadas, entre outras coisas, colabora com a construção de significados que envolvem o espectador/a, aumentando os efeitos de realidade.

Trata-se, portanto, de problematizar os modos pelos quais a narrativa fílmica constrói modos específicos de vivenciar os papéis de gênero. Penso que o cinema divulga alguns dos possíveis discursos que constituem sujeitos e identidades de gênero.

Os trailers, as chamadas de veiculação, a escolha das músicas, os planos, os closes, o figurino e o próprio desenrolar das cenas são práticas discursivas que, sendo acionadas em um filme, permitem a significação e a ressignificação de práticas de gênero que operam em direção à constituição dos sujeitos. Obviamente, não posso afirmar que todos os sujeitos são interpelados, mas o processo narrativo de um filme produz efeitos.

Durante a escrita deste verbete, argumentei que o cinema é uma eficaz instância pedagógica que não apenas produz, mas também atualiza tipos de normatividade de gênero. O cinema é um meio privilegiado através do qual a representação é construída e veiculada. A imagem em movimento produz um efeito de realidade particularmente especial, e essa imagem permite variadas leituras. Como Rosângela Soares elucidada, “o trabalho do analista da imagem é precisamente decifrar as significações que a naturalidade aparente das mensagens visuais implica”. Portanto perceber quais representações e quais jogos de poder estão implicados na aparente naturalidade das imagens e quais são os efeitos disso na construção das identidades de gênero é de extrema importância para a construção de um mundo mais igualitário.

Paula Tatiane de Azevedo

Referências e sugestões de leitura

BALESTRIN, Patrícia Abel. Gênero e sexualidade no cinema: questões para a educação. 2010. Disponível em: <<http://patriciaabelbalestrin.blogspot.com/2010/03/genero-e-sexualidade-no-cinema-questoes.html>>. Acesso em: 1º set. 2011.

FABRIS, Elí Terezinha Henn. Representações de espaço e tempo no olhar de Hollywood sobre a escola. 1999. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

_____. Em cartaz: o cinema brasileiro produzindo sentidos sobre escola e trabalho docente. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

_____. Cinema e educação: um caminho metodológico. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 117-133, jan./jun. 2008.

ELLSWORTH, Elizabeth. Modos de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001.

HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, Stuart (Org.) *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. Nas redes do conceito de gênero. In: Lopes, M. J. D.; MEYER, D. E. E.; WALDOW, V. R. (Org.). *Gênero e saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

_____. Cinema e sexualidade. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 81-97, jan./jun. 2008.

SOARES, Rosângela de Fátima R. Namoro MTV: juventude e pedagogias amorosas/sexuais no Fica Comigo. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

TURNER, Graeme. Cinema como prática social. São Paulo: Summus, 1997.

XAVIER, Ismail. Um cinema que “educa” é um cinema que (nos) faz pensar. Entrevistador: Fabiana de Amorim Marcello. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, UFRGS, v. 33, n. 1, jan./jun. 2008, p. 13-20.



Ciudadanía

Constituye una de las grandes ideas del pensamiento político occidental y desde las décadas finales del siglo XX adquiere una relevancia notable en los debates académicos y políticos. No tiene, no obstante, un significado y definición simple ni definitiva. Su naturaleza es polémica, histórica y teórica, ha generado y genera importantes debates normativos y luchas políticas. Dicho de otro modo, la naturaleza y el significado de la ciudadanía, y la idea de igualdad que incorpora como elemento fundamental, no es fija y estática, sino compleja y problemática, cambiante, conlleva inclusión y exclusión, comporta prerequisites. En tanto ideal político, provoca luchas y conflictos sobre su extensión, levanta anhelos y aspiraciones, apunta a un horizonte de posibilidades o de futuro. Remite a la idea de política misma “al tipo de sociedad y comunidad política que queremos” (MOUFFE, 1993), “al tipo de vida colectiva que queremos asumir y promover”, de ahí que su significado esté sometido a constantes luchas y renegociaciones (BOSNIAK, 2010). Tan vieja como la política, la idea de ciudadanía delimita o conforma cierto tipo de ser humano. Abarca derechos, obligaciones y pertenencia. Implica a la identidad individual y colectiva. Susci-

ta cuestiones de justicia y democracia. Tiene distintas dimensiones: jurídica, política, social, económica, sexual, cultural, corporal e íntima. Y, por lo regular, la encontramos adjetivada: ‘universal’, ‘civil’, ‘política’, ‘social’, ‘sexual’, ‘multicultural’, ‘ecológica’, ‘cosmopolita’, ‘desnacionalizada’, ‘postindustrial’, ‘europea’, ‘flexible’... La profusión del lenguaje de la ciudadanía, así como las críticas a esta idea en el contexto del debate actual, llevan a determinar cuál es su significado y valor, si es una herramienta políticamente útil o, por el contrario, hay que ir más allá de la ciudadanía.

La relación de las mujeres con la ciudadanía ha sido difícil tanto en términos de exclusión como de incorporación. La historia de las mujeres y del feminismo está jalonada por las luchas por la ciudadanía. Excluidas de la ciudadanía y la democracia ateniense (IRIARTE, 2002). Vindicándola ante la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* (O. de Gouges, M. Wollstonecraft). Luchando por el sufragio o por los Derechos Humanos. El movimiento y la teoría feminista han puesto de manifiesto esta complicada relación o, con otras palabras, han sacado a la luz que la ciudadanía tiene sexo-género, que es donde “la exclusión de las mujeres ha estado más firmemente impresa en su plantilla histórica” (HOBSON/LISTER, 2002, p. 23); que siempre ha tenido género “en el sentido de que las

mujeres y los hombres han estado en una relación diferente con ella, en desventaja de las mujeres” (Lister, 2001). Una plantilla de género que responde a: varón, soldado, trabajador, nacional, según un modelo unitario y universalista de la ciudadanía, permitiendo entender el distinto acceso de las mujeres a los derechos civiles, políticos y sociales, mostrar las abstracciones y paradojas, las contradicciones y tensiones.

El feminismo de los sesenta y setenta, en general, no expresa sus demandas en el lenguaje político de la ciudadanía, en gran medida porque se asocia ciudadanía con estatus formal (VOET, 1998) y por excluir el espacio privado. En los noventa el renovado interés en la ciudadanía se deja sentir también entre las teóricas feministas que, además de poner de relieve la ausencia del análisis de género entre los teóricos de la ciudadanía, revisan las teorías, los modelos y las prácticas tradicionales. Las críticas feministas señalan que los modelos tradicionales de ciudadanía, esto es, liberal y republicano -la ciudadanía como estatus o como práctica- coinciden en presentar al ciudadano como universal cuando en realidad es masculino. El comunitarismo, el multiculturalismo o el ecologismo, tampoco saldrán bien parados del escrutinio crítico.

Desde los análisis críticos pioneros de la ciudadanía universal, a finales de los años ochenta, se destaca el

vínculo entre individualidad y masculinidad. La ciudadanía moderna, la ciudadanía universal, en términos generales, refiere a la relación formal entre individuo y Estado-nación, al vínculo entre ciudadanía y nacionalidad. Confiere a los individuos un estatus formal, abstrayendo toda particularidad, marca o diferencia, sea de raza, clase, sexo o cualquier otra. Responde a la igualdad formal. Mas la igualdad formal, tras el lento y costoso acceso de las mujeres a ella, no implica que las mujeres participen plenamente de la ciudadanía, o dejen de ser ‘ciudadanos de segunda’. La abstracción no funciona, el individuo abstracto es masculino (AMORÓS, 1987; SCOTT, 1996) y las mujeres no son propiamente ‘individuos’. El concepto de individuo sobre el que se construye la categoría de ciudadano descansa en el individuo libre e igual, independiente y dueño de sí mismo, no obstante, este ideal de independencia y libertad individual viene dado en términos de independencia económica, y así, afirma Saraceno: “el concepto de ciudadanía se topó con la imposibilidad inherente de ser verdaderamente igualitario para todos y alcanzar la propia universalidad”. Las mujeres son dependientes económicamente. Los hombres son dependientes del trabajo doméstico de las mujeres, un prerrequisito o condición que hay que tomar en consideración (SARACENO, 1988, p. 128). La esfera pública y la esfera

privada no son dos esferas separadas, están estrechamente relacionadas, como pone de manifiesto la crítica a las teorías del contrato, clásicas y contemporáneas, que lleva a cabo C. Pateman (1988). La esfera público-política surge de un contrato del que quedan excluidas las mujeres, pero no puede constituirse como tal sin la esfera privada que contiene un contrato específico: el contrato sexual. El tránsito del ‘estatus’ al ‘contrato’ opera según la lógica del patriarcado fraternal moderno: ‘individuo’, ‘contrato’, ‘trabajador’ y ‘ciudadano’ son categorías patriarcales. Las mujeres pueden conseguir la condición formal de individuos civiles pero no en el mismo sentido que los varones, las mujeres no son ahora excluidas, sino incorporadas como mujeres al mundo público, a la sociedad civil, lo que lleva a Pateman a plantear el ‘*dilema Wollstonecraft*’ (1989, 1992). Por su parte I. M. Young (1989) analiza críticamente el ideal de ciudadanía universal entendida como que se extiende a todas las personas y que trasciende la particularidad y las diferencias. La igualdad se concibe como identidad y destaca dos sentidos de la universalidad: como generalidad, esto es, lo que tienen en común los ciudadanos en oposición a lo que difieren; como igualdad de trato, es decir, leyes y reglas son ciegas a las diferencias individuales o de grupo. Cuestiona el vínculo entre ciudadanía igual y los dos sentidos de universalidad.

retribuido está localizado en la esfera privada (PATEMAN, 1989; FRASER/GORDON, 1992). La figura que condensa los problemas y contradicciones es la de la '*madre trabajadora*': "No existe una figura análoga, ni a nivel jurídico ni simbólico, de padre trabajador; es decir, de un individuo que tiene a la vez responsabilidades laborales y de cuidado de la familia" (SARACENO, 1988, p. 139). La legitimidad de las mujeres como trabajadoras es precaria -ser madre y trabajadora está sujeto a contradicción- y, en consecuencia, también lo es su ciudadanía. O, como indica Yuval-Davis, referido al modelo de ciudadanía estatal, la característica específica de la ciudadanía de las mujeres es su 'naturaleza dual': "por un lado, las mujeres están siempre incluidas, al menos en cierta medida, en el cuerpo general de ciudadanos del Estado y sus proyectos sociales, políticos y económicos; y por otro lado, siempre hay, más o menos desarrollado, un cuerpo separado de legislación que se relaciona con ellas en su condición específica de mujeres" (YUVAL-DAVIS, 1996, p. 169)

El debate feminista sobre la ciudadanía ha puesto de relieve el falso universalismo, que la ciudadanía no puede circunscribirse a la relación formal entre individuo y Estado (YUVAL-DAVIS/WERBNER, 1999), que no es solo un estatus sino también una práctica, un conjunto de prácticas; ha mostrado las interconexiones entre Es-

tado, mercado, familia y matrimonio, demandando una reconfiguración de la ciudadanía que responda a los cambios necesarios, que afectan tanto a mujeres como a hombres, en las esferas pública y privada, al trabajo remunerado y a la incorporación de los cuidados, abogando por la plena pertenencia e incorporación activa a la comunidad, a las comunidades, en las que viven. Con otras palabras, tras las críticas a los modelos de ciudadanía, las teóricas políticas feministas han desarrollado diferentes propuestas; estas pueden articularse en torno a tres imágenes normativas respecto del género: ciudadanía 'neutral', ciudadanía 'diferenciada', ciudadanía 'pluralista'. (LISTER, 2001; HOBSON/LISTER, 2002)

El nexo entre ciudadanía y nacionalidad, por último, pone de relieve los problemas y tensiones de la pertenencia. Ya Saraceno (1988) advertía que la nacionalidad adquiere un "status adscrito y semi-natural", bien que el criterio de adquisición sea el *jus sanguinis*, bien sea el *jus soli*. Dicho nexo presenta la paradoja de que las mujeres son consideradas como 'soportes de la nación' al tiempo que no son incorporadas como individuos, sino como miembros de la familia, experimentando esta inferioridad de forma diversa según sea 'la clase, grupo étnico o nación a la que pertenezcan o de la que provengan', lo que da lugar a conflictos, y entre los más destacados, los que

se darán luego a propósito de la ciudadanía multicultural y las luchas por el reconocimiento. Pero también de forma particular en la actualidad en relación con la ciudadanía cosmopolita o global, con los problemas que suscitan los nuevos flujos migratorios y la globalización económica, la pérdida de soberanía del Estado-nación, la crisis del Estado de bienestar y el auge del neoliberalismo. ¿Ciudadanía para quien? ¿Ciudadanía donde? Serían ahora las preguntas pertinentes (BOSNIAK, 2009; SHACHAR, 2007) y la figura de ‘mujer trabajadora doméstica migrada’ una de las principales a tener en cuenta a la hora de seguir pensando y contemplando la faz excluyente de la ciudadanía, sus fronteras y límites, a la hora de plantearse si estamos ante el fin del modelo unitario de ciudadanía (ONG, 1999; BENHABIB/ RESNIK, 2009) y, como suscitaba Saraceno ¿qué es lo que hoy parece más visible y urgente en cualquier reflexión sobre la ciudadanía?, ahora en un contexto postwestfaliano, postindustrial, postmarshalliano. En un contexto en el que se detectan nuevos déficits pero así mismo nos encontramos con nuevos sujetos y nociones emergentes de la ciudadanía. Desde esta perspectiva habrá que contemplar entonces los registros en que puede comprenderse para quien tiene valor la ciudadanía, así como los del ‘más allá de la ciudadanía’.

Maria Xosé Agra Romero

Referencias

- AGRA ROMERO, M^a X. Ciudadanía. Dicionário de Filosofia Moral e Política. Instituto de Filosofia da Linguagem, FCSH/UNL, en línea.
- AMORÓS PUENTE, Celia. Espacio de las iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación. *Arbor* CXXVIII, 1987, p. 113-127.
- BOSNIAK, Linda. Citizenship, Noncitizenship, and the Transnationalization of Domestic Work. En, BENHABIB, S./RESNIK, J. *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders, and Gender*. New York: New York University Press, 2009, p. 127-156.
- BOSNIAK, Linda. Desnacionalizando la ciudadanía, en SOYSAL, Y./BAUBÖCK, R./BOSNIAK, L. *Ciudadanía sin nación*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2010.
- FRASER, Nancy/GORDON, Linda. Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social. *Isegoría*: 6, 1992, p. 65-82.
- LISTER, Ruth. Citizenship and Gender, en NASH, K./SCOTT, A. (Eds.). *Blackwell Companion to Political Sociology*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 323-332.
- MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. London, New York: Verso, 1993.
- ONG, Aihwa. *Flexible Citizenship. The cultural logics of transnationality*. Durham & London: Duke University Press, 1999.
- PATEMAN, Carole. *The Disorder of Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PATEMAN, Carole. Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women's citizenship, en BOCK, G. / JAMES, S. (eds.). *Beyond Equality and Difference*. London: Routledge, 1992, p. 17-31.
- SARACENO, Chiara. La estructura de género de la ciudadanía. En, *Mujer y realidad social. II Congreso Mundial Vasco*. Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1988, p. 123-141.
- SCOTT, Joan. *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Mass, London: Harvard University Press, 1996.
- SHACHAR, Ayalet. The Worth of Citizenship in an Unequal World. *Theoretical Inquiries in Law. Why Citizenship?* 8, 2007, p. 367-388.

VOET, R. *Feminism and Citizenship*. London: Sage, 1998.

YOUNG, Iris Marion. *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*. *Ethics*, 1989, p. 250-274.

YUVAL-DAVIS, Nira. *Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía*. *Arenak*, 3:2; julio-diciembre 1996.

YUVAL-DAVIS, N./WERBNER, P. (eds). *Women, Citizenship and Difference*. London, New York: Zed Books, 1999.

Indicaciones de lectura

BENHABIB, Sheyla/ RESNIK, Judith. *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders, and Gender*. New York: New York University Press, 2009.

IRIARTE, Ana. *De amazonas a ciudadanos: pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, 2002.

HOBSON, Barbara/LISTER, Ruth. *Citizenship*. En B. HOBSON/J. LEWIS/B. SIIM: *Contested Concepts in Gender and Social Politics*. Cheltenham/Northampton: 2002, p. 23-54.

LISTER, Ruth. *Citizenship. Feminist Perspectives*. London: MacMillan, 1997.

ROSENEIL, Sasha (ed). *Beyond Citizenship? Feminism and the transformation of belonging*. Palgrave, MacMillan, 2013.



Clio

Do grego Κλειώ (Kleiô), seu nome deriva do verbo grego Kleo, “para tornar famoso” ou “celebrar”; ou Glória; “A Proclamadora”. É considerada a musa da História desde a designação da “inteligentzia acadêmica de Alexandria” (SCHORSKE, 2000, p. 1). Segundo uma das versões da mito-

logia grega, Clio seria uma das filhas da relação entre Zeus e Mnemósine. Zeus, ao consultar os outros deuses se era necessário realizar algo mais após a façanha de derrotar o deus Cronos na batalha contra os Titãs (Titanomachia); estes responderam que era mister a presença de seres que com seus cantos celebrassem a glória imperecível da parte dos deuses. Foi então que Zeus teria se unido com Mnemósine, titânide irmã de Cronos e filha de Urano e Gaia, durante nove noites. Diferentemente dos outros titãs, Mnemósine não foi aprisionada no Tártaro, o que reflete a importância da memória para os gregos na Antiguidade. A relação dos gregos com a memória era bem peculiar. A memória era perpetuada através da música e de cantos, ou seja, a “história” e os mitos daquela época eram transmitidos de forma oral, e não escritas.

Mnemósine, segundo Hesíodo era a “rainha das colinas da Eleutéria”, a terra da liberdade. Do enlace com Zeus teriam surgido nove musas. A origem das musas é imprecisa, ao menos nas primeiras fontes clássicas. O caráter divino dessas figuras é corroborado pela presença de suas representações na estatuária grega, conservadas em diversos templos dedicados ao deus Apolo, como atesta o historiador grego do século II d. C. Pausanias em sua obra *Descrição da Grécia*. Com o tempo, as funções e distribuições das

Musas e suas atividades ganharam contornos mais precisos, até o ponto de atribuir-se um domínio para cada uma, que vinha acompanhada de seu atributo específico. Já em Homero (*Odisseia* e *Ilíada*) se aponta o número nove para as musas e a condição divina delas, detentoras do conhecimento de todos os acontecimentos. Os neopitagóricos, da mesma forma que os neoplatônicos, viam no número nove uma clara referência ao sentido supremo da perfeição. O nove era considerado um número completo, pois contém três vezes o número três. Isso significa o número perfeito por excelência, pois ele possui princípio, meio e fim. Hesíodo (*Teogonia*) apresenta o nome das musas, são elas: Calíope, “a de bela voz”; Clio, “a que dá a fama”, que se dedicava à história, criadora da poesia história e heroica, introduziu o alfabeto fenício no mundo grego; Erato, “a amável”, deu origem à poesia do amor e à mímica; Euterpe, “a doadora de prazeres” era a musa da poesia lírica e da música; Melpomene, “a poetisa” era a musa da tragédia – teatro – e do canto; Polímnia, “a que canta” ou “a dos muitos hinos”, entre os quais a música sacra, a harmonia e eloquência poética; Terspsícore, “a que se deleita na dança” brilhava na dança e no canto coral; Thalia, “a festiva” presidia à comédia e à poesia pastoral; e Urania, “a celestial” ou a “rainha dos montes”, era a musa da astronomia. As musas representavam

as divindades de todas as artes como a música, canto e poesia, além das ciências, o que significa que para os gregos antigos a memória era a metade de toda ação criativa. As musas cantavam sobre o presente, o passado e o futuro. Nos banquetes no monte Olimpo cantavam para Zeus e para os outros deuses as glórias e os feitos heroicos dos gregos. No monte Parnaso, elas eram acompanhadas pela lira do deus da música, Apolo, e responsáveis pela inspiração de poetas e músicos, além da promoção das artes e das ciências.

O relato de Hesíodo tornou-se canônico quanto ao número, aos teônimos e à correspondência das musas em relação aos gêneros literários – especificamente à épica, lírica, tragédia e comédia – e aos gêneros do saber mais valorizados na Antiguidade – a história, cosmologia, música e dança. As musas, segundo Hesíodo, habitavam em dois lugares: o monte Hélicon, na Beócia, e o monte Olimpo, na Macedônia. Ainda que geograficamente e hierarquicamente situadas à margem do panteão olímpico, pois se atribuía a morada das musas também ao monte Parnaso na Fócida, a invocação dessas figuras míticas era a que necessariamente antecedia quaisquer atividades intelectuais humanas. Em um contexto mais amplo, para a produção do conhecimento na Antiguidade, eram as musas quem atribuíam autoridade intelectual para que os homens pudessem criar.

Clio era quem proclamava e conferia a fama, cujo nome era relacionado às festividades, celebrações, cantos e glórias dos guerreiros e de um povo. Sua representação habitualmente era a de uma jovem com uma coroa de louros, carregando em sua mão direita uma trombeta, para proclamar os altos feitos, e na mão esquerda um livro ou um rolo de pergaminho, o que provavelmente estava relacionado com a introdução do alfabeto fenício pela musa no mundo grego e o vínculo da história com a escrita. Seus símbolos eram a trombeta, ou clarim, com o qual declamava os feitos heroicos e a clepsidra, um dos primeiros instrumentos de medida do tempo.

Contudo a representação das musas não foi algo estático durante os séculos. Na Antiguidade a representação das musas pode ser observada em templos, na forma de relevos ou esculturas. Em Bardo, na Tunísia, é possível observarmos um mosaico, provavelmente do século III, representando o poeta Virgílio acompanhado da presença de suas musas que o inspiram para a escrita de sua obra épica, a Eneida. Identificam-se as musas como sendo Melpomene, segurando uma máscara, e Clio, segurando um pergaminho. A partir da época moderna também podemos observar a profusão de representações das musas através da pintura. Na obra *O Parnaso* [1511], de Rafael Sânzio, observamos

a representação do deus Apolo ao centro, tocando um instrumento, rodeado pelas nove musas e poetas antigos e modernos. Não há um claro consenso entre os estudiosos da obra sobre a identificação de cada uma das musas, ou mesmo dos poetas. Clio pode ser identificada tanto sentada à direita de Apolo, com vestes brancas e segurando um objeto dourado com sua mão direita, quanto à esquerda do deus, representada de perfil segurando um livro. À época de Rafael, ainda não havia um índice iconográfico sobre formas de representação pictóricas, como aqueles que pintores da segunda metade do século XVI poderiam encontrar na edição da *Mitologia* [1567] de Natale Conti e, sobretudo, na importante obra *Iconología* [1593] de Cesare Ripa, onde o autor caracteriza a musa como uma donzela coroada de louros, segurando uma trompa na mão direita e na esquerda um livro sobre o que está escrito Thucydides (RIPA, 1987, p. 109-119). Na obra *O Parnaso* [c. 1631-1633] de Nicolas Poussin, o pintor também apresenta o deus Apolo sentado rodeado pelas nove musas e nove poetas. Podemos identificar Clio coroada de louros, segurando uma espécie de trompa dourada. Na obra *Alegoria da Pintura* [c. 1666], de Johannes Vermeer, Clio é representada com seus atributos clássicos, uma coroa de louros sobre a cabeça, um livro e uma trombeta dourada, em um cenário composto por

diversos elementos, como se fosse um estúdio onde posa de modelo, servindo de musa inspiradora à figura de um pintor que registra o momento em sua tela. Na pintura *Clio* [1689], de Pierre Mignard, a musa da História é apresentada sentada e com todos os elementos que tradicionalmente a caracterizam, carrega em sua mão uma trombeta em tons dourados e segurando um livro sobre seu colo. Ao lado de seu pé desnudo sobre o chão repousa a coroa de louros e outros livros. Anton Raphael Mengs ao pintar sua versão d'O *Parnaso* [c. 1760-1761] traz a influência de antigos pintores sobre o tema e uma caracterização mais precisa das musas. Clio aparece sentada no solo e rodeada de pergaminhos, enquanto observa a figura central do deus Apolo, segurando em suas mãos um pergaminho e um estilete.

A história, como forma de explicação, nasceu unida à filosofia, sendo fruto da própria mitologia grega na Antiguidade. O mito fornecia os modelos para a conduta humana, conferindo significação e valor à existência. Nesse sentido, era “a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” (ELIADE, 2002, p. 11). Foram os próprios gregos que descobriram a importância da explicação histórica. O termo *histōr*, que deriva do grego, significa etimologicamente mais do que uma narrativa, mas também inves-

tigação, pesquisa, explicação do autor, aprender a conhecer através do questionamento. Contudo, *histōr* também significa aquele que sabe ou vê, ressaltando a ideia de que a história é uma “imagem do passado” criada pelo jogo entre a imaginação e a reflexão sobre os materiais legados pelas gerações que nos precederam.

O passado revelado aos poetas por intermédio e inspiração do canto das musas, como Clio, não situava os eventos em um quadro temporal (VERNANT, 2003, p. 141). A história, que teve seu berço na Grécia antiga, nascera vinculada ao mito. Este permitia aos gregos antigos sistematizar seu passado. Porém, nele não havia cronologia ou temporalidade definida. O mito era a-histórico. Já a história produzida no tempo de Heródoto não rompia com o mito, mas o reelaborava, não se separando de forma radical da tradição das memórias de epopeias centradas no canto das glórias de heróis. No entanto, apesar da intenção de Heródoto querer preservar a memória de acontecimentos e atos heroicos, o historiador grego não recorre mais ao recurso de invocar as musas através de seu canto para os feitos gloriosos. Sua narrativa fora construída através de investigações e o recurso de relatos e documentos dos eventos e tradições que lhe eram contadas. Segundo Hartog (2000, p. 13), Heródoto “investiga”, pois não possuiria a autoridade natu-

ral de um aedo ou uma musa, podendo somente contar com o processo de investigação, que significa o primeiro momento dentro de sua operação historiográfica. Desta forma Heródoto legava à história o papel antes atribuído a Clio, o de preservar os feitos humanos do perigoso esquecimento pelo tempo, conferindo a imortalidade aos acontecimentos.

A novidade introduzida por Heródoto, com sua investigação sistemática que seguia à construção de sua narrativa histórica, foi vinculada à perspectiva humana e secular dos acontecimentos. Na geração seguinte, Tucídides segue adiante estes novos paradigmas insistindo numa narrativa contínua com uma cronologia rigorosa, e sob uma análise estritamente secular, com ênfase aos comportamentos políticos do homem (FINLEY, 1989, p. 23-4). Ambos os historiadores gregos da Antiguidade deixaram como legado ao ofício do historiador a importância de seus métodos. No século XIX, o processo de disciplinarização da história instaurou rígidos paradigmas metodológicos modernos que afastavam a memória da história e suas fontes. O que define e delimita o trabalho dos historiadores não são suas fontes, é o seu método (MOMIGLIANO, 2004).

Nos mais antigos textos literários e iconografias, Clio e as outras musas são apresentadas como as divindades inspiradoras das atividades

criativas dos homens. Há variações em relação aos seus nomes, ao número delas e aos seus atributos específicos. Contudo, essas indeterminações originárias se estendem às diversas funções as quais Clio e as outras musas foram sendo investidas ao longo das diferentes épocas em que sempre compareceram como avatares dos gêneros literários e as ciências.

A serena fisionomia da musa da história, Clio, é evidenciada por Pesavento (2005, p. 7) ao analisar sua postura portando o estilete da escrita e a trombeta da fama, sendo, provavelmente, a filha diletta de Mnemósine, que, enquanto detentora da memória, gerou a própria história. Clio, tributária da linguagem escrita, mesmo tendo suas origens na oralidade dos aedos, cantando as histórias de deuses e heróis, tem a capacidade de partilhar e cruzar formas de percepção e conhecimentos sobre o mundo. Clio, por origem e natureza, ocupa o espaço de embate entre o mito e a ciência, onde, a partir do sono atávico, constrói argumentativamente seu direito à vigília (PESSANHA, 1992, p. 34).

Clio inspira os historiadores, inebriados pelo tempo, cantando os grandes feitos da humanidade. A História (Clio), pois, se aparenta com o poder (Zeus), a memória e a justiça (Mnemósine), seus pais, e se irmana com as ciências e as artes. Os historiadores, ao se constituírem como seres temporais

que “conversam com os mortos”, buscam superar o esquecimento do tempo eternizando a História pela realização de seu ofício.

*Rivadavia Padilha Vieira Júnior
Vanderlei Machado*

Referências

CONTI, Natale. *Mitología*. Livro VII. Murcia: Universidad de Murcia, 1988.

FINLEY, Moses I. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HARTOG, François. A fábrica da história: do “acontecimento” à escrita da história, as primeiras escolhas gregas. In: *História em revista*. Universidade Federal de Pelotas. Instituto de Ciências Humanas, Dep. De História e Antropologia, v. 6, dez. 2000, 13.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*. 3. Vol. Barcelona: Orbis, 1986.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PESSANHA, José Américo. O sono e a vigília. In: NOVAES, Adauto (Org.); et AL. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Sugestões de leitura

BOYANCÉ, P. *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuse*. Paris: Boccard, 1993.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1992.

OTTO, W. F. *Las musas. El origen divino del canto y del mito*. Buenos Aires: Eudeba, 1981.

RIPA, Cesare. *Iconología*. Vol. 2. Madrid: Akal, 1987. p. 109-119.

SCHORSKE, Carl. E. *Pensando com a história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.



Clitóris

Biologicamente, a Anatomia descreve-o como um órgão alongado e erétil, localizado na vulva, mais especificamente, centrado na parte superior entre os pequenos lábios.

Atualmente, sabe-se que o clitóris é uma estrutura complexa que se constitui de componentes internos e externos. O prepúcio ou capuz clitoral é uma das partes externas do clitóris que cobre parcialmente ou totalmente a glândula clitoriana, também visível. Internamente, a glândula subdivide-se em duas raízes curvas e alongadas.

O clitóris é um órgão extremamente sensível devido às suas milhares de terminações nervosas. Por isso, quando estimulado, com o aumento da pressão sanguínea, o sangue converge para a glândula, provocando o seu enrijecimento e aumento de tamanho. Devido a isso, e também por sua estrutura interna não se limitar à glândula, a estimulação clitoriana pode ser desencadeada em diferentes regiões, variando de mulher para mulher. Além disso, os músculos que compõem o clitóris,

e que são os responsáveis pela sua ereção, não relaxam por completo após o orgasmo. Desse modo, a continuidade de estímulos pode ocasionar múltiplos orgasmos nas mulheres.

Deste modo, não é à toa que, culturalmente, o clitóris é conhecido como o órgão responsável pelo prazer da mulher – o “botão mágico”. Sua fricção pode, como resposta sensorial, dar sensações de prazer e promover o orgasmo. No entanto, não se trata apenas de mágica; outros fatores podem influenciar no sentimento do prazer, além de que cada mulher sente e vive seus prazeres de diferentes formas.

A premissa aceita e divulgada por muito tempo de que a sexualidade das mulheres era restrita em relação a dos homens; hoje, esta não pode mais ser sustentada como uma “verdade”. Por consequência, suas vivências e seus prazeres foram sendo limitados e regulados.

Em frente às restrições, os silenciamentos e a própria ignorância, mitos e tabus acerca da sexualidade da mulher e especificamente sobre o clitóris foram sendo produzidos. Inclusive, algumas mulheres nunca visualizaram e/ou tocaram seus clitóris devido a questões sociais e culturais.

É importante ressaltar que, há muitos séculos, o que se fala, escreve-se e conta-se desse órgão é, em grande parte, realizada por homens. Recentemente, a urologista australiana Helen

O’ Connel (DOMINICI, 2013), destacou que ainda havia muito a se conhecer sobre o clitóris e, assim, passou a explorar a anatomia desse órgão.

Atualmente, o prazer sexual é diretamente relacionado ao clitóris, caracterizando-o, inclusive, como um órgão que tem a exclusiva função de possibilitar que a mulher sinta prazer. Obstante das compreensões contemporâneas, o prazer foi desvinculado da história da sexualidade da mulher; os conhecimentos acerca dessa questão foram esquecidos e desaparecendo ao longo dos anos.

Alguns anatomistas acreditam que o clitóris é conhecido desde o século II, mas há controvérsias. O anatomista Renaldus Colombo (LAQUEUR, 2001), em meados do século XVI, declarou-se o descobridor do clitóris, afirmando ter descoberto o “pênis feminino”, e que este era “eminentemente o ponto de prazer da mulher”. Colombo (LAQUEUR, 2001) tratou a sua descoberta com paixão e poema, nomeando sua descoberta como “amor ou doçura de Vênus”. Na mesma época, o anatomista Andreas Vesalius descreveu os órgãos reprodutores das mulheres. No entanto, Renaldus não teve o mesmo reconhecimento de Vesalius e suas descrições acerca da “anatomia do prazer” foram esquecidas (DOMINICI, 2013).

Um século depois, o anatomista holandês Regnier de Graaf, que acredi-

tava ser o pioneiro nos estudos sobre reprodução, afirmou a importância do clitóris para a reprodução, sustentando que, sem sentir prazer, nenhuma mulher aceitaria “fazer” filhos. No entanto, sua constatação e a importância do clitóris foram ignorados; apenas dois séculos depois, George Kobelt descreveu e desenhou o clitóris com detalhes que não havia sido observados ou divulgados.

Finalmente, a medicina parecia ter reconhecido a importância do clitóris; em 1900, o clitóris passou a integrar as ilustrações do reconhecido livro de anatomia *Gray's Anatomy*, de autoria de Henry Gray. No entanto, em 1948 o órgão torna a desaparecer, deixando de ser mencionado e ilustrado nos livros.

Perante a história da “descoberta” e reconhecimento do clitóris, segundo O’Connel (DOMINICI, 2013), a Ciência nunca se sentiu à vontade em estudar e descrever um órgão exclusivo do corpo das mulheres, que, conforme Colombo (LAQUEUR, 2001), trata-se do ponto básico do prazer venéreo da mulher.

Na antiguidade, Hipócrates acreditava que as mulheres também tinham esperma e que, por isso, precisavam sentir orgasmos para que a reprodução fosse efetiva. Neste tempo, o clitóris já era considerado como um “botão mágico”; e o prazer da mulher era levado em consideração. A teoria

de Hipócrates perdurou por muito tempo, até mesmo na Idade Média, com a vigilância e desconfiança da Igreja sobre os prazeres da carne, o conhecimento científico predominava, com direito a prescrições médicas para uma reprodução exitosa: “Lubrifique o dedo com óleo perfumado e friccione a vulva com movimentos circulares” (DOMINICI, 2013). Os tempos passaram; em 1875, com a “descoberta” do processo de reprodução feita por Edouard Van Beneden, a Ciência, que antes atribuiu ao clitóris todas as virtudes, agora o isenta de qualquer importância na reprodução. E como Van Beneden afirmou, a única função do clitóris é dar prazer à mulher, o que na época foi argumento suficiente para que o órgão fosse desprezado e esquecido (DOMINICI, 2013). Certamente, os estudos de Van Beneden são de suma importância para a Ciência. No entanto, assim como muitos conhecimentos cientificamente produzidos, as proposições de Van Beneden tomaram proporções que influenciaram e, até hoje, influenciam nas sexualidades das mulheres. Instituir que o clitóris deixara de ser necessário, tornou tanto o órgão como o prazer feminino marginalizados. Assim, o clitóris deixou de ser mencionado nos escritos científicos e o prazer feminino passou a não ser considerado.

A masturbação feminina passou a ser proibida. As genitálias das mulhe-

res passaram a ser retratadas como impuras, o que pode ser visto em muitas obras de artes antigas, em que a figura do diabo era colocada nas partes íntimas das mulheres, reforçando a tradição cristã de que os prazeres da carne estão diretamente ligados ao pecado e à dor.

A Ciência criou seus próprios demônios. Lesbianismo, ninfomania, icterícia e cegueira foram considerados doenças causadas por desequilíbrios mentais. Nas mulheres, esses desequilíbrios eram originados pela excitação sexual. Sendo assim, não havia dúvidas do culpado: o clitóris.

Em 1865, Baker Brown levantou a hipótese de que o clitóris era o responsável pela histeria, a epilepsia e outras doenças consideradas como loucura. O tratamento indicado foi a remoção do órgão. Assim, milhares de mulheres foram mutiladas até os anos 1920.

As questões culturais acerca do clitóris vão além de sua identificação e reconhecimento no corpo da mulher. O conhecimento produzido acerca desse órgão, como o responsável pelo prazer feminino, promove a propagação de práticas como a circuncisão feminina (cliterodectomia), também chamada de mutilação genital feminina e a infibulação (costura dos lábios vaginais ou do clitóris). Estas práticas são realizadas principalmente em algumas sociedades africanas e asiáticas,

em que as mulheres são forçadas a ter seus clitóris amputados, costurados ou mutilados, no intuito de que estas não sintam mais prazer. Embora essas práticas sejam repudiadas e condenadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS), alegando que esses rituais são barbáries que causam males psicológicos e físicos às suas vítimas; sabe-se que ainda essa prática ocorre em aproximadamente 30 países localizados principalmente na África e no Oriente Médio.

Dentre os campos que se ocuparam e se ocupam em desvendar e vender o clitóris, além da Medicina, Anatomia e Fisiologia, a Psicologia e a Psiquiatria também fazem parte da história do clitóris. Sigmund Freud, inspirado na teoria do psiquiatra Richard von Krafft-Ebing de que “as zonas erógenas da mulher são o clitóris enquanto ela é virgem, e a vagina e o colo do útero depois da defloração” (LAQUEUR, 2001, p. 281), não nega a importância do orgasmo.

Porém, afirma que o prazer proporcionado pelo clitóris é considerado normal apenas em meninas com cerca de cinco anos de idade. Portanto, as mulheres adultas devem ter orgasmos vaginais; qualquer uso do clitóris para sentir prazer seria sinal de imaturidade.

A teoria de Freud coloca em xeque a teoria dos/as pesquisadores/as estadunienses William Masters e Virginia Johnson. O médico e a psicóloga, mundialmente conhecidos por seus

estudos de dimensões terapêuticas nas áreas da psicologia e da fisiologia do ato sexual, foram os primeiros a constatarem que a estrutura do clitóris estende-se ao longo da vagina. Esse conhecimento possibilitou afirmar que tanto o orgasmo clitoriano, quanto o vaginal, são quase inteiramente clitorianos.

É possível perceber que a história do clitóris foi sendo escrita de acordo com as condições culturais e históricas possibilitadas em determinados tempos. Ao revisitarmos a história da anatomia, observa-se que o corpo da mulher foi estudado e desvendado a partir do corpo do homem. Ao tomar o corpo do homem como referência, as descrições passam a ser comparativas e homólogas; afirmações como “o clitóris é o pênis feminino” e a tese tecida por Freud de que “as mulheres têm inveja do pênis” posicionam as mulheres como o oposto do homem. Na busca de comparações e identificações de órgãos e estruturas correspondentes, partindo do corpo do homem, a mulher torna-se o outro, o diferente; na falta de um órgão e de uma estrutura, coloca-se que a mulher é incompleta, como se faltasse alguma coisa.

Nesse contexto, é fato que muitas histórias sobre o clitóris foram escritas e contadas, possibilitando que muito conhecimento acerca desse órgão fosse produzido. É inegável a importância de conhecer a anatomia e a

fisiologia do clitóris, mas não se trata apenas de saber o funcionamento e a estrutura de um órgão. O clitóris é uma parte do corpo da mulher; ao nomeá-lo e estabelecermos saberes sobre ele, é da mulher que estamos falando. Ao instituir que o clitóris pudesse ser a causa de transtornos mentais ou que sua anatomia tratava-se de um “pênis invertido”, muitas representações sociais foram sendo determinadas e disseminadas. Até hoje, ecos de um preconceito produzido historicamente são ouvidos quando nos deparamos com preceitos como: uma mulher que gosta de sexo é tarada, fogosa, ninfomaníaca; mulheres sérias não se masturbam; mulher que tem posicionamento forte é dita “homem de saias”; mulheres que são responsáveis pela economia da casa ou que trabalham fora são nomeadas “o homem da casa”. Há uma diversa lista de designações, nas quais somos interpelados/as; muitas vezes, reproduzimo-las sem questionarmos e/ou problematizarmos sobre suas origens.

*Joanalira Corpes Magalhães
Benícia Oliveira da Silva
Paula Regina Costa Ribeiro
Fabiane Ferreira da Silva*

Referências

DOMINICI, Michèle. Clitóris, o prazer proibido (Le Clitoris, Ce Cher Inconnu). [Documentário]. Disponível em: <<http://chatasdeatenas.blogspot.com.br/2013/05/clitoris-o-prazer-proibido-documentario.html>>. Acesso em: 29 jun. 2013.

LAQUEUR, Thomas Walter. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Sugestões de leitura

DE LA IGLEISA, Matilde et al. *Biopolítica del clitoris: análisis de un caso de protección jurídica del placer*. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16862009000100040&script=sci_arttext&tlng=en>. Acesso em: 10 jun. 2013.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 24, p. 249-281 jan./jun. 2005.

RAGO, Margareth. O elogio do sexo da mulher. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, p. 291-297. 2000.

_____. Os mistérios do corpo feminino, ou as muitas descobertas do “amor venéreo”. *Projeto História*, São Paulo, v. 25, dez. 2002. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10587>>. Acesso em: 10 jun. de 2013.

ROHDEN, Fabíola. O corpo fazendo a diferença. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000200007&script=sci_arttext>. Acesso em: 02 maio 2013.



Condição Feminina

Denominou-se condição feminina a “condição” que determinaria uma identidade comum para as mulheres, com base na biologia ou, melhor dizendo, no fato de terem nascido (se tornado, como diria Simone de Beauvoir) mulheres. O termo foi apropriado pelo movimento de mulheres e pelas protagonistas da chamada segunda onda feminista para dar sustento aos argumentos que utilizavam no debate

sobre sua situação de inferioridade e na luta pela igualdade.

Partindo do rastreamento em um amplo leque de textos feministas, podemos sugerir que o termo condição feminina esteve presente até os anos 1990 no vocabulário das teóricas feministas que buscaram organizar, e por vezes criticar, a trajetória das categorias de análise que vão se sucedendo a partir da segunda onda. O declínio de seu uso é detectado a partir da recusa teórica em colocar os corpos das mulheres no centro do debate e da emergência do conceito gênero, nos anos 1980, e sua apropriação maciça pela teoria feminista na década seguinte.

A discussão sobre a condição feminina esteve presente nos veículos midiáticos e, posteriormente, ela aparece em depoimentos que rememoram o período, colhidos e trabalhados por meio da História Oral. Encontramos fartamente no campo feminista a historicização dos inicialmente explorados “estudos sobre a mulher”; das categorias mulher, mulheres e gênero, buscando discutir sua aplicação teórica, mas também prática, ou seja, sua função política na sociedade. Discussões sobre o tema estampam com frequência jornais e revistas de público mais amplo, cujas reportagens questionam a situação das mulheres, principalmente nos anos 1970 e 1980. No Brasil, o termo esteve associado ao protagonismo das mulheres em diversas ati-

vidades, mais especificamente a partir da Década da Mulher (1975-1985). A determinação, pela Organização das Nações Unidas, de 1975 como o Ano Internacional da Mulher, ao mesmo tempo atendeu a demandas do movimento, reconhecendo sua visibilidade, mas também gerou outras demandas na imprensa mundial, voltada então para o que passou a fazer parte do senso comum como a condição feminina, da qual encontramos a variação “condição da mulher”.

Mapeando os caminhos percorridos pelos conceitos, nos deparamos com a obra que foi um marco para o movimento feminista e também para o movimento de mulheres. No tomo dois de *O segundo sexo – A experiência vivida* – Simone de Beauvoir (1949) aborda a questão em um dos capítulos, intitulado “Situação e caráter da mulher”. Já no primeiro parágrafo, a autora informa que a “condição” da mulher permaneceu a mesma, através das mudanças superficiais que vinham da Grécia antiga até o final dos anos 1940, quando o livro foi publicado na França. Assim como o termo “condição humana”, a “condição feminina” relaciona-se a um estado físico e psicológico, a uma maneira de ser, mesmo que historicamente construída. Ele também mostra sua força a partir de 1963, com a publicação do livro *Mística feminina*, da autora estadunidense Betty Friedman, inspirado em *O segundo*

sexo, que discutia a crise da “identidade feminina” e que foi amplamente difundido em diversos países, entre eles os latino-americanos.

Para Vera Soares (1994), o terreno comum que permite as relações entre o movimento feminista e o movimento de mulheres, em termos mais amplos, aparece em duas dimensões: “o descobrimento e a reflexão de sua identidade como mulheres e a ênfase no cotidiano”. A partir destes elementos, a condição feminina era discutida em grupos de mulheres. Exemplos desta discussão aparecem em reportagens encontradas em jornais dos anos 1970, na Europa, nos Estados Unidos ou no Brasil. Citamos como exemplo as mulheres cineastas que passaram a rodar filmes com perspectiva feminista, que alegavam abertamente o intuito de discutir, por meio de seu trabalho, a condição feminina (cf. Veiga, 2013). A adjetivação “feminina” foi posteriormente combatida dentro do campo feminista, por estar associada a uma discutível natureza das mulheres, indicando algo que lhes era intrínseco, uma característica essencial, que se refletia em suas ações e trabalhos (por exemplo: literatura feminina ou cinema feminino). Politicamente, tal qualidade era algo a ser combatido, mas isso não impediu que o termo fosse apropriado para além das arestas do feminismo.

Nas palavras de Linda Nicholson (2000), “Dizer que as mulheres

têm sido diferentes dos homens desse ou daquele jeito é dizer que as mulheres são desse ou daquele jeito. Mas inevitavelmente as características da ‘natureza’ ou da ‘essência’ das mulheres – ainda que essa ‘natureza’ ou essa ‘essência’ seja descrita como socialmente construída – tendem a refletir a perspectiva daqueles que as fazem”. Portanto, para historicizarmos o que foi chamado condição feminina, é necessário situarmos o termo, estabelecendo um limite temporal para seu uso, cuja demarcação acaba sendo borrada ao encontrarmos ainda na atualidade seu uso para variados fins. A princípio, no Brasil, ele aparece nos títulos dos livros de algumas autoras a partir da década de 1980, entre elas Miriam Moreira Leite (1984), com a obra *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros*; Nanci Valadares Carvalho (1988), que organizou o livro intitulado *A condição feminina*, cujos capítulos faziam um apanhado desta “condição” em diversos setores, discutindo temas como aborto, trabalho, cidadania e feminismo; também Rachel Soihet (1989), com o livro *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920*; Leila Mezan Algranti (1993), que publicou a obra *Honradas e devotas: mulheres da colônia, condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*; e ainda Mary Del Priore (1993), com o livro *Ao sul do cor-*

po: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. Estes exemplos (cf. Pedro, 2005) nos dão a referência da presença do termo nos debates sobre a situação hierarquicamente inferior das mulheres na sociedade.

Para Adriana Piscitelli (2001), “a ‘condição’ compartilhada pelas mulheres – e da qual se deriva a identidade entre elas – está ancorada na biologia e na opressão por parte de uma cultura masculina. O corpo aparece, assim, como o centro de onde emana e para onde convergem opressão sexual e desigualdade”. Ainda para a autora, “O conceito de patriarcado, útil do ponto de vista da mobilização política, colocou sérios problemas no que se refere à apreensão da historicidade da condição feminina”.

Para concluir a explanação sobre o termo, voltamos a Simone de Beauvoir (1949) e sua introdução do primeiro tomo de *O segundo sexo*: “O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? Que caminhos lhe são abertos? Quais conduzem a um beco sem saída? Como encontrar a independência no seio da dependência? Que circunstâncias restringem a liberdade da mulher, e quais pode ela superar?” Com suas questões de fun-

do existencialista, podemos dizer que Simone de Beauvoir e seu livro inauguraram as reflexões e o debate sobre a condição feminina, que encontramos, de maneira dispersa, ainda nos dias de hoje.

*Ana Maria Veiga
Joana Maria Pedro*

Referências e sugestões de leitura

ALGRANTI, Leila M. Honradas e devotas: mulheres da colônia, condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio & Edunb, 1993.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

CARVALHO, Nancy V. A Condição Feminina. São Paulo: Vértice; Ed. Revista dos Tribunais, 1988.

DEL PRIORE, Mary. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, Edunb, 1993.

FRIEDAN, Betty. Mística Feminina. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

LEITE, Miriam M. (Org.). A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX: antologia de textos de viajantes estrangeiros. São Paulo: HUCITEC, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Revista de Estudos Feministas, vol.8, n.2. Florianópolis, 2000, p. 9-43.

PEDRO, Joana M. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. História. Vol.24, n.1, São Paulo: 2005, p. 77-98.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? Cadernos Pagu, Campinas-SP 2001.

SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. Revista Estudos Feministas. N. Especial, Florianópolis-SC, 1994, p. 11-24.

SOIHET, Raquel. Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

VEIGA, Ana M. Cineastas brasileiras em tempos de ditadura: cruzamentos, fugas, especificidades. Florianópolis, 2013. 397p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina.



Condorcet - Educação da mulher

Condorcet figura com destaque no pequeno grupo de precursores que, embora “com muita frequência esquecidos, ridicularizados ou desconhecidos”, Benoîte Groult (2010, p. 14) acha que mereceriam “entrar no pouco povoado panteão dos homens feministas”. Mesmo não tendo sido o primeiro, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquês de Condorcet, destaca-se, nesse papel de precursor, por vários motivos: pelo momento - o da Revolução Francesa; por ele mesmo - membro da nobreza, último grande filósofo do iluminismo, famoso matemático, pensador e político revolucionário, situado à esquerda no quadro da doutrina liberal; pelas causas que abraçou - a da Revolução, a do combate às desigualdades, a da libertação dos escravos, a da igualdade entre os sexos, a da instrução universal, pública, gratuita, laica e comum para ambos os sexos; finalmente, porque, como diz Groult (2010, p. 54), o seu Ensaio sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania, de 1790, foi “o primeiro manifesto feminista da Revolução”,

antecedendo em um ano a proposta de Declaração dos direitos da mulher e da cidadã de Olympe de Gouges.

É importante notar que a questão da igualdade entre os sexos, inclusive quanto à educação, não se colocou como questão isolada. Houve uma causa comum anterior – a da libertação dos escravos – abraçada tanto por Condorcet como pela feminista Olympe: “Por causa dos laços entre o Antigo Regime e o comércio dos escravos, os anos que precederam a Revolução viram aparecer também o antirracismo. O futuro deputado da Gironda, Brissot, amigo de Olympe, e o abade Gregoire tiveram a ideia de fundar um Clube dos Amigos dos Negros que adquiriu certa notoriedade em Paris; Condorcet tomou a si a elaboração dos fundamentos teóricos e filosóficos da emancipação dos Negros.” (Noack, 1993, p. 76)

Condorcet já fizera, anos antes (1781, p. 9), esta denúncia: “Reduzir um homem à escravidão, comprá-lo, vendê-lo, mantê-lo na servidão, estes são verdadeiros crimes, e crimes maiores que o roubo.” De Olympe, o abade Gregoire diria, em 1808, que ela foi a “única mulher entre aqueles que haviam abraçado a causa dos negros e dos mestiços” (Apud Noack, 1993, p. 76). Boicotada por cinco anos, a sua peça *A escravidão dos negros* só seria encenada na Comédie Française em dezembro de 1789, em meio a grande tu-

multo organizado por pessoas ligadas ao mercado de escravos.

Em 1790, no texto *Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania*, o autor trata explicitamente da questão do direito de cidadania (*droit de cité*) das mulheres, mas estendendo-o a todos os indivíduos da espécie humana, independentemente de sexo, cor e religião: “Ora, os direitos dos homens resultam unicamente do fato de que são seres sensíveis, suscetíveis de adquirir ideias morais, e de raciocinar sobre essas ideias. Assim, tendo as mulheres essas mesmas qualidades, têm, necessariamente, direitos iguais. Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos, ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito de outro, seja qual for sua religião, cor ou sexo, desde logo abjurou os seus.” (Condorcet. In: Badinter, 1991, p. 45-46).

O direito igual da mulher à instrução, apenas implícito no manifesto de 1790, é explicitado em 1791 na obra *Cinco memórias sobre a instrução pública* (Condorcet, 2008). Coutel e Kintzler (In: Condorcet, 1994, p. 6) atribuem a esse autor “a teoria mais completa e mais moderna da escola republicana”. Na Primeira Memória, que trata da natureza e objeto da instrução pública, lê-se que a sociedade deve ao povo uma instrução pública; que a deve igualmente nas diversas profissões; que a deve ainda como meio de aperfeiçoa-

mento da espécie humana; que há que estabelecer diversos graus na instrução comum; que a educação pública deve limitar-se à instrução; por fim, que as mulheres devem compartilhar a instrução comum dada aos homens (Condorcet, 2008, p. 17-59). Segundo o autor, “não se poderia estabelecer a instrução só para os homens, sem introduzir uma desigualdade notável não somente entre marido e mulher, mas também entre irmão e irmã, entre filho e mãe” (Condorcet, 2008, p. 59).

O autor liberal apresenta vários argumentos em favor da tese de que “É necessário que as mulheres tenham a mesma instrução que é dada aos homens”: 1º. Para que [elas] possam controlar a instrução que é dada aos seus filhos. [...]; 2º. Porque a falta de instrução das mulheres introduziria nas famílias uma desigualdade contrária à sua felicidade. [...]; 3º. Porque é um meio de se fazer os homens conservarem os conhecimentos que adquiriram em sua juventude. [...]; 4º. Porque as mulheres têm o mesmo direito que os homens à instrução pública. (Condorcet, 2008, p. 58-60).

E tendo os mesmos direitos, “elas têm o direito de obter as mesmas facilidades para adquirir as luzes, que podem lhes dar os meios de exercer realmente tais direitos, com uma mesma independência e numa extensão igual”. E mais: “Já que a instrução deve ser de modo geral a mesma, o ensino deve

ser comum e confiado a um mesmo mestre, que possa ser escolhido indiferentemente num e noutro sexo”. A instrução comum, longe de ser perigosa, é “útil aos costumes”, e a principal causa da separação dos sexos no ensino são a avareza e o orgulho (Condorcet, 2008, p. 60-63).

Em 1792, no “Relatório e projeto de decreto sobre a organização geral da instrução pública apresentados à Assembleia Nacional em nome do Comitê de Instrução Pública em 20 e 21 de abril de 1792”, Condorcet inicia sustentando o caráter universal e nacional da instrução pública: “Senhores. Oferecer a todos os indivíduos da espécie humana os meios de prover suas necessidades, de assegurar o seu bem-estar, de conhecer e de exercer os seus direitos, de entender e de cumprir com seus deveres; [...] Tal é a primeira finalidade de uma instrução nacional e, desse ponto de vista, ela é, para o poder público, um dever justiça.” (Condorcet, 2010, p. 22).

Na sequência, apoiando-se no princípio da igualdade, Condorcet (2010, p. 21-35) reafirma que a instrução deve ter uma organização nacional e que a educação deve ser “tão igual quanto universal”, sustentando ainda que esta deve estar aberta para todas as idades, inclusive para adultos, com vários níveis: escolas primárias, escolas secundárias, institutos, liceus, níveis estes com ensino totalmente gratuito, e,

por fim, a sociedade nacional das ciências e artes.

No entanto, Luzuriaga (1959, p. 46-47) anota que Condorcet, em seu projeto, não chega a reconhecer a obrigatoriedade do ensino, nem a prever a preparação para o magistério, embora, em compensação, introduzam-se aí ideias que se adiantam em grande parte ao que, muito mais tarde, haveria de constituir “o movimento da escola única ou unificada e da educação democrática”. Lopes (1981, p. 60), por sua vez, salienta que a unanimidade entre os três estados [nobreza, clero e burguesia] não ia além da necessidade de reforma do aparelho escolar e do caráter público da instrução: “Sua adjetivação, isto é, se obrigatória ou não, se laica ou não, se universal ou não, se gratuita ou não, vai depender do jogo de forças políticas, sociais e econômicas em cada momento da Revolução e do grupo que assume o poder.”

Após sua morte não de todo esclarecida na prisão em 1794, sua esposa Sophie publica a obra mais famosa de Condorcet: *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, redigida na clandestinidade em Paris. Nessa obra aparece com toda a força a preocupação com a superação da desigualdade, inclusive entre os sexos: “Nossas esperanças sobre os destinos futuros da espécie humana podem se reduzir a estas três questões: a destruição da desigualdade entre as nações; os

progressos da igualdade em um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem.” (Condorcet, 1970, p. 194). O autor identifica também três causas principais das desigualdades: a desigualdade de riqueza; a desigualdade de estado ou condição entre aquele cujos meios de subsistência se transmitem à sua família e aquele a quem estes meios dependem da parte de sua vida em que ele é capaz de trabalhar; por fim, a desigualdade de instrução (Condorcet, 1970, p. 199). Para as duas primeiras causas o autor propõe medidas que prefiguram as políticas sociais que se iriam delineando a partir do final do século XIX e que tomariam corpo no Estado do Bem-Estar, no terceiro quartel do século XX. Para a eliminação da terceira causa da desigualdade, o autor propõe a igualdade de instrução: “A igualdade de instrução que se pode esperar obter, mas que deve ser suficiente, é aquela que exclui toda dependência, tanto forçada como voluntária. [...] Nós mostraremos que, por uma escolha feliz tanto dos próprios conhecimentos quanto dos métodos de ensinar, pode-se instruir a massa inteira dum povo a respeito de tudo aquilo de que um homem precisa saber para a economia doméstica, para a administração de seus negócios, para o livre desenvolvimento de sua profissão e de suas faculdades; para conhecer os seus direitos, defendê-los e bem exercê-los; para ser instruído sobre os seus

deveres; para julgar as próprias ações e aquelas dos outros de acordo com as próprias luzes [...]” (Condorcet, 1970, p. 201, tradução minha)

Condorcet entende que “a instrução bem dirigida corrige a desigualdade natural das faculdades, em vez de fortalecê-la, da mesma forma que as boas leis remediam a desigualdade natural dos meios de subsistência”. Entende ainda que, entre os progressos do espírito humano mais importantes para a felicidade geral, deve-se colocar “a destruição completa dos preconceitos que estabeleceram entre os sexos uma desigualdade de direitos que é funesta ao próprio sexo que ela favorece”. Para ele, a total destruição dos costumes autorizados por esses preconceitos haveria de “favorecer o progresso da instrução e, sobretudo, torná-la verdadeiramente geral, seja porque esta seria estendida aos dois sexos com mais igualdade, seja porque ela não pode tornar-se geral, mesmo para os homens, sem o concurso das mães de família”. (Condorcet, 1970, p. 203, 211 e 212).

Na “Quinta memória”, Condorcet (2008, p. 258, grifos do autor) diz que, por muito tempo, considerara que suas ideias eram sonhos, quando, de repente, “um só instante [a Revolução] colocou um século de distância entre o homem de hoje e o de amanhã”. Na questão da instrução pública,

liberal como Mandeville e Smith, Condorcet é antípoda do primeiro e representa grande avanço em relação ao segundo; e enquanto aqueles radicavam suas teorias no princípio da Liberdade, este fundamenta suas propostas no da Igualdade (Ferraro, 2009), justamente o princípio ao qual, no século XX, nasceriam abraçados os direitos fundamentais sociais, entre eles o da educação (Sarlet, 2005, p. 56).

No entanto, por muito tempo ainda se iria tomar como modelo, não Condorcet, mas Rousseau, o “brilhante líder do antifeminismo no século XVIII”, como diz Groult (2010, p. 53), com sua proposta de uma educação para Emílio e outra para Sofia.

Alceu Ravanello Ferraro

Referências e sugestões de leitura

BADINTER, Elisabeth (Org.). Palavras de homens (1790-1793): Condorcet, Proudhomme, Guyomar... [et al.]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

CONDORCET, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de. Réflexions sur l’esclavage des nègres - 1781. La Société Typographique, Neuchâtel, 1781. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/reflexions_esclavage_negres/condorcet_reflexions_esclavage.pdf. Acesso em: 25 abr. 2013.

_____. Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain (1793-1794). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf. Acesso em: 31 maio 2008. (A tradução Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano, Campinas, Ed. UNICAMP, 1993, tem o inconveniente de traduzir repetidamente préjugé por prejuízo em vez de preconceito).

_____. Sobre a admissão das mulheres aos direito de cidadania. In: BADINTER, Elisabeth (Org.). *Palavras de homens (1790-1793): Condorcet, Proudhomme, Guyomar...* [et al.]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. p. 43-52.

_____. *Cinco Memórias sobre a instrução pública. Tradução e apresentação de Maria da Graça de Souza*. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

_____. *Escritos sobre a instrução pública*. Campinas, SP: Autores Associados, 2010. (Coleção clássicos da educação / Coordenação deste volume da coleção Gilberto Luiz Alves).

COUTEL, Charles; KINTZLER, Catherine. *Présentation*. In: CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de. *Cinq mémoires sur l'instruction publique, 1791*. Paris: Garnier-Flammarion, 1994. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/cinq_memoires_instruction/Cinq_memoires_instr_pub.pdf>. Acesso em: 8 maio 2008.

FERRARO, Alceu Ravello. Liberalismos e educação. Ou por que o Brasil não podia ir além de Mandeville. *Revista Brasileira de Educação*, v.14, n. 41, p. 308-325, maio/ago. 2009.

GROULT, Benoîte. *Le féminism au masculin*. Paris: Bernard Grasset, 2010.

LOPES, Eliana Marta S. T. *Origens da educação pública. A instrução na Revolução burguesa do século XVIII*. São Paulo: Loyola, 1981.

LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação pública*. São Paulo: Ed. Nacional, 1959.

NOACK, Paul. *Olympe de Gouges. Courtisane et militante des droits de la femme*. Paris: Fallois, 1993. p.185-196

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.



Conhecimento

Este conceito abordado na perspectiva da busca por encontrar novas racionalidades e, consequentemente,

entender outras formas de apropriação de conhecimentos, requer antes de tudo, um estudo do pensamento desenvolvido pelo Sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2000; 2004; 2007; 2010a/b) sobre o assunto.

Ao explicitar a noção de conhecimento sobre este ponto de vista, emerge a possibilidade de uma visão crítica ampliada acerca dos princípios centrais nas lutas pelas questões de gênero, ou seja, autonomia, liberdade e autodeterminação. A intencionalidade é, pois, contribuir com alguns subsídios teóricos que oportunizem o ingresso e a permanência num processo emancipatório, quiçá irreversível de pessoas e coletivos!

Os trabalhos do autor, enquadrados em três macroáreas, quais sejam: a Epistemologia, a Sociologia do Direito, a Teoria da Democracia, fornecem importantes subsídios para a compressão das teorias participativas da democracia, incluindo as noções de regulação e emancipação.

Santos (2000; 2004) sustenta a tese de que estamos vivendo na contemporaneidade um momento marcado pela transição paradigmática, no qual o projeto da modernidade se encontra em profundo declínio, a partir de suas principais racionalidades e vias de acesso aos conhecimentos, ou seja, a emancipação e a regulação.

Isto quer dizer que, o pilar da emancipação, constituído por três formas de racionalidade/conhecimento, a saber: estético-expressiva, cognitivo-instrumental e prático-moral, cujos pontos extremos são o colonialismo (ignorância) e a solidariedade (conhecimento), se encontram em vertiginoso desequilíbrio em relação ao pilar denominado de regulação, composto pelo Estado, o mercado e a comunidade e nos quais os pontos extremos são o caos (ignorância) e a ordem (disciplina).

Esse período transicional é, pois, marcado na leitura do autor, por dois níveis básicos: a natureza epistemológica e o cunho societal. Essa transição ocorre entre o paradigma dominante da ciência moderna (sociedade patriarcal, produção capitalista, democracia autoritária e desenvolvimento global e excludente) e o paradigma emergente (ainda sem uma estrutura bem definida).

Há de se considerar ainda, de acordo Santos (2000; 2004), que a absorção do pilar da emancipação pelo pilar da regulação foi efetivada por meio da convergência entre a modernidade e o capitalismo. A sobreposição do conhecimento regulação sobre o conhecimento emancipação se deu através da imposição da racionalidade cognitivo-instrumental sobre as outras formas de racionalidade e a con-

sequente hegemonia do princípio da regulação, o mercado sobre os outros dois princípios, o Estado e a comunidade. Portanto, a ciência tornou-se a forma de racionalidade absoluta, ou seja, hipercientificização da emancipação e o mercado, o único princípio regulador moderno, hipermercadorização da regulação.

A denominada hipercientificização da emancipação, identificada por Santos (2000; 2004; 2007), pode ser entendida como uma limitação ao conhecimento emancipação, pois a imposição da ciência sobre o senso comum acabou por levar às monoculturas das práticas e dos saberes.

A primeira ruptura epistemológica evidenciou-se quando a ciência se diferenciou do senso comum conservador, hierárquico e autoritário. Com o passar do tempo, no entanto, a ciência acabou por se tornar uma forma de conhecimento superior, isolada e inacessível. Afora isso, o autor ressalta ainda a existência de tensões dialéticas que marcam a modernidade ocidental, entre as esferas do público e privado, Estado e sociedade, Estado-nação e globalização.

A saída dessa primeira fase pressupõe a recuperação do conhecimento emancipação e torna-se imprescindível assim, uma segunda ruptura, agora de natureza epistemológica, como forma de transformar o conhecimento científico (totalizante e antidemocrático)

em um novo senso comum, concebido por Santos (2000; 2004) como sendo “conhecimento prudente para uma vida decente”, formado a partir de cinco dimensões: a solidariedade, a participação, o prazer, a autoria e a artefactualidade discursiva.

Para Santos (2000, p. 75), “o princípio da comunidade e a racionalidade estético-expressiva são as representações mais inacabadas da modernidade ocidental” e, por isso, seriam os princípios que poderiam colaborar para a construção de um novo pilar emancipatório. Nesse sentido, o princípio da comunidade é “o mais bem colocado para instaurar uma dialética positiva com o pilar da emancipação” (Santos, 2000, p. 75).

A racionalidade estético-expressiva por sua vez, foi a que mais ficou fora do alcance da colonização. Assim como a colonização do prazer se deu através do controle das formas de lazer e dos tempos livres, Santos (2000, p. 76) sustenta que “fora do alcance da colonização, manteve-se a irredutível individualidade intersubjetiva do *homo ludens*, capaz daquilo a que Barthes chamou *jouissance*, o prazer que resiste ao enclausuramento e difunde o jogo entre os seres humanos. Foi no campo da racionalidade estético-expressiva que o prazer, apesar de semienclausurado, se pode imaginar utopicamente mais do que semiliberto.”

Os problemas fundamentais nos diversos espaços-tempo da sociedade, como o espaço-tempo mundial, da produção, da cidadania e doméstico, isto é, a rede em que se conhece e se vive, apresentam dificuldades que clamam soluções fundamentais. Em função da colonização através do princípio científico, a participação ficou restrita a uma noção de esfera política entendida a partir da concepção hegemônica da democracia: a democracia representativa liberal. E, vamos além, o paradigma dominante, contudo, não permite repensar o futuro. Por isso, impõe reinventá-lo, abrir um novo horizonte de possibilidades. Para isso, só há uma solução: a utopia, assim compreendida “A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem o direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é uma chamada de atenção para o que não existe como (contra) parte integrante, mas silenciada, do que existe (...)” (SANTOS, 1997, p. 324).

A dignidade humana e o direito à vida concebida enquanto qualidade se constitui em referente básico de resgate para um projeto utópico do Estado democrático e social de direito, com vistas ao acesso e permanência das pessoas num ideário educativo mais coletivo e solidário, de acesso e

apropriação de conhecimentos. Desta forma, há de se repensar, que nas experiências comunitárias de movimentos populares e na valorização dos saberes locais, emergem fontes inesgotáveis de pilares significativos para os alicerces das novas racionalidades.

*Daniela Silva de Lourenço
Sandra Vidal Nogueira*

Referências e sugestões de leitura

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3.ed. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. SP: Cortez 2000.

_____. *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. SP: Cortez, 2004.

_____. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra (78): 3-46, out., 2007.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 7ª ed., SP: Cortez, 2010a.

_____. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da Universidade*. SP: Cortez, 2010b.



Corpo

Palavra polissêmica, cuja emergência no âmbito das ciências sociais e humanas decorre de análises advindas do movimento feminista em seus diferentes aportes epistemológicos. Mais do que um conjunto de múscu-

los, ossos, vísceras, reflexos e sensações, o corpo é também o seu entorno, ou seja, a roupa e os acessórios que o adornam, as intervenções que nele se operam, a imagem que dele se produz, as máquinas que nele se acoplam, os sentidos que nele se incorporam, os silêncios que por ele falam e a educação de seus gestos. Não são, portanto, as semelhanças biológicas que o definem, mas, fundamentalmente, os significados culturais e sociais que a ele são associados. Esse modo de entender o corpo se afasta da teorização tradicional, segundo a qual é visto como “um substrato biológico naturalmente dado e inquestionável, em cima do qual se erguem, de forma separada e independente, os sistemas sociais e culturais de significado” (SILVA, 2000, p. 42). O corpo é produto de uma construção cultural, social e histórica sobre o qual são conferidas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos etc. Ou seja, não é algo dado a priori, nem mesmo é universal: é provisório, mutável e mutante, suscetível a inúmeras intervenções consoante o desenvolvimento científico e tecnológico de cada cultura, bem como suas leis, seus códigos morais e sua linguagem, visto que ele é construído também a partir daquilo que dele se diz. Em outras palavras: a linguagem cria o existente e, com relação ao corpo, tem o poder de nomeá-lo, classificá-lo, definir-lhe nor-

malidades e anormalidades, instituindo, por exemplo, o que é considerado adequado em determinado contexto histórico e social. Vale destacar que observar o corpo a partir de sua dimensão cultural não significa negar sua materialidade biológica, mas entender que esta materialidade não é tomada como central na definição do que seja o corpo, nem mesmo é o local a partir do qual se estabelecem hierarquias entre os diferentes corpos e sujeitos.

O corpo é também o local de construção da nossa identidade, uma vez que “a existência é corporal” (LE BRETON, 2006, p. 24). O corpo, portanto, não é algo que temos, mas algo que somos. Ao tematizá-lo, estamos nos referindo a nós mesmos, à nossa subjetividade, àquilo que parecemos ou que gostaríamos de parecer. Isso remete a entender que o corpo resulta de um contínuo e minucioso processo pedagógico, cuja ação conforma modos de ser e de se comportar. Educa-se o corpo na escola e fora dela: na religião, na mídia, na medicina, nas normas jurídicas, enfim, em todos os espaços de socialização nos quais circulamos cotidianamente. Pensar o corpo dessa maneira pressupõe saberes ancorados em referenciais teóricos e políticos que possibilitam desnaturalizá-lo. Nesse sentido, ganham relevância os escritos de Michel Foucault, especialmente aqueles nos quais evidencia o

caráter histórico e biopolítico dos corpos. Ao analisar determinadas instituições como escolas, fábricas, hospitais e prisões, Foucault dá visibilidade ao poder que investe no corpo diferentes disciplinas de forma a docilizá-lo, conhecê-lo e controlá-lo no detalhe. Seu objeto de investigação está direcionado para as práticas sociais, as experiências e as relações que produzem o corpo em um determinado tempo e local, de uma forma específica e não de outra qualquer. Segundo o autor, o controle da sociedade sobre os indivíduos não opera apenas pela ideologia ou pela consciência, mas tem seu começo no corpo, com o corpo. “Foi no biológico, no somático, no corporal que antes de tudo investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica” (FOUCAULT, 1992, p. 77).

Considerando o caráter histórico do corpo, para analisá-lo torna-se necessária a sua problematização, ou seja, é importante estranhar o corpo, colocá-lo em questão. Problematizar, por exemplo, os significados e a valorização que determinadas culturas atribuem a alguns corpos e as hierarquias que a partir da sua anatomia se estabelecem e que designam quais são os corpos desejáveis e aceitáveis – lembrando que, apesar de serem transitórias, essas referências têm o poder de excluir, inferiorizar e ocultar determinados corpos em detrimento de outros. Não é sem

razão que o corpo jovem, produtivo, saudável, belo e sexualmente atrativo é um ideal perseguido por um número infinito de mulheres e homens do nosso tempo, cujos investimentos individuais demandam energia, dinheiro e responsabilidade. Pensemos nos aportes da denominada indústria da beleza, da saúde e do fitness, cuja ampliação não cessa de acontecer. Adornos, cosméticos, roupas inteligentes, tatuagens, próteses, dietas, suplementos alimentares, academias, cirurgias estéticas, medicamentos e estimulantes fazem parte de um conjunto de saberes, produtos e práticas a investir no corpo, produzindo-o diariamente. A todo o momento nos deparamos com discursos e práticas que investem nossos corpos, incitam nossos desejos, produzem nosso imaginário, movimentando, de modo diverso e peculiar, diferentes assujeitamentos e resistências. Afinal, na sociedade contemporânea os corpos são espetáculos. São instituições performativas que, ao se moverem, tornam carne representações e discursos que operam no detalhe com o controle, a vigilância, o esquadramento e a fixidez. E, também, a resistência, o descentramento e a transgressão. Não podemos esquecer que, no capitalismo avançado, o corpo se tornou um objeto de consumo em nome do qual se edifica um crescente mercado de produtos e serviços, objetivando sua construção, seus cuidados, sua libertação e, também, seu controle.

Os corpos possuem gestualidades conformadas e transgressoras, numa educação que é atravessada por várias perspectivas, inclusive de gênero. Vale lembrar que o gênero igualmente não é algo que está dado, mas é construído social e culturalmente e envolve um conjunto de processos que vão marcando os corpos a partir daquilo que se identifica ser masculino e/ou feminino. O corpo é generificado e essa generificação não acontece naturalmente; resulta de processos culturais, pois, se os corpos são construídos na cultura, as representações de feminilidade e masculinidade a eles associados também o são. Isso significa perceber que “os corpos carregam discursos como parte de seu próprio sangue” (BUTLER apud PRINS; MEIJER 2002, p. 163). Eles, os discursos, se acomodam no corpo e, do mesmo modo que as representações de gênero, se inscrevem nas suas carnes.

Feitas essas considerações, é importante registrar que a produção do corpo se opera simultaneamente no coletivo e no individual. Nem a cultura é um ente abstrato a governar o sujeito, nem o sujeito é um mero receptáculo a sucumbir às diferentes ações que sobre ele se operam. Reage a elas, aceita, resiste, negocia, transgredir, tanto porque a cultura é um campo político como o corpo. Ele próprio é uma unidade biopolítica que, ao mesmo tempo em que é único, é também partilhado porque semelhante e similar a uma infinidade

de outros corpos produzidos neste tempo e nesta cultura.

Silvana Vilodre Goellner

Referências

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

SILVA, Tomaz T. da. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Sugestões de leitura

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo 3: As mutações do olhar: o século XX*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LOURO, Guacira. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

GOELLNER, Silvana V. *A produção cultural do corpo*. In: LOURO, Guacira; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana V. *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis: Vozes, 2013.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.



Culto Mariano

A crença em Maria e, sobretudo em suas aparições e milagres, remonta ao Oriente grego. Seu culto foi reco-

nhecido pelo Concílio de Éfeso em 431. No século VI se generaliza por toda a cristandade, chegando até o Ocidente, por essa época diminuindo de intensidade e voltando com grande força em meados do século IX, alcançando seu apogeu entre os séculos XII e XIII. A Idade Média a venera como a primeira entre todos os santos, assumindo posição de destaque, sendo celebrada artisticamente de diferentes formas.

Assim, incorporando Maria ao seu panteão, o cristianismo, apesar de sua indiscutível misoginia, se abriu a essa figura tão emblemática e cara às crenças populares, à representação da Deusa- Mãe ou das Mães-Terra. A Igreja produz uma metáfora, muito eficaz, se representando ela mesma como mãe e virgem, a Santa Madre Igreja.

Importante ressaltar que o domínio das sensibilidades humanas se desenvolve lado a lado e passa junto às dimensões da sua existência social e, embora a narrativa mítica seja atemporal, mito e rito existem apenas na sua historicidade; o rito ritualiza e reatualiza o mito dando a ele novos significados. Para Hilário Franco Jr. “mito e rito não existem na sua atemporalidade intrínseca, mas na historicidade que lhes dá sentido, e à qual eles próprios dão sentido.”

Dessa forma, também os mitos da era feudal se contaminaram mutuamente, assumindo algumas funções. A narrativa mítica poderia ter cumprido,

em alguns casos, um papel legitimador de peregrinações, das festas tradicionais ou de origens dinásticas. Além disso, para esse historiador, “pode ocorrer também que ela organize em uma mesma narrativa, tradições de origens diversas, eruditas e folclóricas: assim ela contribui para a integração da sociedade cristã por meio de uma mitologia que tende a se unificar.”

Esposa, mãe, irmã, enfim Maria foi representada de inúmeras maneiras e em algumas delas ela era a própria Igreja, apesar de todo o discurso misógino do clero que acompanha a história da Igreja Cristã, a Virgem serviu de meio de divulgação dos projetos dessa instituição. O discurso religioso a apresentava de distintas maneiras, adaptando o mito de acordo com as necessidades do momento: ora Ela era superior, tal como a Igreja, ora inferior tal como a humanidade.

Discurso aqui entendido como aquilo que engendra e é, ao mesmo tempo, engendrado pelo social é assim palavra em movimento, prática da linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. Dessa forma, o discurso das narrativas míticas cumpriria um papel mediador entre o homem e a sua realidade social.

Aliás, o clero jamais resolveu algumas contradições, do seu discurso misógino e a adoção da Virgem como a alegoria da própria Igreja. Além de outra flagrante contradição entre al-

guns textos evangélicos que advogam a igualdade entre homens e mulheres e a tradição oriental que as considera inferiores aos homens.

Maria foi a protetora fiel dos cristãos em sua luta contra os muçulmanos, nas sociedades ibéricas. Uma sociedade da guerra e da agressão precisava de uma santa padroeira da guerra. Embora nas tradições mais antigas as deidades femininas fossem a representação da vida e da fertilidade, na versão da Virgem pelo cristianismo ela foi, também, uma divindade da guerra.

Isso está perfeitamente de acordo com a realidade da Europa medieval, colocar-se em marcha pelo amor de Deus. Estava em sintonia com uma sociedade que se cristianizava pela força da palavra e da espada. A própria Igreja se militarizava e desenvolvia um cristianismo de combate que se articulava com os valores cavaleirescos da sociedade feudal.

Como exemplo dessa representação da Virgem, pode-se citar o modelo da *Virgen del Pilar*, protetora das tropas aragonesas; os Reis Católicos foram presenteados por Maximiliano da Áustria com uma imagem de Nossa Senhora de Vélez; que se tornou protetora dos cristãos durante o sítio à Málaga. Por fim, a *Virgen de las Batallas*, da catedral de Sevilha, sempre presente nas expedições guerreiras de Fernando III, o Santo, pai de Afonso X, o Sábio.

O desenvolvimento do culto à Virgem Maria, desde o século XI e XII, construiu para as mulheres dois modelos básicos: a virgindade e a maternidade, ambos inspirados na Virgem-Mãe.

Na poesia mariana de Afonso X, o sentimento materno recebe uma importante acolhida. Nele ocorre a presença feminina em, pelo menos, 29 *Cantigas*, as quais estão relacionadas diretamente com o exercício da maternidade, isso sem falar em algumas poucas que tratam, também, do sentimento paterno. A mulher-mãe foi uma imagem muito cara ao universo mental da Idade Média.

Também em Gonzalo Berceo se pode observar o desenvolvimento do afeto parental, tanto no relato da *Vida de Santa Oria*, quanto nos *Milagros de Nuestra Señora*. A imagem da Virgem com seu filho ao colo é talvez o modelo mais freqüente da Virgem gótica. O homem cristão medieval, tão marcado pelo maravilhoso, recria em cada mãe terrena a Mãe celestial e seu Divino filho.

É provável que a Idade Média tenha cultuado, mais do que qualquer outra época, a figura da Virgem Mãe, uma mulher ao mesmo tempo filha, mãe e irmã. A sua representação em prosa, verso e imagens povoou o imaginário das diferentes sociedades da Europa medieval.

Desde que Santo Agostinho a proclamou como a *Madre de los miembros*

de la Iglesia, Maria foi a Mãe gloriosa, a mãe espiritual. Os poetas do século XIII se vinculavam a Ela. Assim como Afonso X se dirige a Santa Maria como *mia Madre*, Berceo também se considera seu filho, *Madre del tu Gonzalvo*, exclama comovido: *Madre, dándote buen preçio que eres piadosa*.

O Culto Mariano transcende as fronteiras de classe, sendo venerada tanto nos segmentos abastados da sociedade, quando nas classes subalternas. Rompendo as fronteiras religiosas, sendo, também celebrada, por exemplo, entre os muçulmanos. É venerada por homens e mulheres, sendo a Santa Protetora de muitas ordens religiosas e leigas.

É representada artisticamente no Ocidente e no oriente, segundo os elementos formais e estilizados, priorizando a suavidade, humanidade e feminilidade como característica essenciais.

Rejane Barreto Jardim

Referências e sugestões de leitura

CANTIGUEIROS, Ullatin of the. Cantigueiros de Santa Maria. New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies. , v. IV, XI, XII

CAPELÃO, André. Tratado do amor cortês. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. DUTTON, Brian. Obras completas. Estudio y edición crítica por Brian Dutton. London: Tamesis Books Limited. 1981. 5v: El Sacrificio de la misa, La vida de Santa Oria, El Martirio de San Lorenzo.

FILGEURIA VALVERDE, José. Alfonso X El Sabio. Cantigas de Santa Maria. Códice Rico de El Escorial. Madrid: Editorial Castalia, 1985.

JEANROY, Alfred. La poésie lyrique des troubadours. Tomo II. Paris: Henri Didier Éditeur, 1934.

LOYN, Henry R. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

RODRIGUES LAPA, Manuel (ed.). Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses. Coimbra: Editorial Galáxia, 1970.

SOLALINDE, Antonio G. (ed). BERCEO. Milagros de Nuestra Señora. Madrid: Espasa-Calpe, 1944, 1v.

METTMANN, Walter (ed.). Cantigas de Santa Maria. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, 4v.

O'CALLAGHAN, Joseph F. El Rey Sábio. El Reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996.

PÉREZ DE TUDELA y VELASCO, María Isabel. Maria en el vetice de la Edad Media. Las mujeres e el cristianismo medievo. Madrid, p. 59-69, 1989.

_____. El espejo de la feminilidad en la Edad Media Española. Anuario filosófico, Madrid, p. 621-634, 1993.

RIQUER, Martin de. Los Trovadores: historia literaria y textos. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 2001.

ROUGEMOND, Denis. História do amor no Ocidente. São Paulo: Ediouro, 2003.



Cultura Visual

El registro de lo visual: ¿Cómo producimos conocimiento desde la visualidad?, ¿en qué sentido son las relaciones visuales relaciones de poder?, ¿quién dictamina lo visible?, ¿cómo vemos?, ¿qué no es visto?, ¿qué se representa?, ¿cómo se representa?, ¿cuándo empieza y termina la representación?

Una de las principales líneas de análisis de lo que hemos denomina-

do “pedagogía negativa” (surgida de la combinación entre la Teoría crítica y los Estudios de Género) ha sido el análisis de las relaciones establecidas entre la visualidad, lo visible, lo visto, y las estructuras de poder.

Nicholas Mirzoeff, desde los estudios de Cultura Visual, y haciendo hincapié en el carácter in-disciplinado de esta propuesta, describía este nuevo terreno como un trabajo de *escritura fantasma* (“Ghostwriting”) donde el fantasma, lo “visual negativo” podríamos añadir, es el lugar intermedio (“in between”) que escapa a la mirada del espectro panóptico y que tiene múltiples nombres en múltiples lenguas: diásporas, exilios, *queers*, migrantes, gitanos, refugiados, tutsis, palestinos. Esta lista puede sin duda ser engorradada por todo el resto de categorías liminares (identitarias y *más allá*), por todas aquellas posiciones, experiencias, conocimientos, silencios y cuerpos generados en y desde los *bordes*.

Homi Bhabha apela a esas mismas “vidas en los bordes” en su búsqueda por ubicar la cuestión de la cultura en el “*más allá*”: en los espacios que él denomina de “entre medio” y que no suponen ni el trazo de un horizonte radicalmente nuevo, ni el abandono completo del pasado. Por su parte, Gloria Anzaldúa evoca este “entre medio” en su famoso texto *Bordelands/La Frontera*, al definirlo como un “residuo emocional”, “a vague and undetermi-

ned place created by an emocional residue.” Los habitantes de este espacio son *los atravesados*: “the squint-head, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half bred, the half dead.

Anzaldúa también evoca el poder de la visión, de la visualidad como recurso al borde del sentido, al elaborar en torno a la mirada *atravesada* como forma de nueva conciencia, una mirada encarnada desde “el otro lado.” Se refiere a la vida en la frontera al límite entre el inglés y el español, la dominación anglo y la dominación machista mexicana hacia las mujeres, la sexualidad liminal y la imposición heterosexual. El cruce de un lado hacia el otro, de lo textual y material a lo visual, de lo recto a lo atravesado constituye el movimiento rector de sentido alterado “Every time she has to make “sense” of something, she has to “cross over” to make a hole of the old boundaries of the self and slipping under or over, dragging the old skin along, stumbling over it... It is only when she in on the other side and the shell cracks open and the lid from her eyes lifts that she sees things in a different perspective.” (ANZALDÚA, 1985)

A principios de los años noventa, recogiendo todavía el impulso de los llamados “studies”, aparece en la academia anglosajona un nuevo campo de trabajo denominado “Visual Culture” o Estudios de Cultura Visual.

También ellos retoman el carácter interdisciplinario, el compromiso político y el carácter autocrítico de las derivas de la Teoría crítica, para analizar el gran poder que actualmente ejercen la visión y el “mundo visual” tanto en la conformación de sentido, como en el establecimiento y repetición de valores estéticos, de estereotipos de género y de relaciones de poder. Es decir, los estudios de cultura visual analizan críticamente el papel que las representaciones y el mundo de la cultura visual han tenido, a lo largo de la historia en la construcción y modelaje de cuerpos, subjetividades y estereotipos, y en la legitimación de relaciones binarias y desiguales de poder establecidas entre sujeto y objeto de la representación: hombre-mujer, norte-sur, occidente-orienté, arte-artesanía, etcétera.

Al igual que ocurriera en los orígenes alemanes de la Teoría crítica, los Estudios de Cultura Visual se levantaron contra ese prejuicio evolutivo modernista, sostenido por la ideología hegemónica, que considera la temporalidad de la historia occidental (léase “primermundista”) como la sucesión exclusiva (unívoca) de hechos legítimos y relevantes.

Frente a este perverso mecanismo que ha logrado presentar como central y universal lo que en realidad es solo una de las posibles perspectivas, los Estudios de Cultura Visual, apoyados en las teorías postcoloniales

y feministas, han reclamado la constitución, en palabras de Shohat y Stam, de un nuevo tipo de análisis policéntrico, dialógico y relacional que ponga de manifiesto las relaciones de reciprocidad existentes entre las diferentes culturas visuales. Un nuevo ámbito de trabajo desde donde romper, al menos potencialmente, con el “buen ojo” y “el buen gusto”, un lugar desde donde luchar contra la esencialidad de significados y sentidos, y apostar por la posibilidad de sentir y significar de otra manera

En este sentido, los Estudios de Cultura Visual, desde esta pedagogía negativa, igual que ocurre con toda perspectiva crítica, priorizan la importancia de la contextualización de la producción de significados a través de lo visual. Y es que las imágenes, como las ideas, tienen historia. Lo interesante además es pensar, tal y como sugiere Irit Rogoff, en las consecuencias de desplazar la especificidad histórica de lo estudiado hacia la especificidad histórica de aquel que está realizando el estudio.

Como el protagonista de “The persistence of vision”, un viajero que, por equivocación, aterrizó en una comunidad aislada de sordo-ciegos, conformada sobre un complejo lenguaje de roces y contactos, el giro visual nos ayuda a conformar visiones particulares del mundo. En su referencia a su encuentro con la protagonista, una mujer ciega y sorda, puede apreciarse

este giro en la visión que permite otras formas del encuentro, de la conversación y del entretenimiento: “There was one among them who might have been President but for the fact that she was blind and deft. She was smart, but not one of the geniuses. She was a dreamer, a creative force, an innovator. It was she who dreamt of freedom. But she was not a builder of fairy castles. Having dreamed it, she had to make it come true (VARLEY, 1978).

Los estudios de cultura visual, como la teoría crítica, están compuestos de giros y cruces, giros epistemológicos, visuales, pedagógicos y políticos que nos permiten ver “desde el otro lado”. Estas maniobras posibilitan la claridad sólo al atravesarnos, al entretenernos y sobre todo entendernos —más aún en los silencios— de las encrucijadas del poder contemporáneo, el cual nos muestra a “todas luces” que lo más oscuro, lo más indescifrable es lo que nos sucede en el momento, en el presente.

Marisa Belausteguigoitia
Rian Lozano

Referencias y Indicaciones

G. Anzaldúa (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco, CA: Spinsters/Aunt Lute. H. Bhabha (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Donna Haraway. [1988] “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, vol. 14-3: 575-599.

N. Mirzoeff (2002 [1998]). "The Subject of Visual Culture". In: N. Mirzoeff (2002 [1998]). *The Visual Culture Reader*. London/New York: Routledge.

I. Rogoff (2002 [1998]). "Studying Visual Culture". In: N. Mirzoeff (2002 [1998]). *The Visual Culture Reader*. London/New York: Routledge.

E. Shohat & R. Stam (2002 [1998]). "Narrativizing Visual Culture. Towards a de Barcelona.

John Varley. [1978] *The persistence of vision*. New York: The Dial Press / James Wade.

Daltro, Leolinda

Leolinda Daltro foi a precursora do movimento organizado feminino no Brasil, professora e grande defensora dos direitos dos indígenas e das mulheres. Nasceu na Bahia em 14 de julho de 1859 e migrou, em 1887, com o primeiro marido e os filhos, para a Capital Federal em busca de melhores condições de vida. Ardorosa defensora dos direitos dos indígenas batalhou tanto pela alfabetização laica dos mesmos quanto buscou a sua integração na sociedade, sem conotações missionárias, ideia inovadora para época. No final do século XIX, empreendeu um ambicioso projeto de alfabetização dos povos indígenas, percorrendo durante quatro anos o interior do estado de Goiás. Na época, separada do marido, deixou os filhos pequenos sob a guarda de conhecidos para empreender tal viagem acompanhada pelo filho mais velho. Por conta de sua ousadia, recebeu vários epítetos. A imprensa da época assim a descreveu: “santa, anjo, excêntrica, monomaniaca, visionária, heroína, louca de hospício, doce mãe, aproveitadora, herege e anticristo foram alguns dos títulos que ela recebeu de admiradores e desafetos” (ROCHA, 2002). O nome de Leolinda Daltro esteve em evidência na imprensa brasileira por quase 15 anos, tanto devido ao seu envolvimento com os indígenas quanto por outra causa defendida com



ousadia e esmero: o feminismo. Seu primeiro ato político foi a congregação de algumas mulheres em apoio à candidatura de Hermes da Fonseca à presidência do Brasil, no ano de 1909, e que recebeu o nome de *Junta Feminil pró-Hermes-Wenceslau*. Para Mariana Coelho (2002, p.152) essa “associação política de cuja descrição se depreende ser o ponto de partida para a ação do feminismo no Brasil, pois foi a primeira fundada com intuitos de trabalhar pela emancipação do sexo feminino brasileiro”. Esse foi o ponto de partida para, em 1910, Leolinda fundar na capital do país um partido político, o *Partido Republicano Feminino* (PRF). Céli Regina Jardim Pinto (2003, p. 18) salienta que a criação desse partido “merece atenção especial pela ruptura que representou [...] pelo fato de ser um partido político composto por pessoas que não tinham direitos políticos, cuja atuação, portanto, teria de ocorrer fora da ordem estabelecida”. E June Hahner (2003, p.280) assinala que a pretensão do partido era a de reavivar a questão do voto feminino “dentro do Congresso, onde não tinha mais sido tratada desde o Congresso Constituinte de 1891”. O PRF tinha por meta: “congregar a mulher brasileira na capital federal e em todos os Estados do Brasil, promovendo a cooperação entre as mulheres na defesa das causas relativas ao progresso pátrio” (DIÁRIO OFICIAL, 1910, p. 47). Um diferencial do partido era ser

composto exclusivamente por mulheres, pois estava vedada a participação masculina. Apesar desse interdito, Leolinda Daltro, sua presidente, tanto procurava o apoio dos políticos da época para a sua causa, como se prontificava a apoiar os que se identificavam com sua luta. Ela também se aproveitou da aproximação de figuras políticas masculinas de destaque para dar visibilidade aos atos do partido em suas manifestações públicas. Mais do que o voto, o PRF solicitava a emancipação plena das mulheres brasileiras, mesmo assim, ou por causa disso, o pioneirismo de Leolinda foi mal visto na época, e sua luta foi muito ridicularizada. Em entrevista para um jornal do Rio de Janeiro, ela assim se pronunciou: “pois então o senhor não sabe quanto fui combatida, vilipendiada, ridicularizada porque, simplesmente, só porque me bati por uma aspiração ainda descolada no tempo em que levantei o estandarte do Feminismo no Brasil.” (*A Batalha*, Rio de Janeiro, 02.abr.1931, p.1). Elaine Rocha (2002) e Márcia Abreu (2007) salientam que Daltro se dedicou à missão de educar os povos indígenas até 1911, quando transferiu seu foco de atuação para a causa da emancipação feminina. Nessa época seu nome também passou a ser associado ao movimento das *suffragettes*, movimento militante pelo voto feminino da Inglaterra, o que deu uma conotação negativa a suas demandas junto ao público. Em 1917 a causa do

voto feminino foi um dos temas do carnaval na cidade do Rio de Janeiro e o nome de Leolinda Daltro motivo de risos e chacotas. A partir de 1918, a imprensa cunhou o termo “mau feminismo” para diferenciar a ação do grupo de Daltro do feminismo praticado por Bertha Lutz. Nos anos de 1910 e 1920, Leolinda Daltro tentou, por várias vezes, se qualificar como eleitora, com base no argumento de que a lei eleitoral não impedia o alistamento feminino bem como participou como candidata em algumas eleições da capital federal, sem sucesso. Devido a sua militância o tema do voto feminino voltou a ser agenda da imprensa e do Parlamento. A partir de 1922, o movimento liderado por Daltro passou cada vez mais para a obscuridade, enquanto o grupo liderado por Lutz cresceu cada vez mais até se firmar como o maior grupo em prol do sufrágio feminino no país. A feição mais comportada da luta em prol do sufrágio feminino foi assim imposta pelo grupo de Bertha, tal como salienta Céli Pinto (2003). As figuras de Leolinda Daltro e Bertha Lutz são bons exemplos dos tipos de feminismo que circulavam na época. Embora ambas perseguissem o mesmo ideal de uma maior valorização do papel da mulher na sociedade – procurando cada uma com seu estilo de ação pressionar os políticos para atingir os seus objetivos

e utilizar a imprensa para divulgar os seus atos –, o que as diferenciava era a forma como eram vistas pela sociedade da época. O pioneirismo de Daltro sofreu mais o preconceito do que o de Bertha Lutz, pelo fato de sua militância ter surgido na mesma época em que as inglesas aplicavam as suas táticas mais agressivas para alcançar os seus objetivos. Isso fez com que os atos de Leolinda e de suas seguidoras fossem diretamente associados com os das *suffragettes*, o que se provou negativo para a imagem dela e para a causa que defendia. Um artigo publicado em 1934 bem resume as agruras por que Leolinda Daltro passou em vida: “Foi a primeira líder da emancipação feminina e o que sofreu por causa disso! [...] os jornais não a poupavam, trazendo-a ao ridículo mais doloroso... Não se contam as humilhações por que passou, as amarguras que lhe atribularam a existência de lutadora. [...] Respondia aos ataques cruéis de seus adversários, trabalhando sempre pela causa de que foi paladina denodada: a emancipação da mulher. E hoje, a mulher vota, a mulher tem um lugar entre os deputados da nação, a mulher entra em concursos para as repartições públicas desbancando os homens, a mulher pleiteia todos os direitos políticos concedidos aos homens, sem que ninguém ache isso uma coisa absurda, condená-

vel, motivo de censura geral. [...] Ela guardou para si todas as agruras, todos os sacrifícios da campanha, para que anos depois as suas companheiras de sexo pudessem serenamente colher os frutos, os proveitos e as honrarias da vitória” (*Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 27.set.1934,p.4). Na década de 1930 permaneceu ativa nessa luta fazendo parte da *Aliança Nacional de Mulheres*, agremiação fundada em 1931 pela advogada Natércia da Silveira, bem como sendo candidata nas eleições de 1933 e 1934. A disputa pela primazia e pelo pioneirismo à frente do movimento organizado feminino podia ainda ser verificada em 1934, quando Leolinda concorreu a uma vaga no Parlamento, pelo *Partido Nacional do Trabalho*. Nessa última tentativa, ela reiterou que “a sua campanha feminista precedeu à de todas as senhoras que se apresentam como líderes do feminismo. Foi quem levantou, de longa data, no Brasil, a ideia do direito político da Mulher!” – tal como aparece estampado no panfleto de sua campanha. Faleceu no Rio de Janeiro, em 4 de maio de 1935, vítima de um atropelamento.

Mônica Karawejczyk

Referências

COELHO, Mariana. A Evolução do Feminismo. Subsídios para a sua história. 2. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

HAHNER, June E. Emancipação do Sexo Feminino. A luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Florianópolis: Mulheres, Santa Cruz: EDUNISC, 2003.

MELO, Hilda Pereira de; MARQUES, Teresa Novaes. Partido Republicano Feminino – A construção da cidadania feminina no Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

PINTO, Céli Regina Jardim. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

ROCHA, Elaine Pereira. Entre a pena e a espada: a trajetória de Leolinda Daltro (1859 – 1935) – patriotismo, indigenismo e feminismo. 2002. 335 f. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

A Batalha, Rio de Janeiro, 02.abr.1931.

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 27.set.1934.

DIÁRIO OFICIAL. 17 de dezembro de 1910.

Sugestões de leitura

ABREU, Maria Emilia Vieira de. Professora Leolinda Daltro: Uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil: 1895-1911. 2007. 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

KARAWEJCZYK, Mônica. As filhas de Eva querem votar. Dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (c.1850-1932). 398 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

MARQUES, Teresa Cristina de Novaes. Elas também desejam participar da vida pública: várias formas de participação política feminina entre 1850 e 1932. Gênero, Niterói, v.4, n.2, p. 149-169, 1.sem. 2004.

Verbete Leolinda de Figueiredo Daltro. In: SCHUMAHER, Shuma, BRAZIL, Érico Vital (Org.). Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.



Derrida, Jacques (desconstrução, *différance*)

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida (1930-2004) é um pensador contemporâneo que integra o

que se convencionou chamar de pensamento pós-estruturalista, embora ele mesmo não costumasse se reconhecer nesta denominação, genérica demais por pretender estabilizar autores heterogêneos entre si. Considero que se pode usar pensamento da desconstrução e pós-estruturalismo como termos intercambiáveis, recorrendo a este último pela necessidade de situá-lo no contexto do pensamento francês dos anos 1960/1970, que se desenvolve a partir das aberturas proporcionadas pelo estruturalismo.

Os anos 1960, nos quais Derrida começa a sua trajetória filosófica, vão se configurar por uma renovação da filosofia depois do estruturalismo. Por isso, seu percurso na filosofia seguirá ao mesmo tempo um distanciamento da fenomenologia, na qual iniciou seus estudos, e uma crítica ao estruturalismo, com a qual vai indicar que, embora esse pensamento pretenda abandonar um ideal de fundamento, ainda está organizado em estruturas estáveis em torno de um centro. A estrutura centrada seria, para ele, uma forma de limitar o jogo da estrutura, de ainda afirmar um ideal de presença e de verdade.

Derrida reconhece em Freud, Heidegger e Nietzsche suas principais influências. No que diz respeito a Nietzsche, Derrida faz parte de um amplo movimento de recepção do filósofo alemão na França dos anos 1960/1970.

São interpretações de Nietzsche que Alan D. Schrift (2006) divide em dois grandes grupos. No primeiro, Derrida estaria ao lado de autores como Michel Foucault, Sara Kaufman, Philippe Lacoue-Labarthe e Bernard Pautrat. São leituras voltadas para a questão do estilo do discurso filosófico e para a forma literária de apresentação das questões filosóficas, que fazem parte, ainda segundo Schrift, de três importantes temas então dominantes no pensamento francês: a desconfiança em relação à hermenêutica, a reflexão sobre a natureza da linguagem, e a crítica ao humanismo metafísico.

O segundo grupo de leitores franceses de Nietzsche, do qual faz parte novamente Derrida, mas também Deleuze e Jean-François Lyotard, privilegia temas como a ênfase na interpretação – que em Nietzsche, como em Derrida, é sempre um ato de força; a crítica ao pensamento binário – que percorrerá toda a obra de Derrida; a ligação entre poder e conhecimento e a necessidade de julgar diante da ausência de critério.

Em 1972, por ocasião do centenário da publicação de *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 1992), acontecem na França dois colóquios dedicados à obra de Nietzsche. É neste encontro que Derrida faz a conferência “A questão do estilo”, que depois seria publicada como “Esporas – os estilos de Nietzsche” (DERRIDA, 2013).

Neste texto, Derrida explora diversos temas na leitura que faz de Nietzsche, cuja obra faz muitas referências às mulheres. Na sua crítica ao ideal metafísico de verdade, Nietzsche se vale de pelo menos três recursos: 1) a suspensão da verdade entre aspas, 2) a verdade-aparência; 3) a verdade-mulher, sobre a qual Derrida vai partir para pensar a sua crítica ao ideal de verdade.

Em Nietzsche, mas também em Derrida, a busca da verdade seria uma operação de dominação, de apropriação, de posse, uma operação masculina. Na crítica de Nietzsche ao acesso ao conhecimento, privilégio masculino do qual ele vai desdenhar, há uma afinidade com a crítica de Derrida ao fono-falo-logo-centrismo, termo que o aproximará das teóricas feministas, por sintetizar o privilégio concedido à *phone* e ao *logos* e ao *phallus* (BERNARDO, 2008). Se em Nietzsche esta “verdade” é uma mulher, em Derrida trata-se de suspender entre aspas todos os conceitos filosóficos, que fazem parte de um “discurso do sujeito masculino falante, presente, e garantidor do sentido e da verdade”.

Ao colocar o feminino num lugar de não-verdade, como lugar de onde algo novo pode surgir, Derrida será criticado por ainda estar repetindo a tradição, que historicamente associou o feminino à falta, ao vazio a ser preenchido pelo outro, que é sempre masculino. É Gayatri Spivak (1997) quem vai

chamar atenção para o fato de que, no pensamento da desconstrução, as ausências são valorizadas, e não desqualificadas. No âmbito do pensamento pós-estruturalista, Derrida será um dos autores a afirmar a ausência de um sujeito estável a ser representado, o que também interessará a muitas teóricas feministas, como Judith Butler, Drucilla Cornell, Tina Chanter, Elizabeth Grosz, Diane Elam, para citar apenas algumas. Para elas, é no esvaziamento de termos como verdade, feminino, masculino, que o pensamento da desconstrução pode se articular com a teoria feminista.

Desconstrução: Ainda que seja classificado dentro do grande grupo do pós-estruturalismo francês, a denominação *pensamento da desconstrução* – expressão que resulta da influência de Heidegger e da sua destruição da metafísica, como se verá a seguir – singulariza melhor o trabalho de Derrida, cuja obra é voltada para a leitura de diferentes autores e não para o desenvolvimento de teses e princípios que lhe sejam próprios.

É da palavra alemã *Destruktion* que Derrida propõe a sua desconstrução, na esteira do projeto de Heidegger (2002), para quem a destruição não tem sentido negativo, mas a intenção de apontar para os limites que impediram a tradição de pensar a questão do ser. Quando Derrida propõe um deslocamento de destruição para

desconstrução, está não apenas se diferenciando de Heidegger, mas também lembrando que a palavra alemã *Destruktion* não tem a mesma conotação que destruição tem em francês e, acrescento, em português. Em ambos os idiomas, destruição está ligada a aniquilamento, conotação que a palavra alemã não carrega. Se em Heidegger a destruição da metafísica tinha como objetivo retornar à originalidade dos conceitos, a fim de pensar a questão do ser, apagada da história da filosofia pelo menos desde os gregos, em Derrida a palavra desconstrução estará relacionada a uma ideia de decomposição, dessedimentação, de análise das camadas sedimentadas do pensamento, que formam os elementos discursivos com os quais pensamos.

Assim, o objetivo do pensamento da desconstrução não é “destruir” os autores sobre os quais se debruça, mas escavar as camadas que fundamentaram determinados conceitos, a fim de mostrar como estes foram construídos sobre certas premissas ou fundações que encerram os limites de tais conceitos. Desconstruir teria, assim, a função de trazer à tona aquilo que precisou ser recalcado, rebaixado. A estratégia da desconstrução se desenvolve, em grande medida, sob resultado de um duplo gesto: ao identificar uma estrutura hierárquica nos pares binários da tradição metafísica (universal/singular, sensível/inteligí-

vel, essência/aparência, masculino/feminino), Derrida promove o que ele chama de inversão e deslocamento, movimentos que pretendem trazer à tona o polo subordinado e ao mesmo tempo promover um deslocamento dos conceitos que estavam apoiados nesta diferença opositiva (DERRIDA, 1992). Por serem movimentos simultâneos, não fases de um programa, ele recusa o termo “fases” e explica que, para desconstruir uma determinada oposição, é preciso inverter a hierarquia, de maneira a perceber a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. A intenção não é apenas fazer emergir o que até então estava recalcado, mas proporcionar um novo recurso ao pensamento. Farão parte deste duplo movimento o deslocamento do conceito de linguagem para o quase-conceito de escritura, o deslocamento do conceito de signo para o quase-conceito de rastro, o deslocamento do conceito de ser para o quase-conceito de *différance*, termos que integram o que chamo aqui de “vocabulário Derrida”. Com este vocabulário, o pensamento de Derrida se caracteriza pela crítica à metafísica, que para ele será sempre “metafísica da presença” (DUQUE-ESTRADA, 2002).

Différance: O termo *différance* aparece na obra de Derrida em 1967, discretamente usado em dois textos sobre o problema do signo: *Gramatologia* (DERRIDA, [1967] 2004), no

qual ele discute o signo da linguística estruturalista de F. Saussure, e *A voz e o fenômeno* (DERRIDA, [1967] 1994), no qual ele discute o signo na fenomenologia de Husserl. Para Derrida, o problema do signo não é um entre outros, mas é uma questão profundamente ligada a uma época histórico-metafísica (SAFATLE, 2011). Em 1968, quando ele pronuncia a conferência “*A différance*” (DERRIDA [1968] 1991), Derrida sintetiza e formula sua proposição de *différance*, termo com o qual tenta dar conta do que, no português, seria uma conjunção verbal em gerúndio – diferenciando –, mas opera com um duplo sentido do verbo diferir – no sentido de diferenciar e no sentido de adiar. *Différance* seria, assim, ao mesmo tempo o movimento de diferenciação e o movimento de adiamento que, juntos, indicariam essa impossibilidade de presença a si, seja de um sujeito, seja de um objeto, seja de um significado. *Différance* entrará no vocabulário de Derrida num momento de questionamento do apelo fenomenológico de Husserl – “de volta às coisas mesmas” –, que em Derrida será deslocado para “a coisa mesma sempre escapa”. Esse escapar é o movimento da *différance*, que faz com que a coisa mesma esteja implicada em dois movimentos: diferenciação e adiamento infinito de sua presentificação, tornando frágil toda identidade dos sujeitos e dos objetos.

Por fim, uma das heranças que Nietzsche deixa a Derrida é a confrontação com a obra de Kant. Derrida foi um leitor de todo o arcabouço teórico de Kant, e seus trabalhos se referem, direta ou indiretamente, ao filósofo das Luzes. A partir da leitura dos textos políticos de Kant – leitura que marca o que muitos comentadores chamam de “segundo Derrida” – o filósofo franco-argelino desenvolve sua proposição de *hospitalidade incondicional*, termo com o qual Derrida estabelece sua discussão sobre ética e política (RODRIGUES, 2013).

Carla Rodrigues

Referências e sugestões de leitura

BERNARDO, Fernanda. Femininografia's: pensar-habitar-escrever o mundo no feminino. In: CONGRESSO FEMINISTA DE LISBOA, 2008.

DERRIDA, Jacques. “Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)”. In: _____. Heidegger et la question. Paris: Champs Flammarion, 1990.

_____. “Chorégraphies – entrevista com Christie V. McDonald”. In: _____. Point de suspension – Entretiens. Paris: Galilée, 1992.

_____. A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. Gramatologia. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. Esporas – os estilos de Nietzsche. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). Às margens da filosofia. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. v. 1.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

RODRIGUES, Carla. *Coreografias do feminino*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

_____. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade. Sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Faperj/NAU Editora, 2013.

SCHRIFT, Alan D. "Nietzsche's French Legacy". IN: MAGNUS, B. e HIGGINS, K. (orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge Press, 2006.

SPIVAK, Gayatri. "Displacement and the discourse of woman". In: HOLLAND, Nancy. *Feminist interpretations of Jacques Derrida*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 1997.

SAFATLE, Vladimir. "Être juste avec Freud". IN: MANIGLIER, Patrice (org.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.



Desigualdade

Do ponto de vista dos princípios do pensamento racional a desigualdade é elemento fundamental para que um conceito se diferencie dos outros permitindo que cada um seja aquilo que é. Falar em igual é discorrer sobre o desigual e não apenas no terreno dos conceitos, mas, também, no mundo real, das coisas, das individualidades. Assim, "igualdade plena", "total", não seria possível, do ponto de referência das idéias, visto que esta seria a identidade quer de conceitos ou dos elementos manifestos no mundo. Algo,

alguém ou alguma coisa ou conceito só é idêntico a si mesmo e não para com um outro ou outra. Deste prisma, ao se falar em igualdade se aborda automaticamente a desigualdade. Ou seja, no pensamento racional formal o igual é em si mesmo desigual para com um(a) outro(a) visto que apenas a identidade poderia ser a "igualdade plena". Não por acaso utilizar o termo igualitarismo tem certo peso pejorativo visto que seria um arremedo do que se propõe idêntico sem jamais o ser, visto que seria apenas o igual. (MOSER; MULDER; TROUT, 2004)

Neste contexto, ficam claras as razões do lema que marca(ou) os fundamentos da histórica burguesa moderna e contemporânea a partir da Revolução Francesa: "Liberdade, igualdade e fraternidade". Em nenhum momento os burgueses propuseram o fim irrestrito das desigualdades, antes elas estavam contidas na definição da igualdade e mesmo como base da liberdade visto que a "igualdade plena", no campo do político-social poderia conduzir a equívocos. Assim, discutir a desigualdade, por contraditória que pareça, ecoa como a discussão das bases daquilo que nos torna o que somos e como somos. (PINSKY, 2005)

Se, do ponto de vista dos conceitos a identidade é percebida como elemento fundamental que confere originalidade a um ser, termo ou teoria – vejam-se os embates em torno do

conceito de gênero, de transgênero, de feminino, de masculino, de atividade, de passividade entre tantos outros – e este aspecto é enfatizado pelos pesquisadores mais argutos como elemento fundamental para se compreender o alcance e limites de determinada contribuição teórico-crítico-metodológica; no plano do social e político, a meta, sobretudo no terreno da História, é compreender o que aquele determinado recorte espaço-temporal tem de específico enquanto desigual a tudo o mais pesquisado e compreendido. Assim, o que atrai a pesquisa histórica é o desigual, o específico, o único.

Todavia, o como se aborda a origem da desigualdade e como ela é mantida ou se manifesta variou ao longo dos séculos em conformidade a tendência teórica de fundo adotada pelo(a) pesquisador(a). Quatro grandes tendências se estabeleceram não apenas no campo acadêmico para explicar a desigualdade, mas, também, no campo religioso, no campo político e social. (SUCHODOLSKI, 1984)

A primeira, e talvez a mais marcante, é a concepção essencialista que reinou soberana até o século XVII. Nesta corrente de pensamento e ação o indivíduo seria dotado de uma essência que precede sua existência. A essência seria inata determinando o que é ser homem ou mulher, macho ou fêmea, hetero ou homo, para ficar-se apenas

no pensamento binário. Haveria uma natureza imutável, haveria mesmo uma natureza que tudo determinaria e que desenvolveria ao longo da existência. A desigualdade seria essencial na medida em que explicita os modelos a serem seguidos. Retornando ao campo dos termos, os desiguais que seguissem suas essências seriam iguais; todavia, aqueles que não se adequassem a esta desigualdade essencial seriam “antinatursais” em um grau no qual a desigualdade seria percebida e notada.

A segunda concepção é denominada de naturalista e se expandiu a partir do século XVII concorrendo pelo espaço de ser reconhecida como critério de verdade capaz de explicar a realidade. A ciência com seu método buscou encontrar aquilo que é a regularidade da natureza e do homem – ainda apenas o homem – para formular leis que seriam universais e necessárias para se compreender o mundo e o comportamento. Esta tendência abre espaço ao determinismo da natureza sobre a existência. A natureza de homens e mulheres seria desigual em sua biologia corpórea que lhe atribuía um destino social. A consciência deveria se dobrar diante do natural para ser reconhecida como o desigual que gera a igualdade na sociedade e mesmo na natureza pela sua regularidade de grupo conforme o corpo lhe atribuía.

O século XVIII possibilitou uma nova tendência de compreensão

da realidade social e política que viabilizou a reinterpretação da desigualdade a partir da crítica ao essencialismo e ao naturalismo, a nova corrente foi denominada histórico-social. O duelo essência e existência, entre natureza e sociedade enquanto determinantes das desigualdades ainda é forte, mas, se abre espaço para o homem como determinado por sua história, por seu processo de constituição social. Assim, as desigualdades seriam fruto das relações históricas e sociais e políticas e econômicas e culturais que vivem e não mais de uma essência que precede a existência ou reféns da natureza a qual pertence. A meta passa a ser compreender a partir do histórico-social como os modelos foram forjados e impostos como critérios de igualdade diante da desigualdade individual, social, política e econômica.

Doravante passa-se a denunciar, sobretudo no século XX, na versão crítica-social-histórica o quanto o desigual é o elemento fundante da igualdade e, para além do modelo burguês da Revolução Francesa, passa-se a defender o desigual enquanto especificidade da pessoa humana para a liberdade em patamar de igualdade de gênero que tem dentro de si a especificidade de cada um, de cada grupo. Inicia-se a partir da corrente histórica-social, e dentro desta percepção, mas de modo ampliado, a se defender criticamente que só se é

igual na medida em que se reconhecem as desigualdades e busca equacioná-las a partir da tolerância, da pluralidade, da diversidade humano-cultural-subjetiva e de políticas públicas. Marco fundamental nesta perspectiva foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Assim, por contraditória que pareça, o termo desigualdade, que vem do latim *aequalitate*, igualdade e que foi alterado pelo prefixo *dês*, indicando a negação da igualdade trouxe em seu bojo as premissas necessárias para que aquilo que era desigual por essência, por natureza, se tornasse a base das transformações de concepções para superar a mesma desigualdade em nome da igualdade de gênero.

Wlaumir Doniseti de Souza

Referências e sugestões de leitura

- KERSTENETZKY, L. Desigualdade e pobreza. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcsoc/v15n42/1740.pdf>. Acesso em 20 de maio de 2013.
- MENDES, D. T. (Org.) Filosofia da educação brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- MOSER, P.K.; MULDER, D.H.; TROUT, J.D. Teoria do conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PINSKY, J., B. (Orgs) História da cidadania. São Paulo: Contexto, 2005.
- SANTOS, J.A. dos. Desigualdade social e o conceito de gênero. Disponível em: <http://www.uff.br/virtu/files/2010/05/artigo-3a7.pdf>. Acesso em 20 de maio de 2013.
- SCOTT, J. Gênero: Uma categoria útil para a análise histórica. Disponível em: http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/6393/mod_resource/content/1/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf. Acesso em 20 de maio de 2013.



Diferença/Diferencia

Los seres humanos somos animales simbólicos, porque tenemos la capacidad de usar un lenguaje simbólico por el que sustituimos realidades por conceptos. Poseemos un código personal, cultural e incluso de género por el que traducimos los significantes (realidades de cualquier tipo) a significados determinados; y ese código, que sería como un lenguaje cifrado, es el símbolo. Es decir, que las cosas no son lo que son, sino lo que significan.

El *orden simbólico*, que es lo que estructura el pensamiento, depende del lenguaje, que es el que le ha dado realidad al mundo; a él están sujetas la cultura y la sociedad. El estructuralismo ha analizado cómo el significado se ha construido a partir del contraste entre los signos, es decir, en base a términos binarios que establecen oposiciones constituyentes de un orden conceptual que orienta todo el pensamiento, tanto el filosófico y científico, como el de la vida diaria, creando, así, orden simbólico. Lévi-Strauss afirma que la mente humana funciona en términos binarios.

Una de las oposiciones binarias básicas en la configuración del orden simbólico es la dicotomía *hombre/mujer*, pues el mundo está organizado de acuerdo a la construcción de ambos *sexos*, que están jerarquizados, porque,

como afirma Jacques Derrida, la interdependencia de los términos binarios es jerárquica, siendo el primero de ellos el que es más importante; el término positivo es el principio, el que está del lado del logos; el otro significa en relación a él y es, necesariamente, carencia, el enemigo del logos (SCOTT, 1992, p. 85-104).

Hélène Cixous (1975), como Bourdieu, rechaza estas oposiciones binarias porque significan, precisamente, la subordinación total de uno de los términos, y porque ella cuestiona cualquier noción identitaria fija, ya sea literaria, cultural o de género.

En los estudios de género las voces binarias son *igualdad/diferencia*, pero estos términos no son excluyentes entre sí, puesto que, como muy bien explica Scott, «la antítesis [igualdad/diferencia] misma esconde la interdependencia de los dos términos, ya que la igualdad no es la eliminación de la diferencia, y la diferencia no excluye la igualdad» (1992, p. 94).

En verdad, los conceptos dicotómicos son *igualdad/desigualdad*.

Bourdieu explica que las diferencias entre los sexos confluyen con las oposiciones que organizan el universo «para sostenerse mutuamente, práctica y metafóricamente, al mismo tiempo que los “esquemas de pensamiento” las registran como diferencias “naturales”, por lo cual no se puede tomar conciencia fácilmente de la rela-

ción de dominación que está en la base y que aparece como consecuencia de un sistema de relaciones independientes de la relación de poder» (LAMAS, 1999, p. 93). El juego de diferencias y antagonismos entre masculino y femenino se incluye en un sistema de oposiciones que informan, según Bourdieu, las estructuras cognitivas de toda la “cultura mediterránea” (LAMAS, 1999, p. 94).

Por su parte, Cixous sostiene que la diferencia entre los sexos se debe al cuerpo de la mujer, porque los diferentes sexos tienen consecuencias psíquicas. En el mismo sentido, Alicia Puleo (2000) engloba en el término *género* el significado de *identidad* sexuada, que no es sino la construcción psicológica del individuo y señala las diferencias existentes entre el sujeto femenino y el masculino; diferencias que son construidas socialmente y que no tienen origen biológico. Lacan insiste en que tenemos que tener en cuenta el inconsciente, frente a la idea de que los seres humanos somos sólo razón.

Así, pues, los términos hombre/mujer, masculino/femenino son producto de la lógica del lenguaje y, por ende, de las identificaciones imaginarias y simbólicas de la sociedad, pero también lo son de «dos procesos inconscientes vinculados a la simbolización de la diferencia sexual» (LAMAS, 1999, p. 88). Iris M. Zavala concluye que «lo masculino y lo femenino serían

producto de la identidad, se cuestione ésta o no» (2004, p. 30).

De aquí que la otra oposición válida sea la de los antónimos identidad/diferencia.

Para Lacan el orden simbólico es un constituyente formal de la cultura, cultura patriarcal, porque, afirma, el Sujeto que rige los destinos de la humanidad no puede ser otro que el poseedor biológico del pene. En este sentido, la imposibilidad de las mujeres de ser y de ser seres sociales, tanto en la realidad física como imaginaria, es el hecho constatable de su alienación y de su falta de conciencia de sí; por esto afirmaba que «la mujer no existe» (AMORÓS, 1997, p. 327). La diferencia hombre/mujer no parte del género, sino de la sexuación, y «no proviene de la biología ni de la cultura, sino de la lógica del lenguaje, que es una lógica centrada en el soporte fálico» (ZAVALA, 2004, p. 30).

Lo que el postmodernismo quiere decir es que no existe una esencia de mujer, una identidad subjetiva de la mujer como eterna, ahistórica, porque la mujer es una construcción ficcional forjada por diversos discursos occidentales, como el científico, el literario, el jurídico, el médico, etc. (SCOTT, 1996). Por eso hay que crearla. Como dice Victoria Sau, «La filosofía, la religión y la ciencia son grandes monólogos colectivos del género masculino, donde el otro, en este caso el

interlocutor femenino, no es tenido en cuenta» (1992, p. 19).

El feminismo de la diferencia se apoya en que la filosofía ha estado siempre preocupada por averiguar si hay una uniformidad que pueda llegar a unir la diversidad; es decir, ha pretendido reducir las diferencias a lo igualitario. Sostiene que Platón, Descartes, Kant y Hegel impusieron el orden lógico de lo igual; es decir, impusieron el pensamiento racional masculino como un criterio absoluto, prescindiendo de toda diferencia.

Es Luce Irigaray quien, rechazando una tradición de pensamiento que ha pensado la diferencia a través de la supresión — o de considerarla inferior —, de suprimir al otro, intenta redefinir el sujeto femenino partiendo de que la diferencia femenina no se configura como un sujeto alternativo al sujeto masculino falogocéntrico, sino más bien como una alternativa de alteridad respecto al sujeto, que es masculino (MOI, 2006, p. 148). La pensadora francesa no pretende construir un sujeto femenino. En este sentido, habría que desmitificar al «sujeto masculino de la razón» (AMORÓS, 1997). El postmodernismo acepta las categorías de otredad y de alteridad con las que relativiza las categorías universales y abre posibilidades nuevas para una articulación diferenciada del otro polo de la diferencia sexual: la mujer.

Así, siguiendo los principios del postmodernismo, el orden simbólico deja de ser un orden constituyente para pasar a ser un orden constituido, en el que la mujer sí puede estar inscrita. Se trata de constituir el orden simbólico de la madre, como alternativa al sistema patriarcal. Crear orden simbólico significa introducir la variable de la diferencia sexual en todos los ámbitos de la vida, del pensamiento, de la política (MURARO, 1994).

Para el feminismo deconstructivista las mujeres no tendrían nada que ganar con el igualitarismo, con el acceso al poder y a los recursos masculinos. Es más, Irigaray afirma que la verdadera naturaleza de las mujeres ha sido sistemáticamente negada; con sus planteamientos reivindicativos, las feministas «corren el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores» (AMORÓS, 1997, p. 390). Aceptar la igualdad como punto de partida es negar la diferencia sexual de las mujeres en pro del sujeto masculino, que ha sido presentado por el saber androcéntrico como universal.

Luce Irigaray opina que las mujeres deben esforzarse por alcanzar su propio lenguaje, que es poético y está cargado de un potencial subversivo con respecto al orden patriarcal. Considera que se puede reconstruir la identidad femenina si nos olvidamos de los discursos androcéntricos y nos

dedicamos a explorar nuestro cuerpo y la experiencia del placer sexual; a partir de aquí se construiría una nueva subjetividad femenina.

La mujer no debe tomar como medida de sí misma lo masculino; por el contrario, lo que se propone es la recuperación del mundo simbólico femenino, afirmando las relaciones de la hija con la madre, reconociendo la autoridad de ésta, y el *affidamento* —relación de autoridad entre una mujer adulta y una joven. No se trata de ser iguales a los hombres, sino de cuestionar el código secreto de un orden patriarcal que convierte las diferencias en desigualdades. Los cambios estructurales y legislativos pueden ser un punto de partida, pero no de llegada. Milagros Rivera (1997) llama a esta situación el fraude de la igualdad.

Maria Ángelis Perez Carpio

Referencias

AMORÓS, Celia. Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Madrid: Cátedra, 1997.

CIXOUS, Hélène. Sorties. En CIXOUS, Hélène Y CLÉMENT, Catherine. La jeune née. Paris: U.G.E. 10/18, 1975. p. 114-246.

LAMAS, Marta. Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. Debate feminista, Año 10, Vol. 20, 1999.

MOI, Toril. Teoría literaria feminista. Madrid: Cátedra, 2006 (4ª ed.).

MURARO, Luisa. El orden simbólico de la madre. Madrid: Horas y Horas, 1994.

PULEO, Alicia. Filosofía, género y pensamiento crítico. Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 2000.

RIVERA GARRETAS, María Milagros. El fraude de la Igualdad. Barcelona: Planeta, 1997.

SAU, Victoria. Otras lecciones de psicología. En SAU, Victoria, [et al.]. Otras lecciones de psicología. Bilbao: Maite Canal Editora, 1992. p.11-36.

SCOTT, Joan. Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría posestructuralista. Debate feminista, Año 3, Vol. 5, 1992.

SCOTT, Joan W. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En LAMAS, Marta (comp.) El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. México: PUEG, UNAM, 1996. p. 265-302.

ZAVALA, Iris M. La otra mirada del siglo XX. Madrid: La esfera de los libros, 2004.

Indicaciones de lectura

BIRULÉS, Fina (ed.). Filosofía y género. Identidades femeninas. Pamplona, Pamiela, 1992.

IRIGARAY, Luce. Espéculo de la otra mujer. Madrid: Akal, 2007.

POSADA KUBISSA, Luisa. Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados. Madrid: Horas y Horas, 1998.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. Nombrar el mundo en femenino: pensamiento de las mujeres y teoría feminista. Barcelona: Icaria, 2003 (3ª ed.).



Direitos Humanos

A desigualdade de gênero é uma afronta à igualização proposta pelos Direitos Humanos desde a sua fundação no século XVIII. Os três principais documentos sobre os Direitos Humanos, são um reflexo do social e da estreiteza em relação às diferenças de gênero. A França que criou a Declaração que pretendia ser universal, foi o último país do ocidente a conceder o voto às mulheres, sua cidadania política.

Esta desigualdade, o poder e o domínio de uns sobre outros tem a sua história. A reivindicação de Direitos Humanos aplicados às mulheres ocorre porque até há pouco tempo não eram consideradas humanas, mas sim, filhas, esposas de humanos. A história dos Direitos Humanos é contada através de três documentos fundamentais tidos como textos fundadores: A Declaração da Independência dos EUA de 1776; a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos decretada pela ONU em 1948.

O primeiro documento é elaborado por Thomas Jefferson nos Estados Unidos após a independência da Inglaterra. A Declaração dos Direitos da Virgínia (EUA) de 1776 é uma declaração de direitos que abre caminho para a independência da América do Norte e que vai ser a inspiradora para o documento lançado após a Revolução Francesa – Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. O terceiro documento lançado pela ONU em 1948 segue os anteriores em seus princípios gerais. Se os dois primeiros falam em Direitos do Homem o terceiro avança e fala em Direitos do ser humano. Mas os três silenciam sobre as mulheres.

Se o segundo possui muitas afinidades com o documento norte-americano, e é consequência da Revolução Francesa, o terceiro é um efeito da Segunda Guerra Mundial. Se a declaração

francesa é semelhante à norte-americana, também o documento da ONU apresenta similaridades aos seus antecessores. Segundo Hunt, “por quase dois séculos, apesar da controvérsia provocada pela Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão encarnou a promessa de direitos humanos universais. Em 1948, quando as Nações Unidas adotaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o artigo 1^a dizia: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Em 1789, o artigo 1^o da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão já havia proclamado; “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Embora as modificações na linguagem fossem significativas, o eco entre os dois documentos é inequívoco. “(HUNT, 2009, 15).

O Brasil assinou a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 comprometendo-se com seus termos e seus princípios. A redemocratização do Brasil após os negros tempos da ditadura militar de 1964, recolocou novamente em debate a atualidade da defesa dos Direitos Humanos. O Programa Nacional de Direitos Humanos implementado em 1996 exige uma mudança no campo das mentalidades.

Embaladas pelo Iluminismo e a Ilustração, a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789)

fundam os novos direitos civis. O que distingue as declarações do século XVIII é a sua abrangência. A ruptura histórica e política efetuada pela Revolução Francesa tenta ir além da proposta norte-americana com pretensões de universalidade. Ao lançar a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a nova burguesia no poder, ambiciona contemplar a humanidade como um todo: declaração dos direitos civis de todos homens, de todos os países, de todos os povos, de todas etnias.

Uma sociedade mais justa e igualitária era o sonho de intelectuais e filósofos da época. Liberdade, Igualdade, Fraternidade, conceitos que se transformaram em paradigmáticos após a Revolução Francesa, sintetizaram os direitos do novo cidadão e são as palavras de ordem contra as opressões passadas. Mas este modelo liberal para o Ocidente, designou ou relegou muitos à condição de desiguais. É a partir dessa Revolução que se construiu o modelo de cidadania que atravessou o ocidente e da qual muitos permaneceram excluídos. Michel Foucault identifica na tríade revolucionária, tão cara aos franceses, a delimitação de espaços e comportamentos a serem seguidos por todos os indivíduos como dispositivos de submissão: por trás da liberdade, grande reclusão; por trás da igualdade, a escravidão do corpo; por trás da fraternidade, a exclusão.

Uma das prerrogativas fundamentais da liberdade e da igualdade é

a autonomia. No séc XVIII, e ainda hoje, não se imagina que todas as pessoas sejam autônomas. Para isso duas qualidades estavam implicadas: a capacidade de raciocinar e a independência de decidir por conta própria. No século XVIII em especial, as crianças, os loucos, os escravos, os criados, os sem propriedade e as mulheres não tinham independência para serem autônomos. Todos eles podiam um dia tornar-se autônomos, crescendo ou comprando sua liberdade. Apenas as mulheres não tinham nenhuma destas opções: eram definidas como inerentemente dependentes de seus pais e maridos pelos aparatos jurídicos.

Quando se dizia que todos eram iguais perante a lei, contestava-se um sistema de valores carregado de privilégios adquiridos pelo nascimento. Abolidas as diferenças entre os três estados, muitas outras permaneceram, entre elas a desigualdade entre os sexos, distinguindo um mundo inferior doméstico para as mulheres frente ao mundo superior, público, próprio dos homens.

Gênero e Direitos Humanos tem se demonstrado um problema de difícil solução. Quando a francesa Olympe de Gouges foi decapitada por escrever a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* ficou explícito a quem se destinava a nova cidadania. Olympe apresentou esta declaração aos Estados Gerais franceses em 1791, como uma resposta à Declaração dos Direitos do

Homem e do Cidadão, reconhecida como momento fundador dos modernos direitos da liberdade e a igualdade. Após lutar juntamente com os homens pelos ideais burgueses da Revolução Francesa, não sentiu o seu sexo representado na declaração universal. O documento que apresenta se revela de particular importância por conter afirmações e reivindicações das mulheres em termos de direito e denunciar a conotação parcial do sujeito masculino.

Olympe de Gouges demonstrava a parcialidade do sujeito masculino e reivindicava que a diferença de sexo não pode justificar a exclusão das mulheres do poder político e da cidadania social. Aceitava o princípio da universalidade que está na base da declaração dos direitos do homem e reivindicava a diferença que hoje definimos como de ‘gênero’, fazendo de homens e de mulheres o fundamento da nação. A Declaração, constituiu-se na primeira interrogação sobre o papel da mulher nas teorias e práticas institucionais ao tentar demonstrar as capacidades intelectuais e racionais do gênero feminino: “Homem, sabes ser justo? É uma mulher que te pergunta: não queres tolher-lhe esse direito. Dize-me, quem te deu o soberano poder de oprimir o meu sexo? (...) Extravagante, cego, desdenhoso da ciência e degenerado, neste século de luzes e de perspicácia, na mais crassa ignorância, quer impedir sobre um sexo que tem todas as

faculdades intelectuais; que pretende aproveitar a Revolução e reclamar os seus direitos à igualdade, para não dizer mais. (...) Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos da mulher são as únicas causas das desventuras públicas e da corrosão dos governos, elas resolveram expor numa solene declaração os direitos naturais inalienáveis e sagrados da mulher...”

Sua declaração transforma-se no primeiro manifesto público em favor dos direitos da mulher. No contexto dramático da Revolução Francesa, por causa da sua crítica pública aos valores patriarcais e à violência do poder jacobino, ela foi guilhotinada em 1793. Segundo os revolucionários franceses, Olympe seria guilhotinada por ter cometido dois “pecados”: querer ser um homem de estado e trair a natureza de seu sexo.

Embora os revolucionários franceses reivindicassem a ideologia republicana fundada na liberdade e na igualdade dos cidadãos, não estendiam estes direitos às mulheres. Mirabeau, Danton e Robespierre, célebres figuras da Revolução, rejeitavam a idéia de uma hierarquia natural entre os homens, mas mantinham-se mudos em relação às mulheres. Muitas delas tentaram fazer-se ouvir, através da pena ou da palavra, gritando nas tribunas da Assembléia ou em manifestações de rua, mas eram escarnecidas, caricatura-

das e desqualificadas. Propalava-se que as revolucionárias possuíam uma sensualidade desenfreada e uma violência incontrolável, para serem vistas como mulheres pouco respeitáveis e perigosas.

Robespierre, referindo-se às revolucionárias que haviam lutado ao seu lado na derrubada do antigo regime, deixa escapar a sua misoginia: “As mulheres aceitam as novas idéias porque são ignorantes; espalham-nas facilmente porque são levianas e lutam por elas muito tempo porque são teimosas” (PALLA, 1985, 28). No 9 de Brumário de 1793, a Convenção decide fechar os clubes fundados pelas mulheres e, quatro dias depois, Olympe é decapitada. A revolução inspirada em promessas libertadoras não altera o estatuto das mulheres, demonstrando que as diferenças de gênero e de seus papéis sociais são mais profundas e arraigadas que as diferenças políticas, econômicas e sociais.

Assim como nem todas as mulheres aderiram ao ideário igualitário de Olympe de Gouges e outras revolucionárias, nem todos os homens portavam-se da mesma maneira que Danton e Robespierre. Jean Marie Condorcet, filósofo de concepções feministas, denunciou todas as formas de opressão sobre a mulher, considerando essencial a simetria entre os sexos em relação a todos os aspectos da vida social. Em sua obra *Sur l'admission des femmes au droit*

de cité de 1790, questiona a exclusão das mulheres do direito de cidadania que, segundo ele, equivale a qualquer outra forma de discriminação, contrária ao espírito emancipador da revolução.

Pela primeira vez uma voz masculina vem se opor à farta argumentação sobre as razões “naturais” para a discriminação das mulheres. Quanto às justificativas da inferioridade feminina para excluir as mulheres, Condorcet arrolou-as e recusou-as uma a uma. Frente ao argumento fisiológico em relação à gestação, aleitamento e menstruação, que transformava a mulher em incapaz de exercer seus direitos cívicos, perguntava se privava-se dos direitos políticos quem era acometido de gota regulamente ou que se resfriava facilmente. “Não violaram todos o princípio da igualdade dos direitos, privando tranqüilamente a metade do gênero humano daquele de concorrer para a formação das leis, excluindo as mulheres do direito de cidadania?” (CONDORCET, 1991,45).

Na discussão sobre a universalidade dos direitos do cidadão, a questão central era se a Declaração dos Direitos do Homem aplicava-se a todos os seres humanos, seja qual for o seu sexo, religião ou raça, ou se dizia respeito somente aos homens. Para subtrair às mulheres o exercício de seus direitos naturais, seria preciso primeiro provar que elas não pertenciam ao gênero humano. A posição de Condorcet

é clara: “Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos, ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito do outro, seja qual for sua religião, cor ou sexo, desde logo abjurou os seus”.

Condorcet não conseguiu adeptos entre os homens, e muitas mulheres burguesas também não concordavam com suas propostas, preferindo seguir a cartilha de Emílio (o novo modelo de cidadão) e sua Sofia, de Rousseau, o porta-voz da liberdade, segundo elas. O que Rousseau fornecia, na verdade, era uma exemplar legitimação burguesa à subordinação da mulher no casamento. Com a adesão das mulheres francesas à proposta da relação entre Emílio e Sofia, Condorcet desabafa: “tenho medo de me indispor com elas... falo de seus direitos, e não de seu império; podem suspeitar de minha vontade secreta de diminuí-lo; e depois que Rousseau mereceu a aprovação delas, dizendo que só eram feitas para cuidar de nós, e para nos atormentar, não devo esperar que elas se declarem a meu favor” (CONDORCET, 1991:19).

O teórico europeu da igualdade, Jean-Jacques Rousseau, estabelece que a vida das mulheres está consagrada ao papel doméstico. O filósofo define que a existência feminina materializa-se nos olhos dos outros, (não é somente necessário ser honesta é preciso parecer honesta aos olhos dos outros) estabelecendo uma ligação entre a natureza e

a moral da mulher. Rousseau referenda a feminilidade natural da mulher, a doçura, a modéstia, as atividades caseiras e propõe o enclausuramento feminino: “Só uma mulher deve mandar em casa. Mas deve limitar-se ao governo doméstico, não se meter com as coisas de fora, se manter encarcerada em casa” (Cf. BADINTER, 1991, 20). Discorria também sobre a educação dos filhos que deveriam receber carinho e cuidado. Quanto às mulheres, devem ser educadas na vergonha e no pudor.

Elisabeth Badinter, em *Palavras de Homens*, analisa o lugar da mulher na sociedade segundo os revolucionários franceses, lembrando que o discurso dominante durante a Revolução Francesa, tributário a Rousseau, triunfará nas sociedades ocidentais até o fim da Segunda Guerra Mundial. A advertência de Rousseau de que a única chance de felicidade da mulher é abandonar o mundo exterior, sofrer em silêncio e dedicar a vida aos seus familiares teve boa acolhida entre as mulheres do mundo inteiro. A receita era seguir a função que a natureza lhe destinou, sob pena de ser anormal e infeliz. As mulheres não exercerão os direitos cívicos, não possuirão direitos humanos, já que a felicidade de todos, inclusive delas próprias, tem este preço, conclui o filósofo.

Se no século XVIII, Condorcet pode ser considerado como um dos únicos revolucionários e parlamenta-

res a reconhecer a equivalência política entre os sexos, no século seguinte outros homens e mulheres juntaram-se a esta preocupação. John Stuart Mill, em seu livro *Subjection of Women* (escrito a quatro mãos com sua mulher Harriet Taylor), chamou a atenção para a alienação feminina: sem acesso ao poder político, as mulheres não teriam meios de garantir os outros direitos fundamentais para se tornarem sujeitos autônomos.

Segundo Mill, a sujeição das mulheres tem sido tão universal quanto a diferença entre os sexos. Considerava a situação social de inferioridade das mulheres como um problema político e social, descaracterizando a diferença biológica como origem da subordinação feminina. A sujeição das mulheres põe em dúvida o valor do conceito de democracia e, para Mill, esta só será alcançada através da democracia sexual, sobretudo na família. Perguntava ele: “è possível denominar democracia um sistema político que exclui as mulheres da cidadania, e portanto, da participação política?” (MILL, apud ALVAREZ, 1994).

A desigualdade entre os sexos é historicamente construída e sua face mais cruel é a violência praticada contra a mulher. A violência contra a mulher é o atestado desrespeito aos Direitos Humanos invocados por todas as declarações. O Código napoleônico, de 1804, encarnação da modernidade,

editado logo após a Revolução Francesa, determinou por mais de um século a subordinação privada das mulheres e influenciou decisivamente na negação à sua cidadania política, em todo o ocidente.

O Código Civil brasileiro editado em 1917, assumiu as diretrizes do Código napoleônico, que legitimava o princípio da incapacidade civil das mulheres casadas, consideradas menores submetidas à autoridade do marido, desprovidas de todos os direitos políticos. O casamento, que através de vários discursos é elevado ao único ideal feminino, à única maneira de realização feminina como esposa e mãe, é, ao mesmo tempo, a prisão da mulher; transforma-se na sujeição de um sexo pelo outro. Arranjar marido significava para a mulher perder a capacidade jurídica. O casamento privava-a de exercer os direitos pessoais e patrimoniais.

Com o casamento a mulher rebaixava-se à categoria de menor, dependente do marido, mas todas queriam casar-se, porque solteiras não eram bem vistas socialmente. Extremo paradoxo de considerar-se o estado da casada como o que oferece um maior status a uma mulher, ao mesmo tempo, como tal, sua capacidade e personalidade jurídica, já diminuída, fica consideravelmente reduzida. As mulheres eram, portanto, destinadas a viverem como menores de idade de maneira permanente.

O conceito de honra é inaugurado neste código e a honra da mulher é um dos principais motivos alegados para seu extermínio. Este conceito de honra é sexualmente localizado e o homem é o legitimador, uma vez que a honra é atribuída pela sua ausência, através da virgindade, ou pela presença no casamento. Os crimes em defesa da honra, são perpetrados e justificados tendo como base estes códigos e deixou milhares de criminosos em liberdade, numa demonstração da convivência do estado com a violência doméstica e da persistência de uma hierarquia sexual.

A incapacidade da mulher, estabelecida pelo Código Civil é eliminada em 1962 com a edição do Estatuto da Mulher Casada, mas a cultura, as mentalidades, durante muito tempo conservaram o estatuto da defesa da honra masculina. A Lei Maria da Penha, implementada em 2006, surge como alternativa no Brasil de combater a violência contra a mulher - questão de saúde pública e violadora dos direitos humanos. A violação dos direitos humanos femininos, dá-se, principalmente, dentro das paredes domésticas, espaço historicamente sacralizado.

Os discursos que nomearam o masculino e o feminino se inculcaram profundamente na cultura ocidental e estabeleceram a preponderância do masculino e a subordinação do feminino. Abrir os discursos, mostrar como

e quando foram arquitetados, desconstruí-los, é uma tarefa árdua e difícil, mas necessária. A radical desigualdade entre os sexos – a violência contra a mulher, uma das mais claras violações aos direitos humanos, por ser transnacional e atravessar todas as categorias como classe, raça, etnia, geração, necessita a convocação dos direitos humanos para combatê-la. Enquanto a sociedade conviver com esta chaga cultural, fica em suspenso seu projeto de liberdade e emancipação.

Ana Maria Colling

Referências e sugestões de leitura

ALVAREZ, Ana de Miguel. Como leer a John Stuart Mill. Madrid: Júcar, 1994.

BADINTER, Elisabeth. Palavras de Homens (1790-1793). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

BONACCHI, Gabriela; GROPPi, Ângela (org.) O Dilema da Cidadania. Direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Unesp, 1995.

CONDORCET, Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania. In: BADINTER, Elisabeth. Palavras de Homens (1790-1793). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

GOUGES, Olympe. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. In: BONACCHI, Gabriela; GROPPi, Ângela (org.) O Dilema da Cidadania. Direitos e deveres das mulheres. São Paulo: Unesp, 1995.

HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILL, John Stuart. A Sujeição das Mulheres. São Paulo: Escala, 2006.

PALLA, Maria Antônia. O essencial sobre a Condição feminina. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985

ROUSSEAU, Jean-Jaques. Emílio ou Da Educação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.



Direitos sexuais e reprodutivos

Em pleno século XXI, movimentos feministas, movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros), entre outros, defendem, gritam e publicam “Meu corpo, minhas regras!” Na década de 1970, o movimento feminista afirmava em conferências e campanhas publicitárias que “Nossos corpos nos pertencem”. Ontem e hoje, falamos, escrevemos e reiteramos os direitos das mulheres decidirem o que fazer e como fazer com seu próprio corpo. Naquele momento e no atual, as mobilizações, as lutas e os estudos eram e são em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

Conceituar direitos sexuais e reprodutivos é uma tentativa de construção de uma vereda em um espaço em formação, marcado por tensões, divergências e silêncios. Trata-se de historicizar a formulação deste conceito em uma leitura na perspectiva de gênero.

Se escritos juntos, o termo “direitos sexuais e reprodutivos” possui uma genealogia política específica; se escritos separados, “direitos reprodutivos” e “direitos sexuais”, a genealogia

de cada termo tem linhas próprias que se cruzam para formulação do termo “direitos sexuais e reprodutivos” em profundo diálogo com o campo dos direitos humanos, aqui entendido não como um dado, mas uma construção (ARENDT, 1989.), embora o termo não tenha sido mencionado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. (FREEDMAN; ISAAC, 1993).

Já na Conferência Internacional de Direitos Humanos, em Teerã, no ano de 1968, a reprodução humana foi objeto de atenção em função da pressão sobre os países menos desenvolvidos economicamente e suas políticas de controle demográfico. Nesta conferência, direitos reprodutivos foi definido como uma prerrogativa dos pais, que “têm como direito humano básico decidir de forma livre e responsável sobre o número e o espaçamento de seus filhos e o direito à educação adequada e informação a este respeito.” (FREEDMAN; ISAAC, 1993, p. 20). Deste modo, o termo “direitos reprodutivos” não foi definido como autonomia das mulheres, e sim do casal heterossexual.

Em 1979, a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, da Organização das Nações Unidas, defendeu a obrigação de eliminar a discriminação contra mulheres e, ao mesmo tempo, assegurar a igualdade entre homens e mulheres. Somente na II Conferência

Mundial sobre os Direitos Humanos, em 1993, em Viena, a sexualidade das mulheres, mais precisamente a eliminação da violência baseada no gênero e todas as formas de abuso e exploração sexual, foi mencionada e discutida.

Em outra direção, em prol aos direitos reprodutivos das mulheres, a I Conferência Internacional da Mulher, realizada no México, em 1975, foi um importante espaço para defesa do direito à autonomia reprodutiva, entendido como o direito à escolha reprodutiva sob a noção de controle e integridade corporal (MATTA, 2008).

No âmbito das conferências da Organização das Nações Unidas voltada às mulheres o avanço significativo em relação aos direitos sexuais das mulheres deu-se na IV Conferência Mundial sobre Mulheres, realizada em Beijing (Pequim) em 1995, quando os direitos reprodutivos foram incorporadas nas discussões sobre direitos humanos (PIOVESAN, 2003).

Contudo, foi na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento das Nações Unidas, realizada na cidade do Cairo, no Egito, de 05 a 13 de setembro de 1994, que teve por objetivo discutir temas relacionados à demografia e economia, que o termo “direitos sexuais e reprodutivos” ganhou notoriedade. Ao operar uma mudança de paradigma, a Conferência do Cairo na tentativa de superar as políticas populacionais, alinhadas ao

neomalthusiano, propôs a defesa dos direitos humanos, do bem-estar social e da igualdade de gênero, do planejamento familiar no âmbito da saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos. (CORRÊA, 1996, p. 2).

No âmbito das discussões e das pressões na Conferência do Cairo, o movimento gay e lésbico, que desde o final do ano 1980, envolvido na luta por combater a chamada epidemia da AIDS pressionou a inclusão do termo “direitos sexuais”, entretanto, ao termo permaneceu de fora, sendo retomado na IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim, em 1995, e passando a compor o termo direitos sexuais e reprodutivos.

Para Ávila (2003, p. 466), as relações sexuais enquanto relações sociais no âmbito da cidadania, “colocam a heterossexualidade e a homossexualidade como práticas sexuais igualmente livres” no plano da dignidade humana. O controle sobre a própria sexualidade, incluindo a saúde sexual e reprodutiva, e a decisão livre, autônoma, sem estar sujeita à qualquer forma de coerção, de discriminação ou de violência, é entendido como direito humano das mulheres.

Apesar do conceito direitos sexuais e reprodutivos ganhar notoriedade a partir da Conferência do Cairo, o movimento feminista reunido na Conferência Internacional sobre Mulher e Saúde, em Amsterdã, 1984,

usou o termo “direitos reprodutivos” nas campanhas em prol da autodeterminação reprodutiva das mulheres. Anos antes, em 1979, na fundação da Rede Nacional pelos Direitos Reprodutivos, nos Estados Unidos, o termo “direitos reprodutivos” teve visibilidade e integrou campanhas em defesa dos direitos reprodutivos, sendo tema central do movimento feminista e gay nos anos 1970.

Nas lutas do movimento feminista norte-americano, o termo permitia ampla crítica à concepção de maternidade como dever das mulheres, fortalecia a luta pelo direito de decidir sobre o aborto e formas e usos dos anticoncepcionais. “Nossos corpos nos pertencem” tornou-se palavra de ordem do movimento feminista dos anos 1970. Este slogan evidenciou o reconhecimento do corpo como lugar primeiro da existência e a reapropriação do corpo feminino.

Trata-se, portanto, da formulação de um conceito fora da alçada das conferências da ONU, que, por sua vez, passou a integrar o termo, em função da presença e das pressões do movimento feminista e do movimento gay nas conferências sobre população, sobre mulheres e direitos humanos quanto ao direito à autodeterminação.

A presença e a luta do movimento feminista no âmbito das conferências organizadas pela Organização das Nações Unidas exerceram importante

e fundamental pressão para utilização do termo “direitos sexuais e reprodutivos”, bem como para conceituação do mesmo no âmbito do direito das mulheres decidirem sobre seu corpo, incluindo as campanhas para descriminalização do aborto, cabendo ao Estado prover as condições para as mulheres decidirem de forma livre e autônoma.

Para Corrêa e Petchesky (1996) é preciso pensar os “direitos sexuais e reprodutivos em termos de poder e recursos”. O poder é compreendido como “tomar decisões com base em informações seguras sobre a própria fecundidade, gravidez, educação dos filhos, saúde ginecológica e atividade sexual; e recursos para levar a cabo tais decisões de forma segura.” (CORRÊA; PETCHESKY, 1994, p. 149.) Neste sentido, “o corpo existe em um universo socialmente mediado.”

No Brasil, nos anos 1970, sob o Regime Ditatorial Civil-Militar, que cerceava os direitos políticos e as lutas pelos direitos sociais, o tema da reprodução foi atrelado à questão da saúde da mulher, muito embora o movimento feminista no Brasil tenha, desde os anos 1960, a liberdade sexual das mulheres como bandeira de luta (PEDRO, 2003).

No Brasil, o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher, criado em 1983, estabeleceu política pública para a saúde integral da mulher, entendida como saúde reprodutiva. A

questão da concepção, do exercício da maternidade e das novas tecnologias reprodutivas, incluindo a esterilização de mulheres, foram pautas discutidas tanto nas políticas públicas quanto na mídia.

Nesta programa, houve a inclusão dos homens e da noção de saúde sexual, o que é um avanço para os direitos sexuais e reprodutivos na perspectiva de gênero. As políticas públicas para promover os direitos sexuais e reprodutivos seguiram de perto a questão da contracepção, esterilização, aborto e assistência à saúde. Mas, os estudos recentes e polêmicas sobre o aborto mostram que a integralidade e a equidade da atenção, enquanto princípios da política de saúde, que integraram o Programa de Assistência, implementado ao longo dos anos 1990, não foram exitosas.

Defender os postulados dos direitos reprodutivos seja na ótica feminista, seja na ótica da políticas populacionais, é assumir “um confronto político acirrado que se situa nos campos da ética, da moral e das relações de classe, gênero e raça” (ÁVILA, 1993, p. 387).

No Brasil da redemocratização, luta ferrenha ficou também evidenciada na Assembleia Nacional Constituinte em 1987, quando a “Carta das Mulheres aos Constituintes” explicitou as contendas acerca da definição dos

direitos sexuais e reprodutivos, por ativistas feministas, o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, criado em 1985, e setores religiosos, entre eles a Igreja Católica (PITANGUY, 1999).

Ainda em 2004, a “Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher” visava a promoção da melhoria das condições de vida e saúde das mulheres e incluía a distribuição de anticoncepcional, a atenção humanizada obstétrica, neonatal e ao abortamento e redes de apoio contra a violência em mulheres são avanços. Contudo, apesar da defesa dos direitos iguais para mulheres, só recentemente, as mulheres das classes populares, as mulheres negras, as mulheres indígenas, as mulheres do campo, etc, passaram a alvos das políticas públicas de atenção à saúde.

As múltiplas tensões que perpassam este território conceitual implicam retirar o conceito do campo individualista (CORREA; PETCHESKY, 1996) para colocá-lo no campo do poder e dos recursos, ou seja, trazer o debate do direito à reprodução, à sexualidade livre e sem qualquer tipo discriminação para o campo dos direitos humanos. Trata-se de discutir e de defender os direitos das mulheres de decidirem sobre seu corpo tendo as condições para tomada de decisão de forma livre e autônoma e assim viver sua sexualidade com prazer.

Na trajetória do conceito “direitos sexuais e reprodutivos”, ao longo

do século XX, a defesa dos direitos reprodutivos e sexuais, enquanto “uma ideia construída na modernidade, a partir da prática política das mulheres em torno de sua demanda na esfera reprodutiva” (ÁVILA, 1993, p. 382), trouxe para o campo político a discussão da sexualidade e reprodução, mas não abriu mão do campo da moral ainda dominado pelas religiões cristãs.

Portanto, apesar das conquistas pontuais em direção à vivência plena dos direitos sexuais e reprodutivos pelas mulheres, é preciso destacar que outros sujeitos aderiram à luta, como o movimento LGBT, pondo em xeque as definições de direitos humanos iluministas e limitações do termo “direitos sexuais e reprodutivos” das Conferências da ONU, dos movimentos feministas, e, por outro lado, fortalecendo a discussão pela liberdade sexual e as mobilizações por políticas públicas em favor dos direitos humanos e da construção de relações de gênero livres do patriarcalismo.

Paula Faustino Sampaio

Referências

ÁVILA, M. B. Direitos Sexuais e Reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. In: Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 19 (Sup.2):S465-S469, 2003.

CORREA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind. Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva feminista. Physis, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1-2, 1996. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73311996000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Feb. 2015.<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73311996000100008>.

FREEDMAN, L.P e ISAACS, S.L. Human Rights and Reproductive Choice. Studies in Family Planning, v. 24, n. 1 p. 18-30, 1993.

MATTAR, Laura Davis. Reconhecimento jurídico dos direitos sexuais: uma análise comparativa com os direitos reprodutivos. Sur, Rev. int. direitos human., São Paulo, v. 5, n. 8, June 2008.

PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 23, nº 45, p. 239-260 – 2003.

PIOVESAN, F. Temas de Direitos Humanos, 2 a ed., São Paulo: Max Limonad, p. 221-235, 2003.

PITANGUY, Jacqueline. O Movimento Nacional e Internacional de Saúde e Direitos Reprodutivos In: GIFFIN, Karen (Org.) Questões da saúde reprodutiva. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

Sugestões de leitura

ÁVILA, Maria Betânia. Modernidade e Cidadania Reprodutiva. Revista Estudos Feministas, n.2, 1993, p.382.



Divórcio

Divórcio: do latim *divortium*, derivado de *divertĕre*, ou “separar-se”. Nas representações mais recorrentes na cultura ocidental, a palavra Divórcio remete ao ato de separação entre cônjuges, em cujo significado está embutido o rompimento legal e definitivo do vínculo de casamento civil, um contrato que fixa os direitos e deveres do casal e regulamentados por Leis de um determinado Estado.

Em todas as culturas, a união entre pessoas de sexo diferentes, e do mesmo sexo mais contemporaneamente, bem como para desfazer desta condição civil, tem sido alvo de discus-

sos, regulamentos e leis, e/ou vividas nas práticas consuetudinárias. O processo legal de divórcio pode envolver questões como atribuição de pensão de alimentos, regulação de casa de morada de família, as formas de partilha de bens, herança, regulação de poderes paternal e maternal, guarda de filhos menores, regulação de pensões.

No Brasil colonial (1500-1822), a família era o centro das relações, alicerçada no casamento, e seguia as leis civis instituídas em Portugal para o controle dos corpos, sob o consentimento da Igreja, das Ordenações Manuelinas e, mais tarde, das Filipinas. Às mulheres aplicavam-se normas de conduta severas na cobrança de sua castidade, virtude e fidelidade, vistas como responsáveis pela honra da família, com rígido controle da Igreja Católica sobre uniões conjugais, que exigia a indissolubilidade do casamento, embora o concubinato fosse prática comum. (DEL PRIORE, 1993). A coabitação de casais não precedida do sacramento do matrimônio era (e é) considerada pecado, conforme estabelecido pelo Concílio de Trento (1545-1563). A sacralização do matrimônio tem origem na igreja cristã medieval, quando fez do casamento voltado apenas à reprodução, monogâmico, indissolúvel e heterossexual.

No Brasil imperial (1822-1889), juristas instruíam-se no Código Civil Napoleônico, outorgado em 1804; se-

gundo este Código, o casamento era um contrato desigual, exigindo obediência da mulher ao marido e concedendo-lhe o divórcio apenas no caso de este levar sua concubina ao domicílio conjugal. A Igreja exercia poder e influência no Império, tanto que em 1827 um Decreto real firmava a obrigatoriedade das disposições do Concílio de Trento, consolidando a jurisdição eclesiástica nas questões matrimoniais. Em 1861, através do Decreto 1.144, a faculdade de dispensar os impedimentos e a de julgar a nulidade do casamento passa para a autoridade civil, que institui punições às uniões sem um contrato civil, a par do costume de realizar apenas o casamento religioso. Situações de conflitos eram comuns, e a legislação eclesiástica autorizava divórcios em casos especiais: se um ou os dois cônjuges passasse a seguir a vida religiosa; na ocorrência de adultério; heresias; práticas graves de sevícias, ou renúncia da fé católica. Ao longo do oitocentos até a década de 1870, solicitações de separação foram feitas, sobretudo, pelas esposas, dado o dote e os ‘negócios de família’, e havia casos em que a Igreja Católica autorizava outras núpcias, ou os “casamentos de consciência”, para fins de status, honra familiar e salvar almas em pecado (BRUGGER, 2005).

Com a proclamação República (1889) e a separação Igreja e Estado, foi assinado o Decreto nº 181, em 1890, instituindo o casamento civil; to-

davia, persistia o costume do matrimônio religioso. Outro Decreto, o de n. 521, ditava que o casamento civil devia preceder o de qualquer culto, e disciplinava a separação de corpos quando havia provas aceitáveis como o adultério; sevícia ou injúria grave; abandono voluntário do domicílio conjugal por dois anos contínuos; e mútuo consentimento dos cônjuges se casados há mais de dois anos. Configurava-se o *desquite*, ou a dissolução da sociedade conjugal com a separação dos cônjuges – de corpos – e seus bens, sem rompimento do vínculo matrimonial.

Projetos que visassem modernização/modernidade tinham eco nos anos iniciais da República. O tema em torno das uniões conjugais e divórcio gerava debates nos âmbitos político, filosófico, religioso e jurídico para o ordenamento e civilização dos costumes, assunto este ventilado na Constituinte de 1891, mas excluído do texto. A primeira tentativa de criação do divórcio no Brasil foi em 1893, apresentada à Câmara dos Deputados, e rejeitado; em 1896 e 1899, novas tentativas na Câmara e no Senado, sempre com rejeição. Embora a Constituição de 1891 tenha proclamado uma república de cidadãos livres e iguais perante a lei, manteve-se a diferença entre homens e mulheres, mas, “as mulheres permaneceram sendo ‘cidadãs inativas’, sujeitas às leis republicanas e sem o direito à participação cívica”. (CAULFIELD,

2000, p. 63). Para os juristas, o divórcio era uma questão de civilidade, objeto de legislação própria, o que levou a outros projetos divorcistas em 1900 e em 1908. Em 1910, foi proposto que os cônjuges que estivessem separados judicialmente por mais de cinco anos pudessem requerer o divórcio, mas vetado pelo Senado.

O Código Civil de 1916, de autoria do jurista Clóvis Beviláqua, manteve o *desquite* para identificar a separação de corpos/cônjuges, e permanecendo o vínculo matrimonial. A um *desquite* precediam causas como o adultério, tentativa de morte, sevícia ou injúria grave e abandono voluntário do lar conjugal (art. 317). Nas décadas seguintes, destacavam-se discursos jurídicos sobre a honra sexual, base da família e honra da nação, dentro da concepção positivista, com o objetivo de civilizar e conscientizar no regimento das condutas. Definiram os crimes contra a honra, o pudor, o abuso sexual, na perspectiva de estabelecer o controle das condutas, como entendiam ser uma nação sadia e civilizada. A Constituição de 1934 expressou a retomada de poder da Igreja Católica, e os constituintes da Liga Eleitoral Católica (LEC) exigiram o compromisso na recusa ao divórcio, sendo incluído artigo tornando o *casamento indissolúvel*, dispositivo mantido nas Constituições brasileiras de 1937, 1946, 1957 e 1969. Em 1969, o poder militar outorgou a

Emenda Constitucional n. 1/69, limitando as votações para projetos de divórcio com *quorum* de dois terços de senadores e de deputados.

No início da década de 1950, práticas sociais modificam-se, mas permanecia a cobrança da família-modelo centrada no pátrio-poder. Entretanto, o divórcio era tema recorrente no parlamento. O mais enfático parlamentar na defesa pela institucionalização do divórcio no Brasil foi o advogado Nelson Carneiro, deputado federal a partir de 1947 e senador entre 1971 e 1985. Em 1952, propôs a retirada da expressão “vínculo indissolúvel” da Constituição, e rejeitada. Nos debates e argumentos, a Igreja Católica mantinha o dogma da indissolubilidade do matrimônio, e o divórcio como destruidor de família.

Em 1975, foi apresentada Emenda Constitucional nº 5, propondo a dissolução do vínculo matrimonial após cinco anos de desquite ou sete de separação de fato; em sessão de 8 de maio de 1975, a emenda obteria maioria de votos (222 contra 149), porém insuficientes para atingir o quorum exigido de dois terços. Finalmente, após longos debates e participação de grupos de pressão pró e contra, a Emenda Constitucional nº 9, apresentada pelos senadores Nelson Carneiro e Accioli Filho, foi aprovada no dia 16 de junho de 1977, por 219 votos a favor e 161 contra, e transformada em lei

com a assinatura do presidente Geisel: *Lei 6.515*, de 26 de dezembro de 1977, conhecida como “Lei do Divórcio”, que concedeu a possibilidade de um novo casamento, porém, uma única vez. Os parlamentares pró-divórcio teciam argumentos sobre a necessidade da recondução da mulher desquitada a um novo casamento, outro lar nuclear, ao controle de outro homem, e assim salvaguardar sua honra, como aparece nos argumentos de Nelson Carneiro, especialmente na sua obra *A luta pelo Divórcio* (1977).

O ano de 1977 ficou marcado na história do direito de família no Brasil com a lei que permitiu a recomposição familiar e a possibilidade de obter nova identidade jurídica civil. As novas configurações familiares legitimadas pela Lei do Divórcio refletiam o intenso movimento de novas ideias, desejos e visões de mundo que circulavam na sociedade da época quebrando paradigmas e rompendo dogmas longamente estabelecidos pela moral religiosa e pela ordem liberal conservadora. E, anunciava-se uma possível abertura política, flexibilizando conservadorismos.

Todavia, para as mulheres, persistia a cobrança das normas de comportamento e interdições mais rígidas, e quando desquitadas, e depois divorciadas, sobre elas recaíam expressões depreciativas como separada, desquitada, mãe-solteira, deflorada, desonra-

da, ‘amiga’, prostituta, fácil, decaída, concubina, amante, teúda, manteúda, sirigaita, palavras dirigidas inclusive no interior dos tribunais. Na prática, até 1977, quem casava no civil, permanecia com um vínculo jurídico para o resto da vida; caso a convivência fosse insuportável havia o desquite, que interrompia com os deveres conjugais e terminava com a sociedade conjugal: os bens eram partilhados, separavam-se os corpos, mas nenhum dos dois tinha proteção jurídica noutra união, e não havia leis que resguardassem os direitos de união estável daqueles que viviam juntos informalmente.

A Constituição de 1988 traz significativo avanço no campo das relações afetivas, ampliando possibilidades de fim de vínculo conjugal pelo divórcio, e a Lei n. 7.841, de 1989, revogou o art. 38 da Lei do Divórcio e passou a permitir divórcios sucessivos. Em 2002, o novo Código Civil Brasileiro, além de reconhecer outras formas de constituição familiar e das uniões estáveis, também inclui o Divórcio como uma forma de dissolução conjugal.

Em 2007, com a Lei n. 11.441, foi permitido requerer divórcio e separação consensuais, por via administrativa (sem ação judicial) para casais sem filhos. Em 2009, outra lei compatibiliza o lapso temporal do divórcio realizado no estrangeiro com a sistemática constitucional. E, a partir de 2010, o casa-

mento civil pode ser dissolvido pelo divórcio sem prévia separação judicial, imediato, como *divórcio direto*. Contudo, o *status* civil divorciado/a somente poderá ser desconstituído se houver novo casamento, sendo o divórcio em si, irreversível.

Marlene de Fáveri

Referências e sugestões de leitura

CARNEIRO, Nelson. A luta pelo divórcio: síntese de uma campanha em defesa da família. São Paulo: Editora Lampião, 1977.

CAULFIELD, Sueann. Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas, SP: Unicamp, 2000.

DEL PRIORE, Mari. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edumb, 1993.

DIGIOVANNI, Rosângela. Rasuras nos álbuns de família: um estudo sobre separações conjugais em processos jurídicos. Campinas, 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FAVERI, Marlene de e TANAKA, Teresa Adami. Divorciados, na forma da Lei: discursos jurídicos nas ações judiciais de Divórcio em Florianópolis (1977-1985). Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 18(2), maio-agosto/2010. p. 359-383.



Docência e gênero

Com o fim de recuperar as articulações entre gênero e trabalho docente, as pesquisas a respeito têm se dirigido principalmente a duas problemáticas: o resgate da gênese da docência como forma de compreender as

transformações pelas quais a mesma vem passando no transcorrer dos séculos, em especial desde a modernidade; e o exame das características, representações e identidades transmitidas ao ofício, considerando seu processo de feminização. Uma terceira problemática é de mais recente abordagem: trata-se das especificidades da presença masculina na docência, particularmente considerando o estado feminizado do ofício.

Gênese da docência: Assim, como pano de fundo é preciso dizer que em grande parte da vida da humanidade o ensino foi realizado por homens. Retomando a síntese de Nóvoa (1991), as características da escola dita *moderna* - aquela que adquire as feições que reconhecemos até hoje -, foram amadurecidas paulatinamente da Idade Média até a Idade Moderna. Podemos dizer até mesmo que o desenvolvimento da instituição escola colabora com a produção do mundo moderno, abrangendo transformações na ideia de infância; na ideia do que seria educação; e na concepção sobre o local onde a educação (agora, das crianças) deveria ocorrer (FERREIRA, 2006).

Mas é somente no final do século XVIII, posteriormente às revoluções burguesas, que um processo massivo de escolarização tem início, porque é aí que o Estado se coloca o dever de ensinar. Quando isso acontece, os professores (homens), até então

solitários em sua profissão, começam a constituir uma categoria, exigindo formação específica, o que só se concretizará mais organizadamente a partir do século XIX.

Algumas décadas iriam se passar até que as mulheres não apenas se tornassem alunas, mas também professoras, fenômeno que data aproximadamente da segunda metade do século XIX e se consolida nas primeiras décadas do século XX. Uma das questões que podemos nos fazer, e que envolve o tema da representação, é: de que forma o trabalho docente se torna um “trabalho de mulher?” Abordarei este tema, de forma mais atenta, dirigindo-me à produção brasileira.

Feminização da docência. Foi basicamente tendo por origem investigações no campo da história da educação que a análise sobre trabalho docente e gênero principia no Brasil, mais enfaticamente no início dos anos 1980. Porém, nem todas essas análises fizeram uso do conceito de gênero nessa fase. Enquadradas, de maneira ampla, no tema “mulher e educação”, seu propósito era examinar, em todas as partes do território nacional, o processo de inclusão das mulheres, primeiro, nos bancos escolares; segundo, nos estrados, na condição de docentes. Começou-se, assim, a tentar compreender com mais clareza as modificações passadas pela docência, a partir do que ficou conhecido como seu processo de

feminização. Usarei o conceito de feminização sistematizado por Yannoulas (2011, p. 273), para quem há dois enfoques que devem ser mais bem discriminados: “uma perspectiva fundamentalmente quantitativa, preocupada em descrever e mensurar o fenômeno que denominamos como feminilização, e uma perspectiva fundamentalmente qualitativa, que procura compreender e explicar os processos, a qual denominei feminização propriamente dita”.

Assim, a feminização da docência pode ser compreendida como um processo formado por duas dimensões: (1) aumento massivo de pessoas do sexo feminino no ofício (*feminilização*); (2) identificação das características desse ofício como eminentemente femininas (*feminização* propriamente dita), o que inclui o valor social conferido ao mesmo.

Existe uma série de causas atribuídas à feminização da docência, que se retroalimentam. Argumenta-se a respeito da expansão da escola estatal (VIANNA, 2001), graças à Lei Geral do Ensino (1827), responsável pelas chamadas “escolas de primeiras letras”, e ao Ato Adicional de 1834, que transferiu às províncias a formação de docentes e a organização de seus sistemas de ensino (primário e secundário). A partir daí, começou a fundação de Escolas Normais para formação de docentes, paulatinamente ocupadas por mulheres. Para ter-se uma ideia, a

primeira escola de formação de professoras no Brasil foi criada em 1835, na cidade de Niterói, e contava com um diretor/professor homem e com 13 alunos homens. Deste então a paulatina, mas contundente, pressão das mulheres para ingresso nessas escolas foi forçando modalidades de ensino em separado até a década de 1880, quando foi introduzido o ensino misto (VILLELA, 2000). Isso possibilitou que mais mulheres pudessem formar-se e pleitear funções docentes que foram sendo abertas por todo o país.

Outro argumento colocado refere-se à saída dos homens do ofício docente de primeiras letras, em função da ocupação de novos postos de trabalho com maiores rendimentos, quando da expansão do sistema de produção e com a ampliação da urbanização no país (HYPOLITO, 1997; LOURO, 2001). Embora muito frequentemente citado, esse argumento parece-me ser mais afeto às experiências relatadas na literatura internacional que serve de marco aos nossos estudos, faltando, ainda, uma análise histórica mais precisa no caso do Brasil, que demonstre essa transferência. Um dos problemas para essa análise é a limitação dos estudos estatísticos, ou dos censos, no período referido. No entanto, se pensarmos que a ocupação da docência pelas mulheres já alcança 51% em 1907 e 70% em 1920, em nível nacional (DAL ROSSO, 2010) - bem antes que possa-

mos pensar numa ampla procura dos homens por vagas abertas em outros setores, pelo capitalismo em desenvolvimento -, uma hipótese a levantar talvez fosse que as mulheres não entram porque os homens saem da docência, *mas que os homens não se voltam às vagas novas criadas, que foram ocupadas pelas mulheres.*

Em consequência, uma terceira causa citada é a que vê a docência como um dos locais de entrada da mulher no mercado de trabalho e em outros espaços públicos (ALMEIDA, 1998; FERREIRA, 2008; LOURO, 2001). Quem defende essa perspectiva busca demonstrar que o ingresso - gradativo, mas em grande escala - das mulheres na função de professoras não foi algo tranquilo e consensual. Foi preciso muita discussão, muitas pressões e uma grande mudança nas representações sobre o sentido da docência e sobre quem está apto/a a ensinar, para que as mulheres se instalassem na profissão.

Nessa acirrada disputa, destaca-se em várias pesquisas (LOURO, 2001, TAMBARA, 2002; UEKANE, 2010), a representação de docência que se tornou dominante é a de que poderia ensinar quem não é vista como suporte econômico do núcleo familiar, mas que sabe, mais do que ninguém, como “cuidar”: a mulher, cuja “natureza” teria sido dotada dessa habilidade. Da

mesma maneira reorganizou-se o sentido da escola: se tornar-se professora foi a oportunidade surgida para o ingresso de mulheres na esfera pública, o espaço escolar, especialmente nas séries iniciais, foi ressignificado como não tão “público”, mas como uma extensão do trabalho doméstico permitido para aquelas mulheres consideradas com moral sem mácula.

Dessa forma, o trabalho docente pode passar a ser entendido, inclusive por quem o executa, como não-trabalho. Quem exerce atividades no espaço privado não trabalha, “professa”, “cuida”; faz o que é inerente a sua “natureza” ou o que é resultado de sua “vocação”, não o que foi adquirido por estudo, reflexão e treinamento. Por conta disso, transladou-se às representações a justificativa de que foi o processo de feminização a provocar a desvalorização da docência, um dos mitos sobre a atual situação do ofício mais repetidos na literatura e pormenorizadamente contestado por Almeida (1998), Louro (2001), Vicentini (2009) e Lugli (2009), para quem o trabalho docente nunca foi bem remunerado nem, tampouco, reconhecido.

Muitos dos estudos sobre a docência, atualmente, têm se dedicado a averiguar como as identidades docentes vêm sendo atravessadas por todas as representações mencionadas: sobre a natureza desse trabalho, sobre ser

mulher professora e, igualmente, sobre ser homem professor.

Homens na docência. As pesquisas sobre os homens na docência – calçadas ou não na concepção de masculinidades (CONNELL, 1995) – são muito mais recentes e em menor número do que aquelas realizadas sobre a feminização. Em compensação, trazem *insights* muito interessantes ao pleitear que identidades femininas e masculinas são construídas em cenários conjuntos e que, portanto – repetindo Scott (1995) –, qualquer informação sobre os homens é informação sobre as mulheres, e vice-versa.

É nesse sentido que Carvalho (1998) destaca a importância de reconhecer os locais de trabalho como gendrados, gerando significados e identidades de gênero e construindo relações e hierarquias de trabalho. Homens e mulheres, então, trazem à escola suas representações sobre o que lhes compete profissionalmente, reproduzindo e/ou reinterpretando essas supostas funções, às vezes alterando as concepções predominantes. Para Vianna (2001, p. 102-103): “professores e professoras mostram as tensões e contradições que permeiam suas vidas pessoais e profissionais sob a ótica das relações de gênero. Ora referendam papéis tradicionais reservados aos homens e às mulheres em nossa

sociedade, ora procuram imprimir relações mais igualitárias em suas vidas e negar, ainda que parcialmente, alguns valores tradicionais de masculinidade e feminilidade”. Por outra parte, Louro (1997) indica que a escola é marcada tanto por características masculinas quanto femininas, dado que o cuidado convive com o desenvolvimento do conhecimento, tradicionalmente ligado ao mundo masculino.

Ademais dessas autoras, há outras a desenvolver tais ideias, das quais vou citar Catani; Bueno; Sousa (1998); Demartini e Antunes (1993); Ferreira; Klumb (2012); e Paula (2005). Basicamente o que fazem é examinar as diferentes trajetórias de homens e mulheres que se tornam docentes, buscando averiguar como o gênero se expressa nas mesmas, bem como as representações de gênero de uns e outras. Afirmam que homens e mulheres chegam à docência por caminhos diferentes, as mulheres precocemente - pois a docência é, para elas, destino social -, enquanto os homens ingressam nela tardiamente, por falta de melhor alternativa ou porque, para eles, isso implicou em real melhoria social. Por esse motivo, as pressões que esses recebem por ascender na carreira são maiores, deixando o trabalho em sala de aula e dedicando-se a cargos de direção no sistema educacional como um todo.

Gênero e docência. Em síntese, considerar o trabalho docente uma necessidade social objetiva colabora para questionar uma identidade calcada no caráter vocacional das mulheres à docência. Mas, para isso, um uso mais preciso do conceito de gênero se faz necessário. Sobre isso Vianna (2001, p. 88) pretende ver mais do que simplesmente a “mera presença do sexo feminino” na docência e indica vários aspectos a serem investigados, como a formação, o currículo e a organização docente.

De fato, uma parcela dos estudos sobre o trabalho docente considera que uma análise que faz uso do gênero poderia revelar os sentidos das modificações que o ofício vem sofrendo, influenciando a questão salarial, as justificativas para a diminuição da autonomia no trabalho, a perda de reconhecimento da importância social da atividade, e uma possível introjeção, por parte das mulheres e dos homens professores, do papel secundário de seu trabalho.

Márcia Ondina Vieira Ferreira

Referências

ALMEIDA, Jane. Mulher e educação: a paixão pelo possível. São Paulo: UNESP, 1998.

CARVALHO, Marília. Vozes masculinas numa profissão feminina: o que têm a dizer os professores. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 406-422, 1998.

CATANI, Denice, BUENO, Belmira; SOUSA, Cynthia. Os homens e o magistério; as vozes masculinas nas narrativas de formação. In: BUENO, B., CATANI, D.; SOUSA, C. (org.). A vida e o ofício dos professores; formação contínua, autobiografia e pesquisa em colaboração. São Paulo: Escrituras, 1998. p.45-64.

CONNELL, Robert W. Políticas da masculinidade. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 185-206, jul./dez. 1995.

DAL ROSSO, Sadi. Condições estruturais de emergência do associativismo e sindicalismo do setor de educação. Leitura a partir de dados censitários brasileiros. In: SEMINÁRIO DA REDE DE PESQUISADORES SOBRE ASSOCIATIVISMO E SINDICALISMO DOS TRABALHADORES EM EDUCAÇÃO, 2., 2010, Rio de Janeiro. Anais. Rio de Janeiro: IUPERJ/UFRJ/UnB, 2010. p. 1-19. Disponível em <http://nupet.iesp.uerj.br/rede/seminario2010.htm>.

DEMARTINI, Zeila de B. F.; ANTUNES, Fátima F. Magistério primário: profissão feminina, carreira masculina. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 86, p. 5-14, ago. 1993.

FERREIRA, Márcia Ondina V. Desconforto e invisibilidade: representações sobre relações de gênero entre sindicalistas docentes. Educação em Revista, Belo Horizonte, n. 47, p. 15-40, jun./2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edur/n47/02.pdf>

_____. Somos todos trabalhadores em Educação? Reflexões sobre identidades docentes desde a perspectiva de sindicalistas. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 225-240, maio/ago. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n2/a02v32n2.pdf>

_____; KLUMB, Márcia C. V. Vozes morais e representações de gênero entre sindicalistas docentes. In: SILVA, Márcia A.; MEIRA, Mirela R. (orgs.). Mulheres trabalhadoras; olhares sobre fazeres femininos. Pelotas: Editora da UFPel, 2012. p. 37-65.

HYPOLITO, Álvaro. Trabalho docente, classe social e relações de gênero. Campinas: Papirus, 1997.

LOURO, Guacira. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das mulheres no Brasil. 5. ed. São Paulo: UNESP/Contexto, 2001. p. 443-481.

_____. O gênero da docência. In: _____. Gênero, sexualidade e educação. Petrópolis, Vozes/CNTE, 1997. p. 88-109.

NÓVOA, António. Para o estudo sócio-histórico da gênese e desenvolvimento da profissão docente. Teoria & Educação, Porto Alegre, n. 4, p. 109-139, 1991.

PAULA, Cláudia R. Trajetórias e narrativas de homens negros no magistério. In: OLIVEIRA, Iolanda de; SILVA, Petronilha; PINTO, Regina (orgs.). Negro e educação; escola, identidades, cultura e políticas públicas. São Paulo: Ação Educativa/ANPEd, 2005. p. 118-132.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

TAMBARA, Elomar. Profissionalização, escola normal, feminização e feminilização: magistério sul-rio-grandense de instrução pública – 1880/1935. In: HYPOLITO, Álvaro; VIEIRA, Jarbas; GARCIA, Maria Manuela (orgs.). Trabalho docente: formação e identidades. Pelotas: Seiva, 2002. p. 67-97.

UEKANE, Marina Natsume. “Mulheres na sala de aula”: um estudo acerca do processo de feminização do magistério primário na Corte Imperial (1854-1888). Gênero, Niterói, v. 11, n. 1, p. 35-64, 2. sem. 2010. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revista-genero/article/view/59/37>

VIANNA, Claudia. O sexo e o gênero da docência. Cadernos Pagu, n. 17/18, p. 81-103, 2001/02.

VICENTINI, Paula; LUGLI, Rosário. História da profissão docente no Brasil: representações em disputa. São Paulo: Cortez, 2009.

VILLELA, Heloísa. O mestre-escola e a professora. In: LOPES, Y.; FARIA FILHO, L. e VEIGA, C. (orgs.). 500 anos de educação no Brasil. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 95-134.

YANNOULAS, Silvia. Feminização ou feminilização? Apontamentos em torno de uma categoria. Temporalis, Brasília, ano 11, n. 22, p. 271-292, jul./dez. 2011.

Economia solidária

A Economia Solidária apresenta uma memória sócio-histórica e econômica pautada na experiência coletiva com o objetivo de superação de desigualdades e conquista de uma vida digna e autônoma. Para pensá-la na perspectiva de gênero, pode-se dizer que ela é estruturada por princípios de organização que remontam ao século XVIII, quando grupos de mulheres questionavam a alta de valores de produtos, especialmente, da farinha que se constituía na principal matéria prima para o feitura de pão.

Esse contexto histórico foi registrado por Thompson ao apresentar (mesmo de modo pouco analítico e sem expor a participação das mulheres na constituição das classes trabalhadoras) as resistências de mulheres, que além de realizarem motins nas portas de padarias e baterem panelas, elas trancavam os estábulos e impediam os homens de venderem a farinha, portanto, questionavam a carestia do pão, principal produto alimentício da época.

Formas de resistência semelhantes são registradas na obra de Michelle Perrot, já com uma perspectiva feminista da “mulher popular rebelde” (final do século XVIII e século XIX). A autora substitui a “[...] representação dominante de uma dona-de-casa insignificante, negligenciada e negligenciável, oprimida e humilhada, pela de uma



“mulher popular rebelde”, ativa, resistente, guardiã das subsistências, administradora do orçamento familiar, no cento do espaço urbano.” (PERROT, 2006, p. 172).

As mulheres segundo a autora: “[...] desdobram uma extrema engenhosidade para encontrar nos múltiplos comércios das cidades, onde conhecem todos os cantos, recursos complementares que empregam para completar o orçamento da família ou lhe proporcionar alguns pequenos prazeres, ou que economizam para os dias difíceis que vêm periodicamente com os meses parados. Em tempos de crise ou de guerra, essa contribuição marginal se torna essencial. As mulheres então se ativam em todos os sentidos” (PERROT, 2006, p. 190).

Essa memória histórica alimenta uma compreensão da economia solidária com viés feminista e de gênero que rompe com a lógica capitalista masculina de organização social ao valorizar as práticas em prol de qualidade de vida e incentivar a organização coletiva, a solidariedade, a ousadia, o questionamento da ordem estabelecida, dentre outros.

A presença dessas mulheres nesses tipos de movimentos foi emblemática no Brasil em décadas recentes, tanto no campo quanto nas cidades. Vivências primordiais para a constituição de uma experiência rebelde que se estendeu nos anos subsequentes e,

atualmente estrutura princípios de organização coletiva e solidária.

A economia solidária faz parte desse imaginário social e, na contemporaneidade, diante da intensificação do modo capitalista de produção e, ao mesmo tempo, com a ampliação da democracia participativa, grupos em condições econômica e social vulneráveis podem se organizar para alcançar condições dignas para viverem, em campos econômico, social e cultural.

Por conseguinte, a economia solidária apresenta outra lógica e outros princípios, que vão além da simples capacidade de produção e comercialização de bens e produtos. A produção e o consumo voltam-se para a elevação da qualidade de vida estendida amplamente na sociedade, alcançando grupos diversos.

A produção deve ser acessível a quem produz e a todas as pessoas que direta ou indiretamente participam do processo, por exemplo, a comunidade onde se efetiva o processo produtivo deve ter capacidade econômica para a aquisição de produtos resultantes do trabalho do grupo, ou seja, os efeitos retornam às pessoas, empoderando-as por perceberem sua força produtiva, organizativa e criativa. Isso revela que a economia solidária está intimamente relacionada à luta pela autodeterminação dos povos, ao reconhecimento do bem viver e se expressa cotidianamente nas “lutas” das comunidades

tradicionais contra a mercantilização da vida, em favor dos bens comuns, da gestão comunitária e da reciprocidade.

No Brasil, o surgimento da economia solidária pode ser indicado a partir dos anos de 1980, de modo pouco organizado, com impulso significativo nos anos de 1990, originária de ampliação de crises econômicas deste período e de organização sindicais em prol da retomada de empresas em crises, objetivando recuperar postos de trabalho. (SINGER, 2000). A partir de então, o movimento pelo fortalecimento da Economia Solidária se amplia e inclusive, conquista outros setores sociais, como as universidades, lideranças no processo de incubação de empreendimentos econômicos solidários.

As mulheres são protagonistas da Economia Solidária por vários motivos, dentre eles, por estarem diretamente ligadas às condições de escassez, à falta de alimentos e de roupas, o não acesso à moradia, à educação, à saúde. Elas são abonadoras diretas em gerir a vida da família e cuidar das crianças, além da feitura de alimentos. Não está-se concordando com esta condição/responsabilização feminina por tais tarefas, entretanto, historicamente as mulheres são as principais responsáveis pela reprodução ampliada da vida.

A escassez e a perspectiva de transformação são dimensões do cotidiano feminino, por isso, as mulheres buscam constantemente melhores mo-

dos de viver e se apresentam “abertas” aos riscos e às ousadias para a ruptura dessa lógica.

Além desses fatores, as desigualdades de gênero no mundo do trabalho persistem, assim como a divisão sexual do trabalho (trabalho remunerado e trabalho doméstico não remunerado). Há ampliação da participação de mulheres no mercado de trabalho, entretanto, os salários ainda são inferiores aos dos homens, as atividades são vulneráveis e precárias, estão em maior número nas atividades informais e as taxas de desemprego são maiores entre elas. Essa realidade se mantém porque as relações sociais de gênero continuam orientadas por poderes masculinos que perpassam instituições e legislações, há o predomínio de assimetrias e hierarquias de gênero, fortalecedoras de divisões sexuais do trabalho, do saber e do poder.

A Economia Solidária com interface aos estudos de gênero propõe a superação dessas desigualdades e traz como princípio fundante, a autonomia e emancipação de mulheres. É, portanto, uma inspiração teórica e metodológica para a constituição de outros modelos de produção e de renda com vistas à qualidade de vida. Está consolidada em perspectivas criativas de trabalho nas dimensões do próprio corpo, da subjetividade, da emoção e do empoderamento. Desta sorte, questiona os modelos gestionários capitalistas/

masculinos dominantes, que enfraquecem e, em alguns casos, impossibilitam as potencialidades de emancipação e de autogestão de mulheres, que esperam instituir suas práticas sociais e alcançar uma vida mais digna.

Neste sentido, a experiência da economia solidária abre um leque de probabilidades, e de possíveis históricos, valoriza as histórias de vida, os conhecimentos e as práticas emancipadoras e solidárias das mulheres, desqualificados historicamente. Os princípios da economia solidária permitem, portanto, a constituição de diálogo educativo construído a partir do ponto de vista da cultura das mulheres envolvidas, que lideram neste diálogo, a busca por unidade produtiva e criativa, além de emancipação social, política e econômica e, prioritariamente, a equidade de gênero no campo do trabalho.

As mulheres formam grupos potenciais para o desenvolvimento da economia solidária porque, diante das necessidades radicais de sobrevivência, elas criam saberes e fazeres, com a produção e comercialização informais de diversos produtos para o aumento da renda familiar. Tais saberes e fazeres são incorporados e recriados pela economia solidária, ao tornarem-se produção e comercialização, atividades afins de empreendimentos econômicos solidários pautados nos seus princípios essenciais, quais sejam: autogestão, democracia, cooperação, centralidade

do/a ser humano/a, valorização da diversidade, emancipação, valorização do saber local, valorização da aprendizagem, justiça social na produção e cuidado com o meio ambiente. (SENAES, 2007, p. 32-33).

Em todo o Brasil, de norte a sul, grupos de mulheres participam de redes solidárias, demonstram que diante desta experiência, pode ocorrer inclusão social e seu empoderamento, na medida em que se inserem no mercado de outro modo, de uma forma qualitativa, Pautam-se no trabalho coletivo, nas discussões, no processo de formação para o trabalho e, questionam a hegemonia capitalista e as hierarquias de gênero.

Essas redes permitem que as mulheres produzam, conversem, socializem experiência, apresentem-se como lideranças e exercitem a capacidade de questionamentos que extrapola a condição econômica. Elas voltam-se para sua subjetividade que se fortalece por meio da autonomia financeira, do acesso a conhecimentos e técnicas produtivas, enfim, pensam sua condição no mundo e as formas de transformar tal condição.

Marisa de Fátima Lomba de Farias

Referências

ECONOMIA SOLIDÁRIA, outra economia acontece. Cartilha da Campanha Nacional de Mobilização Social. Brasília: MTE, SENAES, FBES, 2007.

PERROT, Michelle. Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros. 6 ed. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2006.

SINGER, P. Economia solidária: um modo de produção e distribuição. In: SINGER, Paul; SOUZA, André. (Orgs.) A Economia solidária no Brasil. A autogestão como resposta ao desemprego. São Paulo: Contexto, 2000.

THOMPSON, Edward P. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Sugestões de leitura

BRASIL. Atlas da Economia Solidária no Brasil. Brasília: SENAES/MTE, 2004.

CULTI, Maria Nelzida. Mulheres na economia solidária. São Paulo: UNITRABALHO, 2004.

GAIGER, Luiz Inácio G. (org.). Sentidos e Experiências da Economia Solidária no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. São Paulo: Cortez, 2003. 821p.

SINGER, Paul. Introdução à economia solidária. São Paulo, SP: Fundação Perseu Abramo, 2010.



Educação

A palavra educação provém do latim *educatio*, que tem o sentido de criar ou de nutrir, cultura, cultivo. Designa um ato, um processo ou um efeito. O termo educar também possui origem latina e seu significado está igualmente circunscrito ao sentido de criar ou alimentar. Segundo Luis Castello e Claudia Mársico (2007), podemos dizer que o termo possui um sentido básico, ligado ao âmbito da alimentação

e criação de criança, e um sentido abstrato, relacionado ao ato de formar ou instruir. O termo educar é incorporado tardiamente à língua portuguesa, a partir do século XVII, pois até então o vocábulo criar traduzia as atividades de ensino: ensinar a criança a comer, ensinar a criança a beber. Atualmente, o termo não se refere somente à criação de crianças, pois seu campo semântico abrange os âmbitos físico e intelectual.

Em sua obra *Sobre a Pedagogia*, que reúne um conjunto de aulas ministradas em 1776/77, 1783/84 e 1786/87, Immanuel Kant explica que a educação compreende o cuidado, a disciplina e a instrução e é pela ação dessas duas últimas que se dá a formação (*Bildung*). “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação faz dele” (KANT, 2002, p.15). Dessa forma, a educação pode contribuir para conduzir o ser humano a um estado melhor, provocando um deslocamento entre o que o ser humano é para o que ele pode ser.

Dois séculos mais tarde, Hannah Arendt, em sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, abordará o tema da educação. Para a autora, educar significa colocar em relação, pois o ser humano deve estabelecer relações com outros seres humanos para assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo. “Face à criança é como se ele [o professor] fosse um representante de todos os

habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: - “Isso é o nosso mundo” (ARENDT, 2011, p. 239). Nessa perspectiva, a educação é uma porta de entrada para o mundo, pois tem a tarefa de acolher os recém-chegados ao mundo que os antecede e introduzi-los nesse mundo, o qual tem uma história, uma cultura, modos de pensamento e modos de vida comuns.

Educação significa, pois, o ato ou processo de educar ou educar-se no mundo e inclui o conhecimento e desenvolvimento resultantes desse ato ou processo. Nesse sentido, o termo educar reúne dois grupos de significados, associados aos termos *educare* – de fora para dentro do indivíduo, com o sentido de orientar, levá-lo do ponto em que se encontra para outro que se deseja alcançar – e *educere* – de dentro para fora, no sentido de promover as potencialidades que o indivíduo possui.

Lilian Valle (2009) explica que, em sua acepção mais genérica, o ato ou processo de educar remete a uma atividade tão antiga quanto a própria instituição de uma sociedade organizada, pois corresponderia a uma prática que responde pelas necessidades mais elementares de conservação e de reprodução do modo de ser de cada sociedade e implica “processos altamente complexos de preservação [e transformação] da cultura, dos hábitos, valores, comportamentos que a socie-

dade criou e organizou para si, como sentido” (VALLE, 2009, p. 143). Para a autora, entretanto, tal acepção, seria muito genérica e careceria de especificidade, por isso ela argumenta que no sentido que a “aspiração democrática lhe concede, a ‘educação’ é prática ‘deliberada’, submetida a permanente questionamento, e conduzida em relação a finalidades coletivamente instituídas [e se] faz acompanhar por uma intensa atividade investigativa, de exame e de reflexão” denominada de teoria educacional (VALLE, 2009, p. 144).

Concordando com esse argumento, mas sem abrir mão da amplitude e da sutileza delineadas na primeira parte do conceito enunciado por Valle (2009), aproximamo-nos de autores e autoras do campo dos estudos culturais, como Stuart Hall (1997), do campo dos estudos de gênero, como Guacira Lopes Louro (2010) e do campo dos estudos de currículo, como Tomaz Tadeu da Silva (2012), para assumir a noção de que educação envolve o conjunto de processos pelos quais indivíduos são transformados e/ou se transformam em sujeitos de uma cultura. Nessa perspectiva, a educação se dá em diferentes espaços do mundo contemporâneo, sendo a escola apenas um deles. Tornar-se sujeito de uma cultura, por meio da educação, envolve complexos processos de ensino e de aprendizagem que, contemporaneamente, derivam de uma infinidade de

instituições “pedagógicas” (onde estão incluídos/as, por exemplo, a literatura, o cinema, a música, a televisão e as propagandas). Tais processos podem, grosso modo, ser divididos em intencionais e não intencionais, sendo que quase tudo que definimos como educação enquanto prática específica e deliberada e, também, o que se privilegia discutir como objeto próprio desse campo de conhecimento pode ser incluído nessa categoria de processos educativos intencionais. Os processos educativos não intencionais têm sido muito pouco reconhecidos, visibilizados e problematizados, mas sua importância tem sido ressaltada por estudos e pesquisas que se ocupam, por exemplo, dos temas de gênero e de sexualidade. Tem-se destacado que a produção das diferenças de gênero resultam, na maioria das vezes, de pedagogias culturais que envolvem estratégias sutis, refinadas e naturalizadas, exaustivamente repetidas e atualizadas, que quase não percebemos como tais (MEYER, 2012).

Nessa direção, educar supõe, então, processos de ensino e processos de aprendizagem e envolve: o que, com quem e como nos ensinam e o que, com quem e como se aprende. Marluce Paraiso (2011) faz uma interessante distinção entre ensinar e aprender em seus estudos. De certo modo, o que ela sinaliza é que o ensinar está focado em

ações como transmitir, informar, ofertar, apresentar, expor, explicar. Trata-se, em certa medida, de um processo que busca conduzir condutas, produzir determinadas práticas, incluir e excluir, hierarquizar e normalizar os sujeitos: quem sabe e quem não sabe, quem segue e quem não segue as regras, quem está dentro e quem está fora de determinados padrões de normalidade. O aprender, por sua vez, seria derivado de muitos processos que implicam abrir-se à experiência ou a uma coisa qualquer que desperte o desejo. Félix Guattari e Suely Rolnik (2000) explicam que aprender supõe criar possibilidades de singularização entendida como a diferença, que resulta em nós e que desfaz o nós, abrindo-nos para outros modos de ser e de estar no mundo, bifurcando essa busca pelo homogêneo que pauta o ensinar.

Ambos os processos – ensinar e aprender – compõem nossa educação como sujeitos de determinadas culturas, nossa apreensão e nosso manejo das linguagens e dos códigos constitutivos delas. E tanto o ensinar e quanto o aprender estão estreitamente imbricados com o – e no – processo de construção, manutenção e transformação dos gêneros no contexto das culturas em que nos (des)constituímos como mulheres e homens de determinados tipos. Trata-se de processos que não são lineares, progressivos ou har-

mônicos e que também nunca estão finalizados ou completos.

Dagmar Estermann Meyer
Maria Cláudia Dal'Igna
Maria Simone Schwengber

Referências e sugestões de leitura

ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CASTELLO, Luis A.; MÁRSICO, Claudia T. *Oculto nas palavras: dicionário etimológico para ensinar e aprender*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart (org.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage; Open University, 1997.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. 3.ed. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da sexualidade*. 3.ed. In: _____ (org.) *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p.9-33.

MEYER, Dagmar Estermann. *Gênero e educação: teoria e política*. In: LOURO, Guacira; NECKEL, Jane F.; GOELLNER, Silvana (orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p.09-27.

PARAÍSO, Marlucy Alves. *Raciocínios generificados no currículo escolar e possibilidades de aprender*. In: LEITE, Carlinda et al. (orgs.). *Políticas, fundamentos e práticas do currículo*. Porto: Porto Editora, 2011. p.147-160.

SILVA, Tomaz T. *A produção social da identidade e da diferença*. In: _____ (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p.73-102.

VALLE, Lilian de A. *Bastos do. Educação*. In: PEREIRA, Isabel; LIMA, Júlio César (orgs.). *Dicionário da Educação Profissional em Saúde*. 2.ed. Rio de Janeiro: EPSJV, 2009.p. 143-150.

Sugestões de leitura

ALVARENGA, Luiz Fernando C.; DAL'IGNA, Maria Cláudia. *Corpo e sexualidade na escola: as possibilidades estão esgotadas?* In: MEYER, Dagmar E. E.; SOARES, Rosângela F. R.; DALLA ZEN, Maria Isabel H.; XAVIER, Maria Luisa M. de F. (orgs.). *Saúde, sexualidade e gênero na educação de jovens*. 1.ed. Porto Alegre/RS: Mediação, 2012, v.1, p. 49-58.

COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel; SOMMER, Luis Henrique. *Estudos Culturais, Educação e Pedagogia*. *Revista Brasileira de Educação*, n.23, p.36-61, maio/jun./jul./ago. 2003.

DAL'IGNA, Maria Cláudia. *Gênero, sexualidade e desempenho escolar: modos de significar os comportamentos de meninos e meninas*. In: 30ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação. Caxambu/MG, 2007. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/index.htm>

KLEIN, Carin; DAL'IGNA, Maria Cláudia. *Mulher-mãe responsável: competências necessárias para educar filhos(as) saudáveis*. In: Labrys. *Estudos Feministas*. (Edição em Português, Online), Florianópolis: UFSC, v.22, p.1-21, 2012.

LOURO, Guacira Lopes. *Pedagogias da sexualidade*. 3.ed. In: _____ (org.) *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p.9-33.

MEYER, Dagmar Estermann. *Gênero e educação: teoria e política*. In: LOURO, Guacira; NECKEL, Jane F.; GOELLNER, Silvana (orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p.09-27.

PARAÍSO, Marlucy Alves. *Raciocínios generificados no currículo escolar e possibilidades de aprender*. In: LEITE, Carlinda et al. (orgs.). *Políticas, fundamentos e práticas do currículo*. Porto: Porto Editora, 2011. p.147-160.

SCHWENGBER, Maria Simone V.; MEYER, Dagmar E. *Filho/a perfeito/a (...) é resultado de muito trabalho corporal da mãe*. In: *Instrumento*, Juiz de Fora: UFJF, v.12, n.2, p.21-31, jul./dez. 2010.



Educação Popular

A EP constituiu-se e se desenvolveu em oposição aos fluxos das re-

lações sociais opressoras, excludentes e autoritárias, em âmbitos como os dos estados, instituições, movimentos sociais e espaços comunitários. São diversos os esforços para defini-la e muitas as configurações conceituais que perpassam os debates sobre temas e questões que integram este campo teórico-prático que vem se firmando, historicamente. Decorre desses esforços a presente síntese: a Educação Popular concebida como prática social e cultural, que implica em ensino e aprendizagem, favorecidos por relações dialógicas (entre sujeitos, saberes, perspectivas teóricas, metodologias, fundamentos filosóficos) e que se move mediante a intencionalidade política de contribuir para a construção de uma ordem social (nos mais diversos espaços sobre os quais incide) que não seja marcada pela exploração, opressão e submissão. Propõe-se, como assevera Torres (2008, p. 20), ao desenvolvimento de ações educativas e culturais que se dirijam “a ampliar as formas de compreender e atuar dos setores populares”; à “geração e apropriação de saberes condizentes com a construção de sujeitos populares e de um projeto político libertador”; à incidência sobre as subjetividades, desbordando a “outras dimensões da vida social como a economia e as relações de poder”. Consiste em um fazer teórico-prático com características impugnativas e, ao mesmo tempo, propositivas.

Estas características dotam a EP de grande sensibilidade e mobilidade para “adequar-se” aos tempos e espaços onde se desenvolve, pois lhe exigem situar-se na teia da história; requerem a problematização e compreensão das ocorrências e movimentos em curso nos contextos político-culturais onde suas práticas se desenrolam para que os desenhos dessas sejam coerentes com o que negam e com o que propõem e/ou afirmam.

As formas regionais de desenvolvimento do capitalismo mundial tornam-se, para a EP, objeto privilegiado de estudo, dado a necessidade de compreensão e crítica do “lugar” sobre o qual sua *práxis* se exerce e das relações de poder que enfrenta no trabalho com o conhecimento: ensinar, pesquisar, aprender, formar. São deslocamentos histórico-conjunturais que dão singularidade às suas práticas, à medida que propiciam e, ao mesmo tempo, requerem abertura a procedimentos inusitados, dado a diversidade de sujeitos, saberes e conteúdos que reúnem. Isto não subtrai a necessidade de compreender o desenvolvimento histórico-estrutural deste modo de produção, já que as ações estratégicas (impugnação) exigidas dos sujeitos sociais para tecerem sua emancipação não podem perder de vista a lógica opressora das relações de poder que o caracterizam. Não restringe, como atestam Mejia e Awad (2003, p. 28), a possibilidade de inte-

gração dos sujeitos dos processos educativos a um universal “reconstruído desde as diferenças e especificidades culturais” (proposição/afirmação.).

Assim, a forma de manterem-se atentas às díades conjuntural/estrutural, local/global e ao emaranhado de relações que historicamente estas engendram proporciona à EP elementos para subsidiar suas lutas no plano econômico-político, no plano das identidades de gênero, étnico-raciais, de geração e dos direitos e necessidades especiais. Além disso, também proporciona condições para a compreensão da diversidade e especificidade de formas e dispositivos de sujeição e subalternização dos sujeitos sociais que lhes são contemporâneos. Na América Latina, a EP foi um dos primeiros campos teórico-práticos a assumir a discussão de gênero, em suas instâncias de produção e certificação do conhecimento. ONG, como o CEAAL, mantém em sua plataforma de ação, desde a sua constituição, em 1982, a discussão da equidade de gênero.

O educativo na EP é considerado o conjunto de iniciativas intencionadas de ensino, aprendizagem e formação. Atua sobre saberes e conhecimentos e seus conteúdos e procedimentos estão associados às culturas e vivências dos sujeitos que privilegia em suas práticas: o popular. Mediante relações dialógicas, alimenta nos sujeitos

movimentos de identificação e sentido de pertencimento.

O significado de popular na EP latino-americana é fortemente marcado por relações sociais objetivas, mas também por correntes de pensamento que orientam seu fazer educativo e investigativo. Mejia e Awad (2003, p. 28), consideram o popular como os amplos setores da população que assim se constituem pela não participação social, exclusão e subordinação, “tanto nos processos particulares da vida social como nos mais globais da universalidade e modernidade”. Estes são processos que se instalam nos âmbitos da reprodução da vida e da produção; atribuem à EP sensibilidade histórica para problematizar relações como a de gênero, além das relações de classe.

As formas de ver e viver o educativo e o popular condicionam a pedagogia da EP que, gradativamente, compreende que sua identidade se constrói na integração entre elementos quase sempre dispersos em práticas educativas: conteúdos, metodologias, objetivos, intencionalidades, sentidos e âmbitos das práticas. Perpassa esta pedagogia uma ética que considera central a participação de educandos e educadores nas definições e efetivação dos processos educativos.

São diversos os estudiosos que tratam da história da EP na América Latina. Mejia (1989) e Torres (2008) afirmam que a EP desponta no con-

tinente como retomada dos ideais de universalidade, gratuidade e obrigatoriedade da educação, nascidos com a Revolução Francesa, ao final do século XVIII. Evocam os nomes de Simon Rodrigues, Domingo Faustino Sarmiento e Jose Martí como reprodutores e reconstrutores de tais ideais.

Referindo-se especificamente ao Brasil e recorrendo a produções de Ghiraldelli, Paludo (2001, p. 82-85) ressalta o papel dos socialistas, anarquistas e comunistas, no início do século XX, na geração de iniciativas educativas para as classes subalternas, iniciativas de educação escolar e não escolar; processos mais formais ou menos formais, parte deles confluindo para a luta pela escola pública no país.

A conjuntura do século XX incitou iniciativas, nas diversas esferas das sociedades latino-americanas, de crítica, recusa e rebelião do “povo” em virtude das contradições geradas pelas opções econômicas e políticas das suas elites dirigentes, compelindo campos, como o da EP, a sua interpretação.

Na primeira metade do século, em contexto de “guerra fria”, países latino-americanos aliados ao capitalismo norte-americano, estruturam economias periféricas dependentes e sociedades orientadas por projetos de um nacional-desenvolvimentismo atravessado por traços populistas. Pouco espaço se abria para ações dirigidas a

mudanças nessas condições e orientações, principalmente para aquelas que envolvessem os setores da população mais vulneráveis à exploração. Os processos educativos que excediam às elites só conquistavam prioridade se o perfil dos seus destinatários maculasse a imagem ou freasse os processos de modernização necessários à viabilização de tais economias e, por sua vez, reproduzissem a lógica prevalecente.

No período, o continente havia se tornado palco de grande movimentação social conduzida por orientações político-ideológicas diversas e o grande acontecimento que foi a Revolução Cubana, em 1959, passou a incentivar lutas populares por mudanças nas relações de poder.

Na segunda metade do século, o quadro de agitação e transformação que tomou conta da Europa e os movimentos que mobilizaram países africanos e asiáticos chegaram às Américas de forma peculiar, associados à referida experiência cubana, ao governo da Unidade Popular no Chile, à Revolução Sandinista na Nicarágua e outras iniciativas “menores”. Estruturaram-se ditaduras militares, mas acontecimentos como os citados apontam para a mobilidade das relações de poder.

O contexto histórico-social favorece o surgimento de um novo “contexto teórico” (Jara, 2006, p. 9), decorrência e provocação à criação e

ao confronto de abordagens, estratégias pedagógicas e procedimentos investigativos, na EP. As ações de grupos, movimentos sociais, organizações não-governamentais (ONGs), sindicatos, igrejas e setores dos estados nacionais começam a necessitar de reflexão e a provocá-la. Tais constatações dão margem a Calado (1998, p. 131) assinalar que “dessa época resultam as elaborações mais vigorosas e mais fecundas da Educação Popular, a começar pelas formulações freireanas, que se vão acompanhando de várias outras”. E a Brandão detalhar, com a propriedade da vivência, as ramificações que o trabalho de educação popular, no Brasil, assumiu naquele momento: “A década de 1960, que nos envolveu a todos com a educação popular, foi o tempo de uma verdadeira reinvenção da criatividade e do compromisso da educação no Brasil. A produção do método Paulo Freire dentro do Serviço de Extensão Cultural da Universidade de Pernambuco; as experiências duradouras de uma educação conscientizadora entre lavradores de Minas Gerais para cima e para o oeste, através do Movimento de Educação de Base: a multiplicação de trabalhos culturais e pedagógicos feita pelos Movimentos de Cultura Popular (MCPs) e pelos Centros Populares de Cultura (CPCs), promovidos pela UNE e outras entidades regionais e locais do estudantado

brasileiro: a montagem do Programa Nacional de Alfabetização, pelo Ministério da Educação e Cultura.” (2001, p. 52)

A EP latino-americana nutriu-se, especialmente, das produções teórico-metodológicas e filosóficas da Filosofia e Teologia da Libertação, da Teoria da Dependência, Pesquisa Participante e Pedagogia Crítico-Libertadora.

Depois de passar por iniciativas de reconceitualização nos anos 1990, adentra o século XXI atenta às iniciativas político-culturais que movimentam países do continente em direção à democratização e define temas prioritários para a sua produção e debate: políticas públicas, poder local, economia solidária, meio ambiente, segurança alimentar, direitos humanos. Volta-se, com intensidade, à reflexão sobre suas epistemologias e metodologias de investigação, reafirmando as que possam transgredir a racionalidade disciplinar e subverter a lógica das fronteiras rígidas que separam conhecimentos e sujeitos, como a pesquisa participante e a sistematização. Não secundariza, contudo, temas da sua tradição, como diferença e especificidades culturais, associando-os intimamente à utopia de outros mundos possíveis de serem forjados, mediante práticas de base vinculadas às iniciativas dos movimentos sociais. A EP não se livra, contudo, do paradoxal desafio mudança/conservação, a cada

momento da história, tendo a enfrentar o pacto geracional pressuposto em processos educativos condizentes com o que historicamente vem afirmando e que a leva a ter em conta os elementos: contexto (compreensão do seu tempo e lugar de acontecer), diálogo (relações capazes de impugnar qualquer forma de autoritarismo) e ética (liberdade para que educandos e educadores em relação possam se constituir como sujeitos morais: ser-si, ser-junto, ser-relação).

Elza Maria Falckembach

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De Angicos a Ausentes: 40 anos de educação popular*. Porto Alegre: MOVA-RS; CORAG, 2001.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. Reproblematizando o(s) conceito(s) de Educação Popular. In: COSTA, Marisa Vorraber. (Org.) *Educação popular hoje: variações sobre o tema*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 123-146.

FALKEMBACH, Elza Maria Fonseca. *Sistematização em Educação Popular: uma história, um debate...* Caxambu, MG: Anped, 2010. www.anped.org.

_____. Sistematização, uma arte de ampliar cabeças. In: MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE – MMA/PDA. *Arte de ampliar cabeças: uma leitura transversal*. Brasília: MMA/PDA, 2006 (Série Sistematização, 11)

JARA, Oscar H. *A sistematização de experiências: prática e teoria para outros mundos possíveis*. Brasília, DF: CONTAG, 2012.

_____. Sistematización de experiencias y corrientes innovadoras del pensamiento latinoamericano: una aproximación histórica, *La Pirágua*, Panamá: CEAAL, n.23, 1/2006. p. 7-16.

MEJIA, Marco Raúl J. *Educação popular: pedagogia e dialética*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 1989.

MEJIA, Marco Raúl J.; AWAD Myriam Inés G. *Educación popular hoy: en tiempos de globalización*. Bogotá: Ed. Aurora, 2003.

PALUDO, Conceição. *Educação popular em busca de alternativas: uma leitura desde o campo democrático popular*. Porto Alegre: Tomo Ed.; Camp. 2001.

TORRES, Alfonso C. Educación popular y producción de conocimiento. *La Pirágua*, Panamá: CEAAL, n. 32, 2010. p. 8-25.

TORRES, Alfonso C. *La Educación popular: trayectoria y actualidad*. Bogotá: Ed. El Buho, 2008.

Sugestões de leitura

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. *Cultura rebelde: ensaios sobre a educação popular ontem e agora*. São Paulo: Ed. e Liv. Instituto Paulo Freire, 2009.

TORRES, Alfonso C. *La Educación popular: trayectoria y actualidad*. Bogotá: Ed. El Buho, 2008.

La Pirágua, Género, mujeres e feminismo – Revista de educación popular del CEAAL – Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe, n. 35, Panamá, 2/2011. www.ceaal.org

GT 06 – Educação Popular – ANPEd – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. www.anped.org



Entendido

Termo nativo usado mais intensivamente entre as décadas de 1960 e 1980, sobretudo nos centros urbanos. Polifônico, significa tanto categoria identitária autoatribuída para homossexuais de ambos os sexos que não exibam estereótipos de gênero, como código para reconhecimento recíproco, constituindo-se, nessa acepção, em mecanismo de resistência (RODRIGUES, 2004, p. 4 e 28; 2004, p.

18; 2006, p. 86-88; GLENIEWICZ et al, 1979; GREEN, 2000, p. 307-308; GREEN e TRINDADE, 2005; HOUAISS, 2001, p. 1161; CERTEAU, 2003). Nessa acepção vamos encontrar o registro colhido por Gleniewicz e outros. Nesse trabalho, os pesquisadores constataram seu uso como um código inter pares, destituído de noção estigmatizante, usado como senha de identificação entre *gueis* e lésbicas que não assumiam postura social estereotipada (“sem dar pinta”, discretos), independentemente do papel que por ventura adotassem em suas práticas sexuais. Essa designação de conteúdo restrito permitia que se certificassem da orientação sexual do interlocutor em espaços não exclusivos, sem que para isso precisassem se expor. Também possibilitava a fluência de uma comunicação cifrada, mais livre, vez que restrita a sua compreensão entre aqueles que têm “entendimento, combinação, consenso” ou “o espírito aberto” (HOUAISS, 2001, p. 1161, 2ª coluna) o suficiente para aceitar a homossexualidade (que corresponderia aos “simpatizantes” da década de 1990). Como registraram os pesquisadores da PUC-RJ, “a gíria homossexual é [era?], mais que qualquer outra, a maneira verbal dos indivíduos dissimularem a sua condição discriminada política e socialmente” (GLENIEWICZ et ali, 1979, p. 14). Nesse emprego documentado, expressa a criatividade na construção de meca-

nismos de resistência, à semelhança do uso de palavras em nagô por homossexuais masculinos e travestis, adeptos ou não dos cultos de matriz africana.

James Green historiciza o termo no Brasil, destacando sua conotação mais igualitária, livre do padrão então muito rígido da reprodução dos papéis de gênero, presente nos termos “bicha”, “boneca”, “bofe” (GREEN, 2000, p. 307-308; 424-427). Este pesquisador estabelece sua origem no Brasil aproximadamente nos anos de 1940 “ou mesmo antes” (GREEN, 2000, p. 308), baseando-se em cartas publicadas no livro *Homossexualismo masculino*, de autoria de Jaime Jorge (Rio de Janeiro: O Constructor, 1953). Ainda segundo sua pesquisa, entre os anos de 1960 e 1970 o termo vai sendo cada vez mais utilizado para referir a um tipo de homossexual que não ostenta as estruturas rígidas da dicotomia do gênero. Ele documenta o seu emprego entre os estratos médios e alto, artísticos, intelectualizados e urbanos da população homossexual masculina – seu objeto de pesquisa (GREEN, 2000, p. 424-425). No entanto, ao se referir aos “primeiros ativistas” (sic) – militantes dos grupos surgidos entre 1978 e 1980 –, James parece tomar a experiência do grupo Somos/SP como idêntica a todos os demais, espalhados em diversos Estados do país, ao afirmar que “a palavra [entendido] foi rejeitada pelos primeiros grupos gays brasileiros por

ser mais representativa de homossexuais ‘enrustidos’” (GREEN, 2000, p. 425). Em 1979, além do Somos/SP, que existia já há um ano, surgiram dez grupos: três em São Paulo, três no Pará, um na Baixada Fluminense, dois na cidade do Rio de Janeiro e um em Brasília. No ano seguinte, mais treze: um em Salvador, Belo Horizonte, Niterói e na Paraíba; três em Pernambuco; e mais seis em São Paulo (COLAÇO, 1984, p. 64). Pelo menos o da Baixada Fluminense sabe-se que era composto majoritariamente por trabalhadoras, negras e mestiças, não partilhando de modo uniforme das mesmas visões de mundo dos ativistas do sexo masculino, integrantes das camadas média e alta e intelectualizados que comprovadamente constituíram o Somos/SP (RODRIGUES, 2004). Em meio a tanta diversidade cultural, presente entre os Estados da Federação que abrigaram esses primeiros coletivos de militância, parece pouco crível que um termo tão polifônico pudesse gozar de recepção e emprego uniforme. Um dado que parece apoiar esta suspeita pode ser encontrado na pesquisa realizada por Sérgio Carrara e Silvia Ramos com os participantes da Parada do Orgulho no Rio em 2004: Embora em visível declínio o seu uso pelos homens com o sentido de identidade autoatribuída, ele ainda era empregado, vinte e quatro anos depois do período aventado por

Green e em um centro urbano como a cidade do Rio de Janeiro, por 6,4% do total dos homens entrevistados e por 15% do total de mulheres presentes na Parada do Orgulho (CARRARA e RAMOS, 2005, p. 35-37).

Se entre nós é demonstrado o declínio em seu emprego nos primeiros anos do século XXI, na Espanha e em países da América Latina era ainda bastante utilizado, ao menos nos anos finais do século passado, porém mais com o sentido de código, senha, ao lado da sinônima expressão de ambiente (ALIAGA e CORTÉS, 2000, *passim*; BOTERO, 1980, p. 40). VIÑUALES, no seu glossário, esclarece: “Entendida (o que entiende): Término que designa la presunta homosexualidad de otra mujer” (VIÑUALES, 2000, p. 184). Esta mesma autora, descrevendo as relações sociais nos ambientes lésbicos, informa: “Cuando alguna nueva aude a um local, las otras tratan de averiguar si ‘entiende’ o no ...” (VIÑUALES, 2000, p. 111). GUASCH, por sinal, assim nomeou a sua tese de doutorado: “El entendido: condiciones de aparición, desarrollo y disolución de la subcultura gay em Espana. Tesis de Doctorado, Tarragona: Universidad de Barcelona.” (GUASCH, 2000, p. 143).

Em Denise Portinari encontramos uma interessante reflexão acerca do “entender” como um dos processos que marca constitutivamente a homos-

sexualidade. A necessidade, dada pela heterossexualidade paradigmática (e que por isso prescinde de explicações), de ser compreendida (entendida) pelo sujeito desejante. Sendo uma forma de sexualidade sobre a qual pesam tantas representações (ainda) negativas, “o processo de entender, desencadeado a partir do ‘então eu soube que sempre fui’, parece não ter fim.” “Trata-se com efeito de uma sexualidade que precisa ser entendida ... para que o sujeito possa constituir-se enquanto tal.” Desse modo e contrariamente à heterossexualidade que jamais se exige qualquer explicação, o homossexual é eternamente convocado a justificar e especificar (e confessar) minuciosamente suas práticas e desejos. Ver Portinari, 1989, p. 70-72.

Rita de Cássia Colaço Rodrigues

Referências

ALIAGA, Juan Vicente e CORTÉS, José Miguel G. Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay em Espana. Barcelona-Madrid: Egales, 2ª edición, Julio de 2000.

BOTERO, Ebel. Homofilia y homofobia. Medellín: ed. Autor, 1980.

CARRARA, Sérgio e RAMOS, Sílvia. Política, Direitos, Violência e Homossexualidade. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004. Rio de Janeiro: CEPESC, 2005.

Colaço, Rita. Uma conversa informal sobre homossexualismo. Rio de Janeiro: edição da autora, 1984.

GLENIEWICS, Alison; FROTA, Sílvia de Fátima Nagem; RUDNER, William Andrew; FARIAS, Zilah Cândida Azevedo. A linguagem de discotecas gays do Rio de Janeiro. [Trabalho de conclusão de curso]. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1979.

GREEN, James. Além do Carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Unesp, 2000.

GREEN, James e TRINDADE, Ronaldo (orgs.), SILVA, José Fábio Barbosa da... [et al.]. Homossexualismo em São Paulo e outros escritos. São Paulo: Unesp, 2005.

GUASCH, Òscar. La crisis de la heteossexualidad. Barcelona: Alertes, 2000.

HOUAISS, Antonio e VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PORTINARI, Denise. O Discurso da Homossexualidade Feminina. São Paulo: Brasiliense, 1989.

RODRIGUES, Rita C. C.. Ação e reflexão de um ativismo homossexual na Baixada Fluminense: A experiência do GAAG - Grupo de Atuação e Afirmação Gay - 1979-1980. Monografia apresentada ao curso de graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. Niterói, dezembro de 2004.

VIÑUALES, Olga. Identidades lésbicas. Barcelona: Bellaterra, 2000.

Sugestões de leitura

GUIMARÃES, Carmen Dora. O homossexual visto por entendidos. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.



Epistemologia feminista

A epistemologia pressupõe o estudo das formas de produção do conhecimento. Neste sentido discutir epistemologia é propor a reflexão sobre os objetivos, os objetos e os sujeitos envolvidos nos processos de produção dos saberes. Contudo deve-se começar dizendo que a construção de um campo de saber é antes de tudo uma questão de exercício de poder. Acompanhando os estudos de

Foucault - que tanto influenciaram e influenciam os estudos feministas - percebe-se que este autor articula saber e poder de tal forma que não se pode tematizar a questão da construção do saber sem tratar das formas de exercício de poder. Especialmente nas obras *As Palavras e as Coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969), Foucault propõe reflexões que buscam perceber que a instituição do saber (ou ainda, dos saberes) passa por diferentes instâncias de vivência do poder. Os discursos, o que se faz dele e o que ele produz são resultado de relações de poder fluidas e oriundas de diferentes lugares. O poder “produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 1999, p. 8), escreveu ele, lembrando ainda que as relações de poder não são apenas repressivas. Para este pensador estar atento à genealogia, ou seja, a forma de constituição dos discursos, de saberes e objetos é buscar modos de dar visibilidade àquilo que foi construído como verdade, bem como é modo de entender os temas sobre os quais se decidiu silenciar. Tal orientação propõe impactos significativos na produção dos trabalhos feministas, como dito acima. Afinal, quando lembra tais questões Foucault estabelece também a possibilidade de outras formas de produção de saberes, em que outras e novas “verdades” podem ser construídas. Como ele próprio escreveu, as verdades são produ-

zidas no mundo também em função do poder. E se cada “sociedade tem seu regime de verdade” (FOUCAULT, 1999, p.2) temos já há certo tempo nas agendas feministas o firme propósito de que outros saberes sejam construídos. Neste sentido a epistemologia feminista começa a ser conceituada: trata-se do exercício de poder que busca a construção de novos saberes. E que sejam esses plurais, diversos e mesmo subjetivos, ao contrário dos critérios universais e reguladores estabelecidos no modelo de ciência moderna.

Na tarefa de definir epistemologia feminista é importante dizer que se trata não apenas de um empreendimento acadêmico ou político mais que isso: a escrita feminista é um projeto de colocar em debate questões por muito tempo silenciadas. Assim, é fundamental o entendimento de que se fala aqui da colocação em discurso de um projeto de poder. Margareth Rago (1998) lembra que nos anos 1980 Michelle Perrot se perguntava se era possível escrever uma história das mulheres. Sua dúvida e indagação adivinham de entendimento que colocar em questão o sujeito mulher era privilegiar um sujeito universal, tal qual a ciência ocidental faz quando mobiliza a categoria homem. Contudo e como se sabe, desde então os debates e estudos têm entendido e, conseqüentemente postulado, que é sim possível e necessário escrever sobre as mulheres. O diferen-

cial, entretanto, está no modo como isso será feito: certamente questionando a universalização do sujeito mulher e com as mulheres assumindo a autoria de tal escrita. E ainda considerando que tal escrita deve ser feita a partir de problematizações que considerem as relações entre homens e mulheres.

Continuando na imbricação entre poder-saber uma das questões que é necessário considerar quando falamos em epistemologia feminista é a localização de tal produção. Pois, acompanhando o que diz Foucault, trata-se de localizar a emergência deste campo. Neste caso, vale dizer que a produção de uma escrita feminista não é de início uma questão acadêmica, mas que a problematização e o desejo por uma autoria feminista de saberes nasce no movimento feminista. De acordo com M. Rago (1998, p. 29): “É a partir de uma luta política que nasce uma linguagem feminista”. Ainda segundo esta historiadora a reflexão política foi seguida posteriormente por disciplinas diversas como antropologia, história, psicologia, sociologia, etc. Ou seja, a produção acadêmica feminista é antes de tudo originária de uma discussão política do modo como a ciência tematizava a mulheres, entre outras questões. Donna Haraway (1995) discutindo este contexto lembra que as feministas queriam um instrumento para desconstruir as verdades de uma “ciência hostil”, mas que o desejo era

também o de ir além desta ciência “enxiasada”.

Foi entre as décadas de 1930 e 1970 que surgiram grupos acadêmicos que passariam a problematizar a produção do conhecimento a partir de um viés crítico produzindo o que ficaria conhecido como estudos feministas ou estudos de mulheres. Na década de 1970 emergiria, no campo da produção do conhecimento, a perspectiva de gênero. No âmbito acadêmico a perspectiva buscava tornar a discussão mais inclusiva, menos binária, muito embora também recebesse críticas por seu potencial desmobilizador, que poderia abrir para o desempoderamento feminino. O fato é que o conceito de gênero foi um divisor de águas nos movimentos feministas, sendo que nesta segunda onda o que estava em jogo eram as “diferenças dentro da diferença” (MATOS, 2008, p.338)

Sintetizando e acompanhando o entendimento de M. Rago (1998) pode-se dizer que a epistemologia feminista é originária do movimento e do desejo de um duplo encaminhamento. Por um lado, trata-se da participação do feminismo ao lado de diferentes campos disciplinares na crítica epistemológica atual. Crítica esta que busca denunciar o caráter excludente da racionalidade burguesa em que a ênfase sobre o indivíduo não permite pensar as diferenças. Aliás, é neste viés que o feminismo se aproxima do pensamen-

to pós-moderno. E por outro, diz respeito a uma nova forma de concepção e produção de conhecimentos, num projeto emancipador (RAGO, 1998, p. 24-25).

Em outras palavras: a epistemologia feminista “nasce” de um desejo dentro do movimento de promover a crítica aos modos da ciência produzir conhecimentos e desta motivação tem migrado para outros movimentos como, por exemplo, o que propõe uma total revisão desta ciência em nome de um projeto feminista de fazer ciência. Neste último caso deve-se repetir que mais contemporaneamente muitos trabalhos têm se apropriado da aproximação com os textos pós-estruturalistas não apenas para confrontar os paradigmas científicos, mas para fundar novos modelos. Tendência que tem sido debatida e utilizada, mas que também tem sido alvo de algumas críticas.

No entendimento de Claudia de Lima Costa (1998) as aproximações entre o feminismo e teóricos pós-estruturalistas têm sido marcadas por possibilidades, contradições e ambiguidades. Assim, se o contato com os textos de nomes como Foucault, Derrida, Deleuze tem possibilitado instrumentos e a sensibilidade para que outras compreensões sobre sujeito, saber e as noções de identidade e experiência femininas sejam consideradas (1998, p. 58), também têm sido apontados possíveis problemas como uma possí-

vel “dispersão” causada pelos discursos pós-estruturalistas femininas que dariam menos ênfase sobre a questão mais política e, portanto, práticas das reivindicações feministas (1998, p. 63).

Sandra Harding (1993) entende que as feministas que se alinham na tendência pós-moderna optam por uma “posição relativista inadequada” sendo que esta associação não conseguira “resolver” a questão e a necessidade de uma política que enfrente mais nomeada e ativamente os problemas apontados pelo movimento. Além disso, é crítica de modo contundente da possibilidade de uma epistemologia feminista que aposte nos mesmos vícios criticados pelo movimento, especialmente na ênfase sobre um modelo de ciência que estipule modelos para a produção de saberes.

Certamente que não há um consenso e nem tão pouco um único projeto de epistemologia feminista, mas de modo geral, o que une as diferentes vertentes deste campo é a tônica sobre a ideia de que este é um movimento que reivindica autoria. Donna Haraway (1995) que discute a ideia de uma “objetividade” na escrita feminista apresenta e defende a ideia de que os saberes feministas precisam ser localizados. Certamente ela não defende a objetividade tal qual as feministas rejeitam. De acordo com ela, as feministas buscaram “desmascarar” os referenciais de

objetividade, pois esta ia de encontro aos ideais de subjetividade e de atuação coletivas que elas defendiam (1995, p. 13). E ela concorda com essa rejeição. Mas, por outro lado, na visão de Haraway a objetividade da “localização” é importante aos estudos feministas e para isso ela propõe que os posicionamentos fiquem bem claros. Seu argumento é em prol de uma epistemologia feminista situada e localizada, e que seja, consequentemente, facilmente percebida. No seu entendimento tal procedimento reforça o campo e não significaria uma divisão entre sujeito e objeto (20-21). Assim: “a objetividade feminista trata (...) do conhecimento localizado (...). Desse modo poderemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver” (p. 21). Ou seja, sua proposta é a de uma epistemologia centrada e fechada nas questões notadamente feministas e feitas a partir deste ponto de vista e também do reconhecimento de um modo feminista de pensar e escrever. Ainda de acordo com ela, tal argumento se coloca pela necessidade de alocação, posicionamento e parcialidade, condições que são para Haraway determinantes para que este projeto seja “ouvido” e válido.

Procurou-se mostrar aqui que o desejo de propor uma epistemologia feminista está alicerçado em um projeto de poder que vislumbra a necessidade de questionar e desfazer o

modelo hegemônico de produzir saberes, tal qual posto no mundo ocidental moderno. A epistemologia feminista é, portanto, uma ação política de questionar e propor mudança, o que tem sido feito por sujeitos com associação políticas e acadêmicas não hegemônicas. Contudo, para além das especificidades o que se registra como “comum” a todos esses projetos é o firme propósito de eliminar qualquer tipo de universalização ou de verdades absolutas sobre mulheres e homens.

*Cristiani Bereta da Silva
Nucia Alexandra Silva de Oliveira*

Referências

- COSTA, Claudia de Lima. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: as (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (com)textos. PEDRO, Joana Maria. GROSSI, Miriam Pillar. Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora das Mulheres, 1998.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Tradução e organização de Roberto Machado. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Estudos Feministas. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, v.1, n.1, p.7-31, 1993
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas/SP/UNICAMP, n.5, p. 07-41, 1995.

MATOS, Marlise. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. *Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, v.16, n.2, p.333-357, maio-agosto/2008.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. PEDRO, Joana Maria. GROSSI, Miriam Pillar. Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Editora das Mulheres, 1998.

Sugestões de leitura

CODE, Lorraine. (Ed.). *Encyclopedia of feminist theories*. New York: Routledge, 2000.

NARAYAN, Uma. O projeto de epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental. JAGGAR, Alison M. BORDO, Susan. R. Gênero, Corpo, Conhecimento. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.



Escravidão

Considerada a pior forma de exploração da força de trabalho, na qual um ser humano é submetido à condição de propriedade de outro ser humano, por meio de coerção física e/ou psicologia. Expressa-se como a mais cruel forma de confisco da dignidade humana.

Para Lovejoy (2002), a escravidão é uma forma de exploração, caracterizada pela concepção de que os escravos eram uma propriedade. Podiam ser submetidos à condição de escravos, estrangeiros alienados a origem, por sanções judiciais ou outras. A violência física e psicológica podia ser usada à vontade pelo proprietário de escravo, que tinha a força de trabalho do cativo

a sua inteira disposição. Aos escravos era negado o direito a própria sexualidade e suas capacidades reprodutivas.

Em Reis (2003), escravidão é uma instituição social caracterizada pelo direito de propriedade de humanos e na utilização de sua mão de obra, na qual o escravo está sob domínio permanente desde seu nascimento, de modo que os vínculos de poder e domínio originados são perpetuados pela violência na qual a “morte social” substitui à morte física do prisioneiro de guerra, do condenado à morte, do indigente ou enjeitado.

Maestri (2009 p. 21) classifica a escravidão como “experiência social de submissão do trabalhador escravizado quanto à legislação, à dominação física e cultural, às diversas formas de castigos e submissão, a cooptação social e ideológica, etc.”.

A escravidão é uma das mais antigas instituições, identificadas em diversas sociedades desde a fase do Neolítico até os tempos modernos (MOORE, 2007). No Egito, as pirâmides, foram construídas pelos escravos. Praticada da Babilônia de Hamurabi à Fenícia, nas clássicas Grécia e Roma e, também, na África pré-colonial, parte considerável dos povos antigos teve contato ou foi submetida à escravidão. (QUEIROZ, 1993). Em sua expressão moderna (no Continente Americano do século XV até o final XIX),

a escravidão caracterizou-se por ter se consolidado como Modo de Produção e submetido à condição de escravo, por meio de captura, sequestro e tráfico, exclusivamente população negra africana.

De acordo com Moore, "a escravidão parece ter surgido dessa complexa problemática que consiste na crescente capacidade para enfrentar as contingências da sobrevivência mediante a produção de um excedente social, por um lado, e o surgimento paralelo de mecanismos de coerção que restringem as liberdades intrínsecas do ser humano, por outro." (2007, p. 221)

Ainda que a escravidão possa ser identificada em várias sociedades e em diferentes períodos históricos não há um único modelo de escravidão, contudo é possível apontar três categorias estruturantes (MOORE, 2007 p, 224):

a) A escravidão doméstico-serviçal, fundada nas estruturas de família, conta com um número pequeno de pessoas. Foi praticada na Ásia antiga e medieval (China, Japão, Coreia, Índia e Indonésia), no Oriente Médio semita pré-islâmico, na América pré-colonial (Olmeca-Sih, Inca, Maia, Asteca) e na África.

b) A escravidão econômica generalizada surgiu na civilização Greco-romana, perdurou ao longo da época medieval europeia até o século

XV. Aqui a sociedade livre usufrui do trabalho de uma massa de escravos, violentamente reprimida, fortemente vigiada, considerada como objetos.

c) A escravidão-racial de *plantation* tem origem no Oriente Médio a partir do século IX, no período de abássida, é praticada a partir do século XV até o final do século XIX, em todo continente americano, semelhante à escravidão econômica generalizada, a diferença reside no povo submetido à condição de escravo: os negros africanos.

A escravidão na África Pré-Colonial:

A principal especificidade das sociedades africanas era que estavam baseadas nas relações de parentesco, cujo modo de produção denominado doméstico, caracterizava-se pelas "distinções etárias e sexuais, não havendo antagonismo de classe" (LOVEJOY, 2002, p.43). O poder político era baseado na gerontocracia, onde os mais velhos detinham o controle da produção e o acesso às mulheres. O que determinava o poder de liderança de um velho era a quantidade de mulheres, o número de filhos e a capacidade de garantir a cooperação entre as gerações, além do acúmulo dos bens imóveis, como: casa, terras, plantações, rebanhos e água. A manutenção da sociedade ficava sob a responsabilidade da mulher por dois motivos: a fertilidade e o trabalho agrícola.

Nesse contexto, a escravidão não causava nenhum impacto na base da formação dessa sociedade, para Lovejoy, “os escravos não tinham ligação com a rede de parentesco e tinham apenas aqueles direitos que eram concedidos por tolerância, não existia uma classe de escravos. Ao mesmo tempo em que indubitavelmente desempenhavam funções econômicas, sua presença estava relacionada com o desejo das pessoas, fosse individual ou coletivo de contornar as relações sociais tradicionais de modo a aumentar o seu poder.” (2002, p. 44)

Mesmo em sociedades mais complexas, do tipo agro burocrático, o escravo apesar de sua condição serviçal, e ainda que subalternizado e desprezado, está inserido na sociedade como mais um ator.

Nesse cenário pode-se até reconhecer uma divisão de classes, mas diferente do que aconteceria mais tarde, ou seja, durante a expansão árabe-muçulmana, a condição de escravo é considerada como mais uma possibilidade de trabalho servil.

A condição de escravo caracteriza-se pela perda total do livre arbítrio e a alienação a alguém, é condição hereditária, entretanto, uma pessoa poderia se tornar escrava nas seguintes condições: prisioneiro de guerra, crime grave ou dívidas. Em linhas gerais podemos classificar quatro tipos de escravo:

o militar, o serviçal, o produtor e a mercadoria.

O escravo militar era uma categoria de alta posição, pois era escravo do Estado e não dos indivíduos, ocupavam posição estratégica na sociedade, uma vez que cabia a eles proteger a sociedade de povos inimigos, situação que muitas vezes os colocava em condição de igualdade em relação aos homens livres.

O escravo serviçal exercia função dentro do lar e ocupava uma superioridade efetiva em relação ao escravo produtor, geralmente herdado. Era considerado parte da família e, dentro desta lógica, não podia ser vendido. Sua condição familiar é comparável a dos empregados domésticos de hoje. O escravo produtor poderia ser agricultor, pastor, artesão, tinha direitos e privilégios, bem próximos ao do homem livre; as mulheres que se incluíam nessa categoria, desenvolviam funções domésticas eventuais e se ocupavam das crianças.

Quanto ao escravo mercadoria, encontrava-se na pior forma de escravidão da África pré-colonial. Era considerado como objeto de produção, desprezado, maltratado, sem nome e sem família estava sujeito à venda. Faziam parte dessa categoria aquelas pessoas que tinham cometido os piores crimes, dentre eles latrocínio e estupro. (Moore, 2007, p. 231-232). Essa categoria de escravo cresceu exponencialmente após a expansão árabe-muçulmana.

É preciso considerar que essa prática implicava numa sociedade que tinha escravos, mas não em um Modo de Produção Escravista. Na atual fase dos conhecimentos sobre a história da África, não há indícios de que no continente a escravidão tivesse se consolidado como Modo de Produção (FINLEY,1991; LOVEJOY, 2002; MOORE,2007). Destaca-se que o modelo de escravidão africana se viu profundamente alterado após o processo islamização do continente.

Cabe ressaltar que embora não configurasse um modo de produção como aquele que aconteceria mais tarde, primeiro com os árabes-muçulmanos, e, depois, com os europeus, qualquer tipo de cerceamento de liberdade é condenável, visto que não existe escravidão boa.

Escravidão no Brasil: A mão de obra escrava africana foi introduzida no Brasil em meados do século XVI, pelos colonizadores portugueses, inicialmente com a finalidade de atender as primeiras demandas por força de trabalho nos Engenhos de Açúcar na região nordeste do país. Contudo decorrer do processo histórico a escravidão consolidou-se como Modo de Produção, que perdurou quase quatro séculos.

Os negros escravizados eram capturados no continente africano, de diferentes grupos étnicos, as principais vítimas foram os bantos, vindos do

Congo, da Angola e de Moçambique (distribuídos em Pernambuco, Minas Gerais e no Rio de Janeiro) e os sudaneses, da Nigéria, Daomé e Costa do Marfim (cuja mão de obra era utilizada no Nordeste, principalmente na Bahia).

Enviados à força para o continente americano, em grandes embarcações chamadas Navios Negreiros, submetidos às condições de extremamente precárias, muitos morriam durante a travessia, vitimados pelos maus tratos, fome e doenças. Estima-se que mais de 10 milhões de escravos africanos chegaram vivos na América, dos quais 3,6 milhões foram trazidos para o Brasil. Aqueles que sobreviviam à travessia do Atlântico eram vendidos como “coisas” e deveriam ser submissos ao seu senhor, ou sofreriam os mais bárbaros castigos.

Cabe salientar que durante todo o período de escravidão, negros e negras lutaram contra o cativoiro, a opressão e discriminação racial, por meio de múltiplas formas de resistência, das quais destaca-se as revoltas, fugas, assassinato de senhores, suicídio, infanticídio, quilombos e irmandades.

A mulher negra escravizada (MOTT, 1988) teve participação em quase todas as atividades econômicas e era comum acumularem várias funções, acostumadas ao trabalho livre agrícola na África, aqui foram empregadas em menor número no cultivo da

terra. Nos engenhos moíam e tiravam os bagaços da cana; serviam ama de leite dos filhos do senhor e estiveram presente também na mineração. Em muitos engenhos e fazendas as escravas eram responsáveis pelos partos e pelos cuidados aos escravos doentes e acidentados.

Apresentadas por muitos autores como privilegiada, por ser escrava doméstica da casa rica e não viver na senzala, ter acesso a uma alimentação diferenciada e vestir-se melhor, as mucamas eram, contudo, as que sofriam mais de perto a violência sexual de seu senhor e a ira das senhoras.

O fato de ser mulher não poupou as escravas de sofrerem castigos, sempre que seu comportamento fosse considerado indesejado, eram submetidas à palmatória, troncos, mutilação do corpo, marcadas de ferro, açoites, e não raro torturadas até a morte.

Entretanto, a mulher negra, não aceitou pacificamente a condição de escravizada, conforme observou M, “seja quando tentava amenizar a vida enquanto escrava, obtendo alguns benefícios imediatos; quando procurava saídas para a sua condição através das brechas, oferecidas pelo próprio sistema, ou então quando negava-se a qualquer negociação, matando ou morrendo.” (1988, p. 29)

A resistência da negra escravizada manifestou-se, por meio da sa-

botagem do serviço doméstico e/ou agrícola, o suicídio e o aborto eram recorrentes, o assassinato de senhores e senhoras não era incomum. Em alguns casos para obter alguns benefícios imediatos, a escrava fazia uso da sua sexualidade para seduzir o senhor.

Fugiam sós, acompanhadas ou em grupos, em direção aos quilombos ou para as cidades na tentativa de se passar por escravas alforriadas. Outra importante forma de luta de mulheres e homens escravizados expressou-se na utilização em benefício próprio, da brecha oferecida pelo próprio sistema: a Carta de Alforria.

De acordo com Verger (1988), as mulheres baianas alforriadas eram independentes e em torno delas se formavam as famílias, vivam com os pais de sucessivos filhos, tinham em geral mais dinheiros do que os homens com quem viviam amasiadas. Naquele tempo já eram chefes de suas famílias, condição vivida na atualidade por muitas mulheres negras.

Para a negra e o negro escravizado, a luta diária para sobreviver e resistir à lógica da escravidão foi algo além da complexidade da existência humana, fundamentada, em grande parte, na compreensão de mundo e nos valores ancestrais, e na crença de mudanças e continuidade da Cosmovisão Africana.

Os esforços empreendidos por negras e negros escravizados na tenta-

tiva de preservar a memória, valores, crenças de seus ancestrais expressam-se hoje, na incisiva marca africana na cultura brasileira, evidenciada, na música, na língua, na religião, na dança, na estética negra individual e coletiva.

Cintia Santos Diallo

Referências e sugestões de leitura

DIALLO, Cíntia Santos. Silva, Dina Maria. História da África: Múltiplas Aprendizagens. Dourados: Editora Uems, 2010.

DIOP, ANTA CHEIKH. Nations Negres et Culture. Paris: Présence Africaine, 1979.

FINLEY, Moses I. Escravidão antiga e ideologia moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

GORENDER, Jacob. O escravismo colonial. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo : Ática, 1988.

LOVEJOY, Paul E. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MOORE, Carlos. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MOTT, Maria Lucia de Barros. Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão. São Paulo: Contexto, 1988.

PAIVA, Eduardo França. Ivo, Isnara Pereira. Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas. São Paulo: Annablume: PPGH-UFGM, Ed. UESB, 2008.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Escravidão negra no Brasil. São Paulo: Ática, 1987.

REIS, Joao Jose. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.



Escrita Feminina

A escrita feminina não designa apenas uma literatura, a de corpo e voz que mulheres escritoras (mais ou menos reconhecidas) realizaram e continuam a desenvolver como parte constitutiva da História Cultural e Literária de seu país.

A escrita feminina é fortemente marcada pelas relações, condições e trocas sociais, culturais, econômicas, intelectuais, linguísticas e geopolíticas que são estabelecidas entre os indivíduos, as comunidades e os povos desse mesmo país. Ela evidencia portanto as relações de gênero e as de poder e, assim, a sua característica como uma espécie de ‘impressão digital’ sobre os movimentos de seu tempo.

Quando feminina, a escrita torna-se uma outra modalidade, uma outra prática discursiva, cuja linguagem estética pode alcançar (ou não) um estatuto específico, o de uma literatura, a partir da qual será recorrente o que é seguramente mais tangível ao universo feminino, e por ele, a sua expressão.

Na História da Humanidade, a Literatura foi e perdura como uma das aventuras próprias ao Espírito, como ela é também uma experiência intelectual e uma atividade transcendental. No entanto, a Literatura também foi uma ocupação, especialidade e profis-

são destinada exclusivamente aos homens. Essa Literatura fez-se masculina e hegemônica. Tornou-se a referência: descrita, historiografada, (re)produzida e institucionalizada por homens, embora ninguém a denomine 'literatura masculina'. Ela é literatura, e ela se projetou, como 'a Literatura'.

No Brasil, a partir dos anos oitenta e, particularmente, dos anos noventa do século XX, a escrita feminina assume uma outra, talvez, uma nova representação. A escrita feminina é mais reconhecida e, sobretudo, menos estigmatizada, pela crítica literária, pelas Academias e cânones internacionais. Distingue-se a escrita feminina e a escrita femininista. Ambas encontram seus espaços possíveis e até novos espaços e interlocutores.

O feminismo não é confundido com um estilo, mas evidenciado como uma prática social importante e, portanto, ele alcança outros públicos, outros objetos artísticos, outros atores e instâncias culturais e intelectuais.

Feminina, a escrita torna-se uma prática, cujo exercício enunciativo revela uma atividade específica: feita, desfeita e refeita por mulheres, sobre mulheres ou através das literaturas, artes e lutas sociais que elas criam ou recriam, como atos de escrita, como formas de combate social, com tinta e papel, com corpo e voz: em casa, na rua, na escola, na sociedade, na imprensa, na cidade e no campo.

As grafias femininas estampam o rosto, exploram o corpo e ultrapassam a pele do papel. As escrituras femininas ao longo dos séculos mostram o quanto as mulheres desenvolveram o próprio corpo como um recurso de linguagem. O corpo é uma memória e a escrita é feminina. Por isso, além do corpo as mulheres escreveram em pedras, em leques, em chapéus, em lenços, em tecidos, como publicam diários, cadernos íntimos, romances, ensaios, peças teatrais, contos, novelas e outros gêneros e suportes textuais (jornais, revistas, periódicos etc.).

A História sobre a Escrita Feminina integra a Historiografia sobre os suportes, as modalidades e os gêneros discursivos mais recorrentemente utilizados para a manifestação dessa escrita tão finamente, quão duramente resistente: a feminina.

A escrita feminina atravessou assim o longo e delgado fio do tempo. Superou seus riscos e os limites geopolíticos. Ultrapassou os obstáculos linguísticos. Saltou as muralhas religiosas e uma série de contingências sociais, familiares e escolares por elas criadas. A sua existência ou resistência fez-se possível porque tal escrita ultrapassou as contradições culturais presentes em cada sociedade. Refiro-me, por exemplo, aos preconceitos raciais, às conjunturas sociopolíticas, às normas e arbitrariedades de cunho religioso, às imposturas intelectuais e, assim, como

uma escrita sobrevivente, ela, pode narrar uma outra historiografia sobre a literatura feminina e o mercado que ela conseguiu criar.

Essa escrita feminina representa as novas e as antigas relações de gênero, pois que muito é reincidente, denso e impermeável quando se trata do lugar atribuído aos homens e às mulheres, aos brancos e aos negros, aos negros e mestiços, aos cidadãos e nativos no interior de uma sociedade ou país.

A escrita feminina teve portanto suas vezes, seus passos, seus vieses e seus processos como uma escrita feminista e militante. Isso ocorreu, tanto nas Américas, quanto nas Europas e nas Áfricas. Esse percurso foi necessário senão fundamental para derrubar (o mais possível) os mecanismos de exclusão e certos efeitos ideológicos, religiosos, políticos, sociais e culturais.

Assim é preciso reiterar que nem toda escrita feminista é feminina, como nem toda escrita feminina é feminista. Escrever em feminino ou pelo feminino depende também dos temas - possíveis ou represados - num dado tempo, espaço e contexto, pois esses temas evoluem (e se diferenciam) dentro de um mesmo país e entre diferentes nações.

Nesse sentido cabe lembrar que nem toda escrita feminina privilegia, por exemplo, o tema do amor, do aborto e da liberdade sexual, como

conteúdo narrativo, poético, ou reflexivo. Segundo o país, a religião e o regime político instituído tais temas podem ser contestados, quando redigidos por homens e, particularmente, quando enunciados por mulheres.

Nos países onde a repressão moral, sexual, familiar, intelectual, política e religiosa é fortemente marcada, as mulheres, quando escritoras, escrevem dentro, mas publicam (frequentemente) fora de seus países e, por isso, essa literatura ou escrita feminina é ou torna-se uma escrita exilada. A escrita em exílio ou a escrita do exílio é, nessa perspectiva, eminentemente uma escrita política contra a violência familiar, sexual, social, urbana, cultural ou religiosa vivida por meninas, moças, mulheres, idosas, viúvas, prisioneiras, artistas, escritoras e, também, mulheres portadoras de alguma deficiência. Tais temas constituem uma espécie de literatura-denúncia ou uma literatura-cidadã ora mais, ora menos assumida pelas escritoras e pelos escritores desses países, e de outros.

A escrita feminina tem revelado, des-coberto, re(a)presentado as relações entre homens e mulheres ao longo da História, ou seja, seus movimentos, suas alianças, adesões, distâncias, negações e contradições. Assim essa escrita é uma respiração, cuja inspiração revela a presença sutil e feminina no mundo e, desse modo, a sua característica ou

dialogia no conjunto da Literatura: o seu porquê, o seu diferencial, a sua nuance e o seu potencial.

Femininas Escritas foram, sem dúvida, àquelas deixadas por cem, cento e cinquenta, duzentas ou mais mulheres que a partir de meados do século XIX, no Brasil, ousaram quebrar o silêncio, expor o corpo, soltar a voz, pintar o papel com palavras velhas e novas. Desse movimento, uma primeira literatura, pela tinta da vida, pela cor do sangue e pelo feminino do corpo nasceu, então, um corpo literário.

Uma escrita desaprisionada, embora refém dos valores veiculados naquela temporalidade e, portanto, à condição submissa das mulheres diante dos homens, diante da Lei, diante da Política e diante da Igreja. Quando, fora das gavetas, saíram os primeiros poemas, os primeiros ensaios e as primeiras memórias de caráter autobiográfico ou, apenas, memorialístico.

Isso não significa dizer que antes dessa época as mulheres não escrevessem. Isso significa apenas que, no caso brasileiro, não foi possível reconstituir documentações, informações, apontamentos e produções (suficientes) que nos permitam conformar, antes desse período, a existência de uma escrita feminina em prol de um movimento cultural e social amplo e específico, o de uma literatura de corpo e voz femininos.

A escrita feminina existiu, antes dos livros, dos jornais, antes mesmos dos velhíssimos almanaques e periódicos, folhetins, cordéis e tantas outras formas manuscritas, à despeito do controle do chamado ‘mercado livreiro ou editorial’.

Na China, em Xia, na Amazônia, nas matas de Rondônia, num canto sem nome pelos limites com o Suriname, entre as estradas vermelhas de Roraima, no corpo nativo das mulheres do Acre, como também, em diferentes paragens, feiras e praças de artesanato e bordado do Nordeste, há escritas femininas... Elas sobreviveram em cadernos femininos pelos quatro pontos cardeais do Brasil... Durante longos meses pude então identificar: lenços, bandeiras, escritos, cartas, desenhos, grafias, versos, cancionários, romances, rezas bordadas, ditados em tecidos, receitas, panos escritos, pinturas corporais, braceletes e outros objetos reveladores de uma escrita também feminina.

A escrita feminina se adere ao papel, mas o transcende. Ultrapassa seus limites e, desde sempre, se encarna na pele das pedras, nos cascos das tartarugas, nos troncos das árvores, na rica e diversificada iconografia ameríndia, mas não apenas, pois que penso no inventário das escritas femininas reperiados em Xia.

Por vezes essa escrita é também uma espécie de literatura em silêncio. Uma literatura poética que escreve a vida ou apenas a acompanha, de forma discreta, tímida, ora mais, ora menos passiva e, assim, a sua presença durante os rituais de passagem e através dos objetos que são criados e trocados ao longo da existência, como aqueles lindíssimos lenços de amor e lenços de namorado que recolhi entre o Norte e o Sul de Portugal, a partir de 2001-2002.

A escrita feminina é permeável, presente, receptiva à medida que ela narra o quotidiano e (re)cria memórias sobre práticas sociais e culturais que se perderiam, se subjugadas ao rigor das normas, dos críticos e das instituições que regulam a chamada Literatura.

A escrita feminina é portanto mais abrangente porque ela não depende exclusivamente do papel, nem dos estatutos literários oficiais, com seus clichês, etiquetas e categorias. Essa escrita feminina pode pois identificar, também, nas tapeçarias, bordados e tecidos (samplers) mui presentes nas Áfricas, como também em países de tradição asiática, além dos países do Magrebe, da América do Norte, da América do Sul e numa larga amostra, igualmente, presente na França, Alemanha, Irlanda, Escócia, Itália, Espanha e alguns países da América Central e Europa do Leste.

As primeiras escritoras de corpo feminino, no Brasil, escreveram suas histórias de vida, suas memórias sobre leituras e livros lidos, seus apontamentos biográficos, bem como sua literatura poética e artística no sentido mais largo da expressão. Assim fizeram por intermédio dos pedaços-inteiros de uma literatura até então (incipiente) porque sem espaço e sem vez naquele primeiro contexto e mercado cultural; o mercado do livro mostrou-se hostil no país, antes e depois, da Primeira República.

A escrita feminina brasileira não foge portanto às relações de força estabelecidas com os homens e certamente com outras mulheres, em particular, àquelas que se opuseram à emancipação, educação e literatura femininas. Quando essa escrita se constituiu numa forma estética e vibração discursiva, a escrita pode manifestar a especificidade de um tratamento e uso da linguagem, a que chamamos feminina, donde o conceito de escrita feminina.

Escrita em feminino. Escritura feminina. Feminina-escrita. Escrita pelo feminino são nuances, marcas, apelações e representações que procuram enunciar o tratamento (diferenciado e variado) dessa escrita: o seu timbre, a sua elocução, a sua formulação, o seu discurso, o seu perfil, silhueta, transparência, estética, linguística e linguagem.

Isto dito enuncio um outro caminho, cujas indicações bibliográficas abaixo não são exaustivas, bem evidentemente, mas apoiam e ampliam os apontamentos neste verbete sobre esse mundo, muito vasto, o da escrita feminina e sua literatura.

Catitu Tayassu

Referências e sugestões de leitura

- ANDRADE SOUTO-MAIOR, Valéria. Índice de dramaturgas brasileiras do século XIX. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1996.
- BADINTER, Elisabeth. Um é o outro: relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- BEAUVOIR, Simone. Les femmes s'entêtent. Paris: Temps Modernes, 1974.
- BRANDÃO Izabel ; MUZART, Zahidé Lupinacci (Orgs.) Refazendo nós : Ensaio sobre mulher e Literatura, Florianópolis: Ed. Mulheres, 2003.
- CESBRON, Georges. "Écritures au féminin. Propositions de lecture pour quatre livres de femmes". In: Degré Second, Paris, juillet, 1980. p. 75-119.
- CIXOUS, Hélène. Chemins d'une écriture. Paris: Presses Universitaires de Vincennes, Paris 8, 1990.
- CUNHA, Helena Parente (Org.). Desafiando o cânone: aspectos da literatura de autoria feminina na prosa e na literatura (anos 70/80). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- DE LACERDA, Lilian (Catitu Tayassu). Álbum de leitura : memórias de vida, histórias de leitoras, São Paulo : Unesp, 2003.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). Histoire des femmes en Occident, Paris: Plon, 1990-1991. (5 volumes).
- KRISTEVA, Julia. Revolution in Poetic Language, USA: Columbia University Press, 1984.
- MISTACCO, Vicki, "Chantal Chawaf," in Les femmes et la tradition littéraire - Anthologie du Moyen Âge à nos jours; Seconde partie: XIXe-XXIe siècles. London: Yale Press, 2006. p.327-343.
- MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luisa. Dicionário de Escrita Feminina. Porto: Apontamento, 2005.
- MUZART, Zahide Lupinacci Muzart (org.). Dicionário: Escritoras brasileiras do século XIX. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999, 2001 e 2009. vol. I, II e III.
- SANTELLANI, Violette. Femme sans figures et figures des femmes. In: ROSSUM, Francoise Van; DÍAZ-DIO-CARETZ, Myriam (Ed.). Hélène Cixous: Chemins d'une Écriture. Amsterdam: Rodopi, [s. d.]. p. 149-61.
- SLAMA, Béatrice. De la « littérature féminine » à « l'écriture-femme »: différence et institution. In: Littérature, n°44, 1981. Paris: Perse: L'institution littéraire II. p. 51-81.
- SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 23-57.
- TELLES, Norma. Escritoras, escritas e escrituras. In: PRIORI, Mary de. (Org.). História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997, p. 401-442.
- VIANA, Maria José Mota. Do sótão à vitrine : memórias de mulheres, Belo Horizonte : UFMG, 1993.



Esporte

Não há dúvidas de que na contemporaneidade o esporte se tornou um fenômeno cultural com grande abrangência e visibilidade, envolvendo sujeitos de diferentes contextos culturais, seja como praticantes, seja como espectadores. É uma prática regular que se desenvolve no cotidiano das cidades modernas, despertando interesse, mobilizando paixões, evocando sentimentos, criando representações de corpo, saúde e performance, convocando nossa imediata participação.

Ainda que seja uma prática que adquiriu centralidade na agenda políti-

ca e pedagógica do Brasil em função da organização de megaeventos como a Copa das Confederações 2013, a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016, há que referenciar que o esporte não é uma invenção do presente. Resulta de conceitos e práticas há muito estruturadas no pensamento ocidental, cujos significados foram e são alterados não só no tempo, mas também no local onde aconteceram e acontecem. Em outras palavras, o esporte possui história, e a identificação de seu surgimento remete a duas vertentes teóricas: uma que localiza suas origens na Antiguidade, a partir da sua similaridade com algumas práticas vivenciadas por chineses, egípcios e gregos, e outra que entende o esporte como um produto da modernidade que, apesar de sustentar certa semelhança com algumas práticas antigas, apresenta significados e sentidos completamente diferentes daquelas.

Em que pese essas diferentes interpretações, o processo de organização do esporte se consolida no fim do século XIX e no início do XX, tornando-se símbolo de uma sociedade que enaltece os desafios, as conquistas, as vitórias e o esforço individual. É o esporte moderno, que se origina no século XVIII e se expressa nas *public schools* inglesas (escolas destinadas a formar os filhos da elite), espaço de construção dos corpos e dos valores burgueses. O esporte que passa a ser

ensinado consoante as regras sociais e morais daquele tempo e que, ao modificar alguns dos antigos jogos populares, impõe a necessidade de uma educação do corpo e do espírito dos jovens de forma a despertar lideranças e a personificar, em carne e osso, os ideais representativos de um grupo social específico.

Signo de distinção social, o esporte passa a ser um estilo de vida, com elementos constitutivos que são expressos na comparação das performances atléticas e dos resultados, no estabelecimento e submissão às regras fixas, na especialização e na hierarquização de papéis e funções, na organização em clubes, federações e outras entidades e na estruturação de um calendário próprio, tendo no olimpismo um campo de reafirmação de sua expressão, institucionalização e consolidação. Entendido aqui como um movimento que nasce no final do século XIX, cuja intervenção se dá na organização e promoção de valores agregados à prática esportiva e que tem nos Jogos Olímpicos sua expressão máxima, o olimpismo é um terreno pleno de ambiguidades, pois, ao mesmo tempo em que procura assegurar uma certa tradição oriunda da Grécia Clássica, convive com a espetacularização do esporte que, em diferentes situações, distancia-se radicalmente dos valores agregados às competições de outrora. Ou seja, há em torno do esporte rasgos

de tradição e de espetáculo, colocando em ação diferentes paixões, sentimentos, atitudes, desejos e vontades.

Ao analisar o esporte, há que se considerar seu inegável potencial de mobilização. Não é necessário muito esforço para identificar sua capacidade de reunir pessoas de diferentes etnias, gêneros, idades, orientações sexuais, classes sociais e credos religiosos. Os eventos esportivos são exemplares dessa afirmação, pois neles podemos visualizar uma espécie de expressão pública de emoções socialmente consentidas: o frenesi, o conagraçamento, a rivalidade, o êxtase, a violência, a frustração, a explosão em aplausos e lágrimas de sentimentos que fazem vibrar a alma dos sujeitos e das cidades no exato momento em que vivificam a tensão entre a liberação e o controle de emoções individuais.

Esse demarcado interesse que o esporte desperta nos indivíduos cumpre com a destruição da rotina, na medida em que possibilita uma espécie de excitação agradável, promovendo o sentimento de identificação coletiva (ELIAS; DUNNING, 1985). Para além dessas possibilidades, poderíamos pensar na própria promoção do espaço esportivo como um terreno de virtuosas visibilidades, visto que em torno do esporte, em especial de alto rendimento, há a construção de representações que associam seus protagonistas com figuras heroicas que, mediante

intenso esforço pessoal, conquistaram um lugar ao sol num mundo pleno de adversidades. O esporte opera também ao nível do imaginário individual e coletivo, quando é representado como promessa de felicidade, ascensão social, marketing pessoal, domínio tecnológico, reconhecimento nacional e afirmação política de determinado país ou ideologia.

Assim, ainda que possamos falar de um certo espírito olímpico, identificando-o com o amadorismo, o fair-play, a confraternização entre povos, a exaltação à identidade nacional e à promoção da paz, na atualidade é necessário ressignificar esses termos, visto que não é mais possível entendê-los como foram idealizados na Grécia Clássica nem como foram recriados no contexto europeu do século XIX. Há um tempo decorrido e outros sentidos e significados foram se agregando ao esporte, alterando, por consequência, muitos de seus valores e de seus princípios. Essa afirmação remete à ideia de que o esporte é plural e manifesta-se de maneiras distintas em diferentes culturas e tempos, e a essas manifestações agregam-se múltiplos valores. Solidariedade, consagração, celebração são palavras por demais positivas se pensarmos nas zonas de sombra que também residem no interior do mundo esportivo. Nacionalismos exacerbados, exploração comercial e econômica, corrupção, especialização precoce, do-

ping, violência, discriminação sexual também têm sido temas a fazer parte do cotidiano esportivo, mesmo que por vezes os minimizemos e busquemos a todo custo recuperar a tradição e com ela fazer valer a representação do esporte como promotor de uma humanidade imanente a cada um de nós.

Se por um lado o esporte contemporâneo está associado à exibição de corpos tecnologicamente produzidos e treinados, à demonstração de performances que parecem romper com os limites do corpo, reafirmando sua espetacularização, à exibição de marcas e produtos a promover seu consumo fácil, por outro, a essas práticas articulam-se discursos que exaltam o seu potencial educativo, explicitado no convívio entre os diferentes, no exercício da competição sadia, no congraçamento, na solidariedade e na paz relevando, desse modo, o quanto é ambíguo o mundo esportivo. Cabe lembrar ainda que na cultura contemporânea o esporte se presentifica por meio de diferentes possibilidades, sendo o alto rendimento uma de suas faces. O esporte é também praticado como opção de lazer e divertimento, como espaço de sociabilidade, como opção de prevenção e/ou reabilitação, sendo que a sua apropriação é recriada por quem o usufrui.

O esporte também é generificado e, ao longo de sua história, foram muitas as lutas empreendidas pelas

mulheres para nele se inserir e permanecer. Representado, construído e pensado como um território de domínio dos homens, desde seus primórdios às mulheres foram destinadas muitas restrições, cerceamentos e interdições, grande parte delas assentadas no temor à masculinização e aos prejuízos que essa prática poderia trazer ao corpo feminino, sobretudo se pensarmos em uma representação de feminilidade fundamentada na beleza, na fragilidade e na maternidade.

Passado muito tempo de sua estruturação, o esporte ainda se mostra como um terreno marcado pela desigualdade de gênero. Em que pesem as várias das conquistas das mulheres nesse campo, ainda são bastante distintas as condições por elas vivenciadas em comparação aos homens. No esporte de rendimento, são bem menores os recursos destinados para patrocínios, incentivos, premiações e salários; em algumas modalidades, a realização de campeonatos é bastante restrita e, por vezes, inexistente; há pouca visibilidade nos diferentes meios midiáticos; a participação de mulheres em órgãos dirigentes e de gestão do esporte é ínfima; a inserção em funções técnicas, como treinadoras e árbitras, ainda é diminuta.

Em relação ao esporte como uma vivência de lazer, também há muito a ser conquistado em termos de tempo e disponibilidade, uma vez

que, diante da responsabilização das mulheres pelo trabalho doméstico e a criação dos filhos, é notória a restrição de seu tempo de lazer. Além dessas assimetrias, originárias de representações historicamente construídas, existem outros temas ainda pouco abordados em análises relacionadas à presença das mulheres no esporte e que merecem maior atenção e cuidado, tais como a crença de que algumas modalidades as masculinizam e por essa razão devem ser evitadas; os assédios sexual e moral e a violência sexual presentes em clubes, federações e outras instituições esportivas; o pouco reconhecimento à diversidade sexual; a erotização no modo de se referir às atletas, destacando seus atributos físicos e estéticos (ou a ausência deles) e não seus méritos esportivos; a subvalorização do esporte como sua principal ocupação profissional; e a não compreensão de que o esporte pode se constituir como um espaço capaz de empoderá-las.

Silvana Vilodre Goellner

Referências e sugestões de leitura

DEL PRIORI, Mari; MELO, Victor Andrade de (org.). História do esporte no Brasil: do Império aos dias atuais. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. A busca da excitação. Lisboa: Difel, 1985.

GOELLNER, Silvana V. A pluralidade e o potencial pedagógico do esporte na atualidade. Revista E, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 36-39, ago. 2004.

KNIJINIK, Jorge Dorfman (org.). Gênero e esporte: masculinidades e feminilidades. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.



Essencialismo

Em seu sentido filosófico, o essencialismo constitui-se em uma corrente de pensamento que defende que os sujeitos e o mundo que os cerca possuem propriedades essenciais, marcando-os e constituindo-os enquanto o que são. No caso específico dos feminismos, essa perspectiva auxiliou na constituição da ideia de que existiria uma essência feminina, concepção que auxiliou na constituição de um projeto intelectual e político para pensar e agir em nome de um nós, a Mulher.

Segundo Daiana Full (1990, p. 2), apesar do essencialismo ter se articulado de muitas maneiras aos feminismos, podemos pensar essa relação a partir da ideia de uma feminilidade pura, original, na essência fêmea, fora dos limites do social e, portanto, não corrompida (embora, talvez, reprimida) pela ordem patriarcal. O feminismo da diferença desempenhou um importante papel na constituição de uma identidade essencialista, tendo em mente que estudiosas, como Luce Irigaray e Hélène Cixous, defenderam a existência de uma profunda diferença entre homens e mulheres, pois, ao marcar a alteridade feminina, fundamen-



talmente alicerçada na biologia, buscavam alcançar uma equidade social.

Em um panorama geral, as feministas inseridas dentro do movimento da segunda onda questionavam “justamente que o universal, em nossa sociedade, é masculino, e que elas não se sentiam incluídas quando eram nomeadas pelo masculino” (PEDRO, 2005, p. 80). Dessa maneira, enquanto projeto intelectual e político, os feminismos passaram a reivindicar uma identidade comum, a Mulher, convergindo, no campo acadêmico, para uma proposta intelectual comum: opor-se aos pressupostos androcêntricos dos saberes dominantes, rompendo, com essa atitude, com a rigidez de proposições normativas e estáticas de pensamento.

Contudo, a ideia essencialista que envolvia a categoria Mulher começou a ser fraturada dentro dos feminismos, tendo em mente que passou a problematizar a diferença entre as próprias mulheres. Nas palavras de Guacira Lopes Louro: “A diferença entre as mulheres, reclamada, num primeiro momento, pelas mulheres de cor, foi, por sua vez, desencadeadora de debates e rupturas no interior do movimento feminista. Com acréscimo dos questionamentos, trazidos pelas mulheres lésbicas os debates tornaram-se ainda mais complexos, acentuando a diversidade de histórias, de experiências e de

reivindicações das muitas (e diferentes) mulheres.” (2011, p. 49).

Dessa forma, as mulheres negras, trabalhadoras, lésbicas, enfim, passaram a questionar as relações de poder que atravessavam o próprio movimento feminista, reivindicar a diferença dentro da diferença. Assim, gradualmente o termo Mulher passou a ser utilizado em sua pluralidade, as Mulheres, com o intuito de romper o binarismo igualdade versus diferença, cuja antítese “esconde a interdependência desses dois termos, pois a igualdade não é a eliminação da diferença e a diferença não evita a igualdade” (SCOTT, 1988, p. 38). Concepção, como já explicitado, que obscurece, ao se prender a oposição essencialista Homem versus Mulher, a própria diferença entre as mulheres, seja no âmbito de seus desejos, caráter, comportamento, sexualidade, gênero, identificação, subjetividade e experiência histórica (SCOTT, 1988, p. 45).

Apesar da pluralidade imbricada na categoria Mulheres, o foco principal da pauta feminista ainda era a subordinação das mulheres à autoridade masculina, em suas diversas formas sociais, culturais, políticas, econômicas e históricas. Para Elisabeth Badinter (2005, p. 16-17), as denúncias e reivindicações feministas acabaram por valorizar uma vitimização do sujeito do feminismo. Dessa forma, “o infortúnio equivale a uma eleição, enobrece quem sofre, e

reivindicá-lo é arrancar-se da humanidade comum, é transformar o próprio desconcerto em glória”, ou seja, ao cristalizarem uma vitimização feminina, o feminismo da diferença utilizou essa questão como um impulso, tendo em mente que “(...) a vitimização do gênero feminino permite unir a condição das mulheres e o discurso feminista sob uma bandeira comum. Assim, o quebra-cabeça das diferenças culturais, sociais ou econômicas desaparece como pelo toque de uma vara de condão. Pode-se até comparar a condição das europeias, sem enrubescer, com a das orientais, por serem mulheres, são vítimas do ódio e da violência.” (BADINTER, 2005, p. 18).

Apesar de colocar essas questões em discussões em diferentes níveis da sociedade, a perspectiva essencialista acabou por cristalizar, em algum sentido, a própria desigualdade que buscava romper. Ou seja, “a crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais buscase a emancipação” (BUTLER, 2008, p. 19).

Assim, as feministas da terceira onda (1980/90) passaram a propor que “estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de que uma esfera,

a experiência de um sexo, tenha muito pouco, ou nada, a ver com o outro sexo” (SCOTT, 1990, p. 7). Ou seja, em um primeiro momento as feministas criticaram o caráter androcêntrico da sociedade, propondo um filoginização radical de suas lutas políticas e produções intelectuais, mas acabaram por recair em sua própria crítica, em uma proposta de emancipação que visava somente “metade da sociedade”, as Mulheres.

Nesse contexto, o gênero apareceu enquanto categoria questionadora dos modelos estáticos e estereotipados construídos para homens e mulheres, ou seja, os dispositivos que naturalizam padrões de comportamento atribuídos a cada um deles. Contudo, como todos os empreendimentos dos estudos feministas, o desenvolvimento teórico do gênero esteve profundamente marcado por uma pluralidade de pensamento presente no seio do movimento intelectual e político dos feminismos.

Em um primeiro momento, as estudiosas ligadas aos Estudos Sociais, como a Antropologia Social ou a História Social, problematizaram a subordinação das mulheres por meio do estudo do sistema sexo-gênero, que opôs o sexo biológico ao gênero cultural. Ao cunhar o termo, Gayle Rubin (1993) buscava conceituar, sob sua égide, uma série de arranjos pelos quais uma socie-

dade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas. Num nível mais geral, a organização social do sexo se basearia no gênero, na obrigatoriedade do heterossexualismo e na repressão da sexualidade da mulher, ou seja, o gênero seria uma divisão social imposta aos sexos.

Segundo Michelle Perrot (2005), essa abordagem do gênero contribuiu para o entendimento de como as representações e os símbolos operam no campo da cultura e do poder, bem como deu destaque ao peso que as relações entre os sexos possuem sobre os acontecimentos ou na evolução da sociedade. Assim, o empreendimento teórico do sistema sexo-gênero contribuiu, de muitas maneiras, para se pensar no gênero como interpretação múltipla do sexo.

Porém, as estudiosas vinculadas aos Estudos Culturais, especialmente àquelas ligadas às teorizações pós-estruturalistas, passaram a questionar o caráter essencializante da interpretação do sexo enquanto um dado natural – que existiria antes da inteligibilidade, ou seja, seria pré-discursivo, de caráter imutável, a-histórico (LOURO, 2008, p. 66). Assim, passou-se a tencionar uma reflexão sobre a historicidade do próprio conceito de sexo e do corpo, sugerindo que o gênero é o meio

discursivo/cultural mediante o qual o sexo é estabelecido como natural ou pré-discursivo. Nessa linha interpretativa, o sexo é, ele próprio, uma postulação, um constructo que se faz no interior da linguagem e da cultura (GUACIRA, 2008; BUTLER, 2010).

Ao finalizar, observamos diferentes momentos em que os feminismos se separaram e repensaram as formas como suas próprias reivindicações e produções intelectuais esbarravam na ordem da essência. Assim, as críticas, por nós apontadas nesse verbete, põe em questão a estrutura fundante em que o feminismo, como política de identidade, vem-se articulando. Assim, os feminismos vêm pensando seus posicionamentos, com o intuito de criticar a própria estrutura de um relato apresentado como universal, nas próprias palavras que o constituem, não somente para explicar os vazios e os elos ausentes, mas para sugerir outras leituras possíveis.

*Ivonete Pereira
Gregory da Silva Balthazar*

Referências e sugestões de leitura

BADINTER, Elisabeth. Rumo Equivocado: O Feminismo e Alguns Destinos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BUTLER, Judith. Corpos que Pesam: Sobre os Limites Discursivos do “Sexo”. In: LOURO, Guacira. O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010, pp. 151-172.

_____. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FULL, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and. Difference*. London: Routledge, 1990.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, Sexualidade e Educação: Uma Perspectiva Pós-Estruturalista*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. *Um Corpo Estranho: Ensaios sobre a Sexualidade e Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o Debate: O Uso da Categoria Gênero na Pesquisa Histórica. *História*, São Paulo, v. 24, n° 1, pp. 77-98, 2005.

PERROT, Michelle. *As Mulheres ou os Silêncios da História*. Bauru: Edusc, 2005.

_____. *Escrever uma História das Mulheres: Relatos de uma Experiência*. Cadernos Pagu, n. 4, pp. 9-28, 1995.

RUBIN, Gayle. *O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a "Economia Política" do Sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.

SCOTT, Joan. Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism. *Feminist Studies*, v. 14, n. 1, pp. 33-50, 1998.

_____. *Gênero: Uma Categoria Útil de Análise Histórica*. Educação e Realidade, Porto Alegre, 16 (2), pp. 5-22, 1990.

STONE, Alison. Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy. *Journal of Moral Philosophy*, n. 1, v. 2, pp. 135-153, 2004.



Estereótipos

Compreender o termo estereótipo exige que a análise equacione a complexidade, flexibilidade e crítica necessárias para que não se reconstruam modelos restritivos de abordagem da questão no campo teórico e prático-social (Castro, 1999).

O desafio é produzir conhecimento sem que se caia na armadilha conceitual de se (re)produzir estereótipos. Mas a história dos pensamentos científicos evidencia que não foram poucos os equívocos de estereotipia cometidos nos mais diferentes campos, o que contribuiu para induzir os interlocutores a um comportamento reprodutivo.

Assumir um determinado conceito de estereótipo, como sendo o mais adequado ou apropriado para a análise, estimula o nascedouro de mais uma abordagem sem a crítica, complexidade ou flexibilidade que o termo exige.

Em diversas áreas os estereótipos são tomados como concepções rígidas sobre a realidade que não aceitam ponderações, questionamentos ou contraposições. Ou, ainda, como imagens mentais reduzidas, simplificadas sobre um fato do cotidiano, pessoa, grupo, lugar, crença, instituição, manifestação, constituindo-se como um julgamento generalizado, resultado do acesso fragmentado, incompleto, a informações sobre o observado, ou que se dá mesmo anteriormente à observação. Esta forma de pensar conduz um modo de agir e ressalta algum(s) aspecto(s) específico(s), único que possa(m) ser impingido(s) como característica única e determinante do todo, de modo a ser visto qualitativamente como positivo ou negativo.

A questão, assim, na busca da complexidade necessária, não seria debater ou discutir sobre a caracterização dos estereótipos e nem sobre qual seria a melhor conceituação para esta palavra, o que seria um reducionismo. Mas, antes, de discutir os possíveis efeitos que pensamentos, atitudes ou imagens estereotipadas possam provocar no âmbito social, político, econômico e no campo das Ciências sobre a questão de gênero; do que é ser homem ou mulher; fêmea ou macho; ativo ou passivo; homo ou hetero, entre tantas outras formas de se reduzir, estereotipando as relações humano-sociais em normais ou patológicas segundo o pensamento binário, ou para além deste, a bissexualidade, pan-sexualidade, entre outras manifestações humanas.

Na trajetória da humanidade, pensamentos, atitudes e imagens estereotipadas colaboraram para explicar e/ou legitimar como causa ou efeito da dominação e exploração de um grupo pelo outro, de um país pelo outro, de um gênero sobre o outro; em que a estereotipia positiva, historicamente construída, cabia ao dominante ou aquele validado como conhecimento verdadeiro; e a estereotipia negativa ao dominado ou aquele negado no campo dos conhecimentos epistemologicamente válidos.

A concepção de opiniões sobre o “outro”, que não se coadunam com o universo de experiências do “eu”,

que são diferentes da forma do “eu” pensar ou agir, culminou no exercício de poder econômico-político-ideológico de um povo sobre seus inimigos, de um rei sobre seus súditos, de um gênero sobre o outro.

Na Ciência, os esforços para descobrir ou até criar mecanismos que justificassem determinados comportamentos humanos não foram raros e redundaram em versões estereotipadas da realidade. Os sociólogos positivistas Auguste Comte e Émile Durkheim se ocuparam de encontrar regras que se repetissem, com resultados semelhantes, em contextos, comunidades e localidades diversas. Na Psicologia, os antecessores de Freud foram buscar nas vidas passadas a causa da histeria, considerada um comportamento estranho aos “padrões” sociais. Nas religiões, o ser humano foi visto como produto divino, pronto. No campo das linguagens, o estruturalista Ferdinand Saussure teve o mérito de conferir um caráter científico à língua, mas correu o risco de limitar o ser falante ao almejado objetivismo de uma dita norma culta, concebida no seu Curso de Linguística Geral (2013), excluindo, do campo de pesquisa, a subjetividade que funciona na fala, ou que fala no jogo da alteridade, das relações presentes no encontro “eu-outro”.

Nos anos de 1960, o pensar o humano como ser que se constitui na linguagem, por intermédio do outro,

e, numa relação de troca, atua como sujeito na constituição do outro e da própria linguagem começou a ganhar força na França, a partir de teorias surgidas no final da década de 1920 e no início da de 1930, com a Escola dos Annales (BURKE, 2000). Vale lembrar que Freud, no final do século XIX, já havia iniciado, com a Psicanálise, os estudos sobre a influência da linguagem na vida humana, inclusive na constituição do inconsciente, teoria que é retomada, volta a ser discutida mais tarde na França, com pensadores que colaboraram para a construção uma nova história das Ciências e perceberam que a tentativa de achar fórmulas para a complexa teia de relações humanas poderia apagar, eliminar as diferenças individuais. Quando isso ocorre, a análise, em vez de ser relativizada, tende a se superficializar, dando origem, justamente, aos estereótipos sancionados por pares acadêmicos e fazendo escola. (MARTINS, 2004)

Também no final da década de 1920, na Rússia, Mikhail Bakhtin e seu Círculo de Pesquisa praticamente davam origem a uma filosofia da linguagem baseada na dialogia, na concepção da história como construção social e da Ciência como heterociência, resultado do intercâmbio entre consciências de seres falantes, em que o “eu” é, sim, fragmentado, incompleto, mantendo-se, assim, até a morte. Mas é essa incompletude, para Bakhtin, que chama

o humano à vida, que o faz se alimentar com novas possibilidades, novas teorias, conhecimentos e pontos de vista, que gera inquietações, que o faz se relacionar com o “outro” almejando a superação das estereotípias. (BAKHTIN, 1997)

Em vez de ser encarado como resultado de uma física social, em que seria apenas fruto de um conjunto de normas pré-estabelecidas, convivendo com um grupo de iguais, o humano, então, passa a ser visto como único e agente ativo da construção histórica plural. Essa unicidade, no entanto, não poderia advir senão da incompletude proveniente das relações estabelecidas ao longo da existência. O conjunto de experiências possível a um indivíduo não é igual a qualquer outro habitante do planeta. Mas isso não exige o humano de ser social, já que, para ser único, a coletividade que o cerca é fundamental para constituí-lo como tal. Isso se dá concomitantemente à proposta de que a coletividade é uma somatória de seres únicos e diferentes uns dos outros, o que, por si, poderia ser um obstáculo à construção de estereótipos. É nesse contato com o diverso, o além do “eu”, o externo, que os grupos humanos buscam a desconstrução dos estereótipos. Olhar para o igual não acrescenta, não produz dúvidas, não faz pensar. Fechar-se no “eu”, mono-

logizante, individualista, elimina a possibilidade da experiência, do conhecer, do deparar-se com o “outro” e fazer um exercício de convivência, de aceitação, de tolerância.

Para estimular o novo, o diferente, a Ciência necessitava, num tempo de efervescência política e cultural que foi a década de 1960, mudar o foco e pensar o individual, cada humano enquanto único. Alterar a óptica da reflexão, migrando da análise histórica linear – baseada nos grandes feitos de governantes e imperadores e no percurso temporal, cronológico, quase que restrito ao gênero masculino como governante e do macho guerreiro – para a observação das rupturas, das descon continuidades históricas que constituem não uma linha, mas uma teia sustentada sobre discursos, caracterizada por repetições, retomadas e silenciamentos de alguns textos em detrimento de outros, de alguns conceitos e não de outros que tornam a realidade visível ou oculta ao pensar.

É nesse jogo de tensões, de disputas ideológicas por meio da linguagem que a história é construída, as relações de gênero explicitadas ou ocultadas e os estereótipos construídos ou desconstruídos ou reinventados do micro ao macro, segundo pensadores franceses como Michel Foucault e Michel Pêcheux.

Sendo assim, os estadistas não sairiam de cena, mas agora dividiriam espaço nos bancos acadêmicos com grupos sociais antes discriminados, marginalizados, cujas vozes eram abafadas, pelos “donos do poder”, em formatos estereotipados com validação negativa. Foram e são ainda exemplos os negros, homossexuais, loucos, mulheres, trabalhadores rurais, transexuais, bissexuais, num desfilar crescente de demandantes que, no século XXI, levantam-se contra as visões e discursos estereotipados, reducionistas e privadores do fomento de diferentes identidades com igual valor.

Os campos que tinham, então, um caráter unilateral, passaram a lançar luzes sobre outras fatias da coletividade negadas em seus modos de ser, pensar e existir pela visão e pelos discursos estereotipados do real. Antes elitizada, os estudos davam pistas de que entrava num processo de abertura, em que a ascensão das classes trabalhadoras para os bancos universitários faria surgir um coral de vozes, falas e discursos dissonantes do dominante tradicional – branco, macho, heterossexual, cristão –, clamando pelo direito de existir para além dos estereótipos negativos que lhes haviam sido historicamente impingidos e construídos como limitadores da existência. Neste ponto, o movimento feminista, o movimento

LGBT e o movimento negro foram forças substantivas na negação de estereótipos e pela busca da igualdade.

Nesse contexto, permite-se pensar que a eliminação das diferenças individuais que explicam os estereótipos encontra respaldo na repetição exaustiva de determinados conceitos ou imagens, que são transmitidos por gerações e acabam se consolidando como suficientes para explicar o mundo, a ponto de tornar invisíveis as relações de gênero como constitutivos do real e opressor do outro gênero, do outro sexo, da outra conduta. Os estereótipos, neste ponto, camuflam a exploração e dominação do outro pela absoluta exclusão, no caso da valoração negativa, ou pelo poder absoluto, no caso da valoração positiva, ao apagar as pegadas individuais.

No entanto, isto não ocorre de forma aleatória. As repetições ou silenciamentos dependeriam dos interesses dos grupos ou indivíduos detentores de poder numa relação “eu-outro”, que direcionam o aparecimento de certos textos e imagens e não de outros e a forma como vão aparecer. A disseminação e a manutenção dos estereótipos poderiam ser vistas, nesse nosso jogo argumentativo, como controle social, visando à manutenção e à perpetuação do próprio poder, do statu quo do macho, do homem, do heterossexual, do que tem formação superior, em de-

trimento da fêmea, da mulher, do homossexual, dos saberes cotidianos que sobrevivem longe dos bancos acadêmicos e de tantas outras potencialidades humanas diversas e plurais.

Considerando o exposto, a introdução de estudos sobre grupos marginais gerou novas estratégias de manutenção do poder. Essas, por sua vez, resultaram em novas formas de resistência e, por conseguinte, de estereótipos tanto positivos quanto negativos num jogo de formações das consciências, em que, por vezes, o estereótipo foi assumido como uma força de reação capaz de unir o grupo contra os oponentes. Nesse confronto, entre estratégias de manutenção do poder e de resistência é que emerge o novo, a oportunidade do diálogo, do pensar sobre os próprios conflitos expressos na linguagem e por meio dela. Dessa forma, os conceitos sobre o “outro” vão mudando, alternando-se, sofrendo variações, contribuindo para uma discussão sobre os estereótipos que permeiam as relações sociais, quer positivamente ou negativamente.

Diante disso, o desafio é promover uma flexibilização dos próprios conceitos, entendendo, assim, que a Ciência não é portadora de verdades absolutas e que a transformação do conhecimento não se dá na reafirmação de dogmas, paradigmas estáticos, estereotipados, ou, então, no fazer Ciência

exclusivamente para e com a Ciência, mas na abertura a vozes plurais dissonantes que ultrapassam os estereótipos de poder que constituíram verdades históricas conceituais/visuais ou não. Disso, dependem visões menos estereotipadas e mais democráticas e participativas, em que a contribuição das diferenças individuais apareça em meio a diferentes processos sociais.

*Igor José Savenhago
Wlaumir Doniseti de Souza*

Referências

BAKHTIN, Mikhail (VOLOCHINOV, V. N.). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8.ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BURKE, Peter. *Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

CASTRO, Florêncio Vicente; DIAZ, A. V. D.; VEJA, J. L. V. *Construcción psicológica de la identidad regional: tópicos y estereótipos em el proceso de socialización el referente a Extremadura*. Badajoz (Espanha): Gráfica Disputación Providencial de Badajoz, 1999, p. 63-66.

MARTINS, R. M.; RODRIGUES, M. L. *Estereótipos sobre idosos: uma representação social gerontofóbica*. *Millenium. Revista do ISPV*, 29, 249-254, 2004.

SAUSURRE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. 1ª reimpressão. São Paulo: Cultrix, 2013.

Sugestões de leituras

BAKHTIN, Mikhail. *Hacia una filosofía del acto ético*. Barcelona: Anthopos, 1997.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MENIN, Maria Suzana de Stefano. *Representação Social e Estereótipo: A Zona Muda das Representações Sociais*. *Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Jan-Abr. 2006, vol. 22, n. 1, p. 43-52. Universidade de Brasília (UnB).

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.



Etnia

No estudo das sociedades, a partir da análise do grau de consciência que um determinado grupo social tem da sua especificidade cultural, histórica, linguística, religiosa (até mesmo racial), o termo etnia (e em alguns casos, grupos étnicos, como substitutivo), vem obtendo razoável aceitação. Como os conceitos de raça e de tribo são objeto de críticas, enquanto referencial de análise, o conceito de etnia tem sido cada vez mais utilizado para designar a presença de características culturais comuns a um determinado grupo social, como, por exemplo, a língua e os costumes. Ainda assim, muitos estudiosos consideram o conceito como incompleto, demandando aperfeiçoamento teórico.

A palavra etnia deriva de *ethnos*, vocábulo grego para designar “povo”, que, no entanto, podia designar também povos não gregos (conferindo ao termo, neste caso, o sentido de “estrangeiro”).

Entre os israelitas da Antiguidade, a palavra equivalente em hebraico estabelecia uma nítida diferença entre

os povos da Bíblia e os povos não judeus, denominados de “gentios”. No Novo Testamento, o termo passou a distinguir os seguidores de Cristo dos não cristãos, ou seja, os pagãos ainda não alcançados pelo Cristianismo. Esse sentido do termo permaneceu em uso até o século XVIII.

No início do século XIX, o antropólogo francês Georges Vacher de Lapouge, no obra *L'Aryen, Son Rôle Social* (1899), entendendo que o fator determinante da história era a raça, enquanto definidora das características hereditárias (físicas) comuns a um grupo de indivíduos, resgatou o conceito de etnia para referenciar aquelas características de um agrupamento humano portador de práticas culturais compartilhadas, mas não necessariamente abarcadas pela raça.

O sociólogo alemão Max Weber estabeleceu uma distinção não somente entre raça e etnia, mas também entre etnia e Nação. Para o pensador, pertencer a uma raça implicaria uma mesma origem (biológica ou cultural), enquanto que pertencer a uma etnia pressupunha a crença em uma origem cultural comum, independente dos aspectos físicos do grupo. O conceito de Nação, entretanto, implicava que, além da presença de tal condicionante (a crença no pertencimento), houvesse uma demanda de poder político. Coesão e pertencimento, portanto, são características imprescindíveis à existência (e

ao reconhecimento) de um determinado grupo étnico. A descendência ou não de uma mesma comunidade original, neste caso, não é importante: o que importa é que os indivíduos compartilhem essa crença em uma origem comum. Uma crença confirmada, de seu próprio ponto de vista, pela presença de usos e costumes semelhantes (religião, língua, costumes, por exemplo). Nesse sentido, a etnia é ou pode ser uma construção artificial do grupo, cuja existência depende do interesse de seus integrantes em dela fazer parte. Inclusão e identificação constituem-se, assim, em outros dois conceitos-chave para a formação e existência de um dado grupo étnico.

A contrapartida à fórmula da pertença étnica é a questão da exclusão: a construção de uma identidade de grupo frequentemente implica diferenciação e a separação em relação a um “outro”, do não igual, fator que promove, não raras vezes, o desenvolvimento de um autoconceito de superioridade coletiva, cuja resultante desemboca na classificação do diferente em um plano social inferior. Esta situação foi observada com frequência durante o processo de expansão europeia para outros continentes, a partir dos séculos XV-XVI, postura fortemente utilizada ao longo de todo o século XIX, ao longo do processo conhecido como colonialismo. A postura do dominador frente o dominado variou se-

gundo a política de colonização, as riquezas naturais (ou humanas) e o grau de desenvolvimento e coesão das culturas locais. O sentimento de superioridade dos conquistadores, no entanto, sempre se fez presente. Desta maneira, enquanto reforçava o fortalecimento dos laços grupais e étnicos dos invasores, a conquista colonial provocava entre os submetidos uma progressiva consciência de pertencimento, embora na condição de dominados. Tal situação gerou, paradoxalmente, em numerosos casos, desejos contraditórios, quase sempre irreconciliáveis: de um lado, o desejo de imitar (ou mesmo de integrar) o grupo dominante, absorvendo seus valores, sua cultura, seu comportamento, em busca de aceitação; de outro, o desenvolvimento de sentimentos de repulsa, de ódio nem sempre reprimido, de vingança diante das humilhações sofridas.

Tais contradições encontraram espaço de manifestação no decorrer das chamadas guerras de independência promovidas por povos africanos e asiáticos (e até no continente americano), processo que avançou, de maneira mais ou menos violenta, ao longo de boa parte do século XX, culminando na formação de numerosos estados ainda em processo de construção de uma identidade étnica.

Em movimento paralelo, mas em sentido contrário, a Europa contemporânea vem se constituindo em

um dos polos mundiais de atração de intensos fluxos migratórios provenientes dos países do leste europeu, asiáticos, africanos e mesmo latino-americanos das mais diferentes origens raciais, étnicas e culturais. Estas sociedades multifacetadas – com tudo o que o termo sugere, no que se refere às práticas diferenciadas de usos, costumes, crenças, língua, história e objetivos individuais e de grupo – tem provocado reações as mais diferentes, seja entre os próprios europeus, seja entre os imigrados - e entre uns e outros.

Diante da realidade, ou seja, da presença (mais ou menos intensa, mais ou menos segregacionista, mais ou menos excludente) de ações discriminadoras, ao lado daquelas medidas legais voltadas para políticas de inserção social, cabe aos diferentes grupos sociais afetados buscar saídas para seu desconforto. O conceito de etnia ou de grupos étnicos, portanto, mostra-se como um termo passível de utilização quando o objeto de estudo são as sociedades contemporâneas, envolvidas no amplo processo de globalização da economia, na expansão dos fluxos migratórios e na popularização do acesso às mídias sociais.

As reações, no entanto, não pararam neste patamar: ao criar a categoria classe social, ainda em meados do século XIX, Marx permitiu que uma cunha se interpusesse entre o que era dado como verdade científica e a rea-

lidade vivida por milhares de grupos étnicos, religiosos, culturais, sociais, políticos e sociais ao redor do mundo. O século XX tornou-se um marco de fundamental importância nos estudos sobre a questão dos diferentes espaços e papéis ocupados por diferentes protagonistas – e nem por isso uns menos importantes do que outros.

A rápida expansão da economia, principalmente nas últimas décadas do século, contribuiu enormemente para esta situação: a progressiva substituição da força bruta no processo produtivo permitiu o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, abrindo oportunidades de participação no espaço público como sujeitos sociais antes impensáveis.

Essa nova realidade de certa forma condicionou a necessidade de repensar as dinâmicas sociais então ainda vigentes, com vistas a questionar as estruturas do patriarcado e da sociedade de classes, as formas como se manifestavam no interior das relações sociais (familiares, nos grupos étnicos, no trabalho, na política, na economia), e nelas, o papel subalterno desempenhado pelas mulheres. O empenho de muitas intelectuais, principalmente no mundo anglófono, no processo de construção de um instrumento metodológico adequado para analisar tal conjunto de situações tão recentes e diversificadas, derivou na criação da categoria gênero.

Como resultado imediato dos intensos estudos desenvolvidos a partir dos anos 80 emergiu outra demanda não menos importante: a inserção/relação da categoria de análise etnia, uma vez que as diferenças de classe e de gênero se faziam acompanhar também da problemática das peculiaridades étnicas e culturais. Num mundo cada vez mais globalizado, marcado por um intenso movimento migratório em direção aos países situados na vanguarda econômica, na busca de melhores condições de vida e de trabalho, milhões de indivíduos e suas famílias deslocaram-se, seja do continente asiático, africano ou sul-americano. No processo, acirraram-se as disputas entre os “de fora” e os “de dentro”, espaços sociais em cujo interior as mulheres constituíram-se/constituem-se em alvo preferido de discriminação. Na qualidade/missão de reprodutoras dos padrões culturais do grupo étnico, foram e ainda são responsabilizadas, tanto pela manutenção, quanto pela reprodução dos valores da etnia (fator considerado, de um lado, como impeditivo da inserção dos imigrados no grupo dominante – ou em grupos subalternos - ou, de outro, como promotoras de mudanças no corpo de valores, na tentativa de integração à comunidade local – conduta igualmente reprovada.

Consideradas estas tensões (intra e extragrupo), vale lembrar que um grande número de migrantes (homens

e mulheres) não se “conformam” (ou seja, não se ajustam aos contornos de uma forma previamente estabelecida) e negam/rejeitam os modelos e valores de sua própria etnia. Neste sentido, é possível identificar as rupturas de padrões estabelecidos, principalmente quando uma investigação define como fonte de pesquisa a realização de entrevistas, dentro das propostas da História Oral. Ora, se aos homens, via de regra, são destinados papéis de dominação, de poder (seja na família, seja na comunidade, seja no espaço público mais amplo), a contrapartida é a sujeição das mulheres ao espaço privado, ato e discurso de submissão. No entanto, a realidade mostra não raras vezes a subversão de tais papéis sociais.

MOORE refere que “a identidade de gênero é construída e vivida”. Segundo a autora, “com gênero e com raça (ao que se pode acrescentar, com etnia), e com tudo o que podemos denominar como princípios estruturantes da vida social humana, o problema de como os indivíduos levam vidas coletivas surge e ressurge como uma das problemáticas mais urgentes para a ciência social contemporânea” (MOORE, p. 15). Cabe perguntar: o que faz com que os indivíduos resistam ou obedeçam? “Questões de desejo, identificação, fantasia e medo tem de ser discutidas. Como cada indivíduo tem uma história pessoal, é na “interseção dessa história com situações, discursos

e identidades coletivas que reside a relação problemática entre estrutura e práxis, e entre o social e o indivíduo” (MOORE, p. 16).

Assim colocada, a análise da relação entre gênero e etnia deve ser sempre permeada pelo contexto e nunca suposta de antemão. Tais questões não podem ser dadas como permanentes, nem como imutáveis, dado que por vezes, a questão étnica é prioritária; em outras, a sexual se destaca, por exemplo, embora estejam imbricadas.

Cleci Fávoro

Referências e sugestões de leitura

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- MOORE, Henrietta L. *Fantasia de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência*. Revista do Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU, São Paulo: UNICAMP, n.14, p.13-44, 2000.
- MURARO, Rose Marie; PUPPIN, Andrea Brandão (org.) *Mulher, Gênero e Sociedade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2001.
- LISBOA, Teresa Kleba. *Gênero, Classe e Etnia. Trajetórias de vida de mulheres migrantes*. Florianópolis: Ed. Da UFSC; Chapecó: Argos, 2003.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: USP, 1998.



Eugenia

Datado de 1882, o termo Eugenia foi cunhado pelo inglês Francis Galton, cuja dedicação às diversas áreas do conhecimento lhe permitiu versar sobre inúmeros “fenômenos naturais”. Antes de se lançar aos estudos eugênicos, transitou pela Geografia, Meteorologia, Genética, Estatística, Psicologia, Criminologia, Biometria. Seu contínuo interesse em desvendar a hereditariedade o levou aos estudos antropométricos e à criação do laboratório de Antropometria. Com isso, Galton ampliou seus estudos acerca das características humanas, tentando encontrar tantas características mensuráveis possíveis, para assim estabelecer, por meio da estatística, uma relação com determinantes hereditários.

Assim, Francis Galton pensa a Eugenia como ciência da melhoria da raça, capaz de legar às gerações futuras boas qualidades morais, físicas e mentais. Baseada nas discussões sobre hereditariedade, a Eugenia apoiar-se-ia sobre os estudos genealógicos e as medidas antropométricas, para então orientar suas ações. Inspirada no controle do cruzamento seletivo, muito utilizado na agricultura, propunha aplicá-lo à espécie humana com fins a obter um número cada vez maior de sujeitos com características superiores.

A Eugenia surge em um período em quem vários cientistas dedicam-se ao estudo da herança biológica, dentre eles podemos citar: Thomas Malthus, estudioso das leis de invariabilidade biológica e Prosper Lucas, cientista francês que, por volta de 1850, investigou a Genealogia, relacionando caracteres mentais e morais de criminosos e delinquentes (STEPAN, 2005).

Muito mais que fruto do resultado de uma série de estudos que se caracterizaram como científicos, a partir de meados do século XIX, a Eugenia consolida-se em meio a discursos raciais, muito em voga naquele período. Assim, constitui-se como um movimento de intervenções políticas e científicas. Como movimento político, criava condições para que os resultados e proposições advindas de seus “estudos” fossem inseridos em âmbito social, muitos deles, por meio de medidas estatais de intervenção, como foi o caso de alguns países como Alemanha, Estados Unidos da América e Argentina (HABIB, 2010; VALLEJO e MIRANDA, 2004; BLACK, 2003).

De modo geral, é possível sinalizar que a Eugenia atuava em três esferas: “Eugenia Positiva” - visava a incentivar que casais “bem-nascidos” tivessem um número maior de filhos do que os casais “disgênicos”, para tanto as medidas de incentivo ao matrimônio eugênico e ao aumento da natalidade “hígida” deveriam ser incenti-

vadas; “Eugenia Negativa” - pretendia que os casais “malnascidos” tivessem menos filhos do que os “casais eugênicos”, como exemplo é possível citar medidas como a segregação, esterilização e práticas de assassinato e aborto; Eugenia Educativa - pretendia ensinar os preceitos eugênicos, os mecanismos da hereditariedade e a identificar na população os sujeitos que carregavam os sinais da boa herança, assim como os considerados malnascidos (STEPAN, 2005, SOUZA, 2006).

A partir do início do século XX, começam a despontar, na Europa, as primeiras Instituições eugênicas. Algumas delas destinavam-se a investigações científicas, outras, a discutir e promover políticas e legislação em defesa de seus ideais. Fundada em Berlim, em 1905, a primeira Instituição foi The German Society for Race Hygiene, depois surgiu The Eugenics Education Society, na Inglaterra, em 1907-1908, The Eugenics Record Office, nos Estados Unidos, em 1910, e a French Eugenics Society, em Paris, em 1912. Além disso, organizações e temas eugênicos acharam seus caminhos em Áreas científicas, tais como a Antropologia, Psiquiatria, e Sociologia; seções de Eugénias eram estabelecidas em muitas organizações representantes destas disciplinas (STEPAN, 2005).

No Brasil, Renato Kehl inaugura, em 1917, uma campanha de divulgação eugênica, tendo como marco

inicial uma palestra sobre Eugenia, na Associação Cristã de Moços – SP. Em 1918, é fundada a Sociedade Eugênica de São Paulo, sob os auspícios do próprio Kehl e Arnaldo Vieira de Carvalho. Os dizeres e os anseios da Eugenia, naquele momento, diziam respeito a uma série de intervenções em diversos campos, dentre eles o Saneamento, Higiene, Educação e também Educação Física (SOUZA, 2006, SILVA, 2008).

Apesar do movimento eugênico brasileiro organizar-se somente ao final da década de 1910, já se faziam presentes, por volta de 1900, discursos sobre a Eugenia. Naquele momento, havia alguns intelectuais que argumentavam em favor de uma melhoria racial, por meio de boas condições socioambientais, assim como grupos mais radicais que pregavam práticas como segregação, esterilização e exames médicos pré-nupciais.

O movimento eugênico brasileiro atinge seu auge, realizando, em 1929, o I Congresso Brasileiro de Eugenia. Naquele mesmo ano, o “Boletim de Eugenia” começa a ser editado, tendo seu último número lançado em 1933. Em 1931, Renato Kehl encabeça a Comissão Central Brasileira de Eugenia, um órgão que promoveria o estudo e a divulgação da causa eugênica. Assim, grupos de eugenistas dedicam-se a construir propostas de políticas públicas para serem apresentadas ao governo que se iniciaria no ano de

1930. Apesar de sua fase profícua, ainda na primeira metade da década de 1930, a Eugenia brasileira começa a perder força política e adeptos (SOUZA, 2006; REIS, 1994).

Atravessada pelas representações de seu tempo, a Eugenia constitui e constitui-se vinculada às hierarquias de gênero, atribuindo à natureza manifesta nos corpos causa primeira destas desigualdades. De acordo com Stepan (2005), as vinculações entre gênero e Eugenia estabeleciam-se em um de seus fundamentos mais básicos, a reprodução sexuada. Assim, considerando que em muitos contextos regionais a reprodução era atribuição “essencial” das mulheres, diversos projetos eugênicos centraram-se na feminilidade e maternidade.

Cabe ressaltar, entretanto, que as relações entre gênero e Eugenia devem ser consideradas nas especificidades de cada caso (STEPAN, 2005). Por exemplo, dos diálogos estabelecidos entre exercícios físicos e o projeto eugênico de Renato Kehl é possível identificar as ginásticas e as danças como práticas de embelezamento e potencializadoras da graciosidade e saúde femininas. Bela, feminina e maternal (GOELLNER, 2003), a mulher/mãe deveria evidenciar seus encantos, sobretudo os físicos, a fim de encontrarem “bons maridos”, como sugere a obra Kehl, datada de 1935.

Ao homem, entretanto, cabia o lugar de representante universal da humanidade que se pretendia eugênica. Dentre suas características, pode-se destacar a beleza física, a saúde orgânica perfeita, a moralidade isenta de vícios e a força atlética. Averso ao álcool, aos jogos de azar e às práticas sexuais que levariam às doenças venéreas, o homem puro-sangue, representado pela estatuária grega, era adepto das ginásticas e esportes (SILVA e GOELLNER, 2010).

Neste processo de construção de representações de gênero, o lugar do outro, do disgênico e do intolerável também se constituía. Aos homens, a moralidade malsã manifesta no vício do álcool e do jogo ladeava aquele sujeito que, imprevidente, destruía a família pelos lastros da sífilis.

Às mulheres, a beleza como obrigação era evidenciada por representantes femininas indolentes e vulgares, cujos corpos obesos eram descritos como exemplos do que não se deveria ser. De modo semelhante, mulheres sedutoras de posse de seus truques dissimuladores de imperfeições são indicadas como vulgares e de moral duvidosa.

As relações entre gênero e Eugenia sinalizam ainda alguns pontos controversos, cujos estudos mais detidos podem lançar outras possibilidades de interpretação. Entrelaçadas à

pretensa neutralidade científica e naturalizadas pelas leis da natureza, as relações de gênero serviram de premissa ao pensar e ao fazer eugênico, assim como foram ressignificadas pela “ciência da melhoria da espécie”.

André Luiz da Silva

Referências

BLACK, E. A guerra contra os fracos. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

GOELLNER, S. V. Bela, maternal e feminina: Imagens da mulher na Revista Educação Physica. Ijuí: Unijuí, 2003.

HABIB, P. A.B.B. Agricultura e biologia na Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” (ESALQ): os estudos de genética nas trajetórias de Carlos Teixeira Mendes, Octavio Domingues e Salvador de Toledo Piza Jr. (1917-1937). Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2010.

KEHL, R. F. Como escolher um bom marido? Regras práticas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ariel Editora Ltda., 1935b.

REIS, J. R. F. Higiene mental e Eugenia: o projeto de “regeneração nacional” da Liga Brasileira de Higiene Mental (1920-30). 1994. 353 f. Dissertação de Mestrado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Campinas, 1994.

SILVA, A. L. A perfeição expressa na carne: A educação física no projeto eugênico de Renato Kehl, 1917 a 1929. Dissertação de Mestrado em Ciências do Movimento Humano – ESEF/UFRGS. Porto Alegre, 2008.

SILVA, A. L. S. e GOELLNER, S. V. A invenção do homem eugênico: Enlaces entre Eugenia e Educação Física nas obras de Renato Kehl (1917-1929). In: KNIJINIK, J. D. e ZUZZI, R. P. Meninas e meninos na Educação Física. Jundiaí, SP: Fontoura, 2010.

SOUZA, V. S. A Política Biológica como projeto: a “Eugenia Negativa” e a construção da nacionalidade na trajetória de Renato Kehl (1917-1932). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação da COC/Fiocruz, 2006.

STEPAN, N. L. A hora da Eugenia: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

VALLEJO, Gustavo y MIRANDA, Marisa A. (2004), “Los saberes del poder: Eugenesia y Biotipología en la Argentina del siglo XX”, In Revista de Indias, Vol. LXIV, N° 231, Madrid.

Sugestões de leitura

ALBRIZIO, A. Biometry and Anthropometry: from Galton to Constitutional Medicine. In: Journal of Anthropological Sciences Vol. 85, pp. 101-123, 2007.

CASTANED, L. A. Eugenia e casamento. História, Ciência e Saúde: Manguinhos. N.1 Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2003.

GOULD, S. J. A falsa medida do homem. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VALLEJO, G. Cuerpo y representación: la imagen Del Hombre en la eugenesia latina. In: VALLEJO, G. e MIRANDA, M. A. Políticas del Cuerpo: estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad. Buenos Aires: Siglo XXI Editora Iberoamericana, 2

Família

Tal como outras categorias importantes para a reflexão crítica das relações de gênero, o termo família resiste a qualquer esforço delimitador e universal de conceituação. A história que marca a construção da ideia de um conceito de família, pautado em reflexões teóricas e pesquisas empíricas em marcha desde o século XIX, explicita exatamente os limites interpretativos das correntes analíticas que tendiam a projetar sobre essa instituição um ideal de unicidade, hoje amplamente contestado. Ao longo dos anos, os limites dessas formulações teóricas foram se tornando cada vez mais evidentes, desafiando os especialistas contemporâneos a buscarem novas alternativas de análise.

Os esforços frequentemente renovados de apreensão do conceito de família, tanto na literatura estrangeira, quanto na produção acadêmica nacional, não deve ser entendida de outro modo senão como o resultado de um longo debate motivado por diferentes vertentes das Ciências Humanas. O amplo repertório de escritos sobre família só demonstra que o conceito está muito longe de respeitar as fronteiras estáticas, universais e definitivas frequentemente atribuídas por linhas teóricas tradicionais a esta instituição. É precisamente por seu caráter dinâmico, e por acompanhar o movimento da his-



tória por meio de importantes mudanças em seu interior, que ainda faz todo sentido refletir sobre a ideia de família e reformular a noção que fazemos desse grupo social, sem desatá-lo de toda uma contribuição teórica anterior.

Como apontam os estudos retrospectivos sobre família, foi em meados do século XIX que os primeiros teóricos, oriundos do campo da Filosofia e da Antropologia, romperam com a assertiva dominante de que família era uma instituição natural e generalizada. A partir daí, pelo trabalho desenvolvido por autores como Henry Morgan, Jakob Bachofen e Friedrich Engels, a família tornou-se objeto de estudo da Ciência. Conforme indica Bruschini, a família foi considerada desde então como “uma instituição social e histórica, cujas estruturas e funções são determinadas pelo grau de desenvolvimento da sociedade global” (1990, p. 34).

Os debates teóricos se concentraram, em seguida, em descobrir como a família evoluiu no passado, seu comportamento no presente e as formas que seriam adotadas por essa instituição no futuro. Logo, as discussões se diversificaram, assumindo diferentes perspectivas, na expectativa de determinarem os estatutos teóricos que dariam significado à família.

A primeira grande contribuição à teoria da instituição familiar veio com a difusão da obra de Freud. Nela, a te-

mática da família ocupou um espaço central. Distribuída em diferentes trabalhos, a reflexão sobre família formou um plano coeso de análise no conjunto de seus escritos, fundamentando em muitos aspectos a teoria psicanalítica por ele formulada. O impacto de seus textos foi tão profundo para o pensamento científico posterior que estudiosas como Moraes e Bruschini, preocupadas com as mudanças operadas no conceito de família dentro do contexto histórico brasileiro, não vacilaram ao afirmar que “depois de Freud, os estudos de família não podem mais analisar as relações familiares sem levar em conta o nível psicológico das relações sociais que se passam em seu interior” (BRUSCHINI, 1989, p. 5). Concluindo, portanto, que é difícil “pensarmos em termos de teoria da instituição familiar sem o recurso aos conhecimentos de psicanálise” (MORAES, 1985, p. 145).

A solução freudiana para compreender a família, segundo se pode apreender das leituras e reapropriações feitas à sua obra por autores como Ariès (1978) e Poster (1979), pautou-se na análise dos laços e da vivência emocional como o fator responsável pelas relações sociais no seio de toda estrutura familiar. A dimensão psicológica dos personagens que compõem tal unidade, uma vez considerada, revelou uma série de conflitos, de disputas, de hierarquias e relações de força antes

invisíveis ou pouco valorizadas. Além disso, a leitura de Freud sobre família forneceu importantes argumentos para a conceituação científica do modelo de família nuclear moderna.

Com base na teoria freudiana de família moderna, alicerçada no casamento, na filiação e na ideia de amor romântico, o pensamento sociológico, representado pela corrente a qual se convencionou chamar de funcionalismo, sistematizou uma definição universal de família que influenciou grande parte da produção sobre o assunto até os anos 1980. O modelo nuclear difundido pelo funcionalismo excluiu da sua lógica explicativa qualquer arranjo familiar que não correspondesse aquele composto por um pai, uma mãe e a prole originada dessa relação conjugal. O ingresso numa sociedade moderna industrializada, conforme defendia a corrente funcionalista, empurrou a instituição familiar a produzir uma importante mudança na sua conformação, substituindo gradualmente as unidades domésticas expandidas por núcleos mais restritos de convivência familiar. Essa transformação teria sido acompanhada, dentre outros ajustes, por uma delimitação mais precisa entre as funções assumidas por homens e mulheres no interior da família. A partir de então, família virou sinônimo de unidade doméstica harmônica, privada e independente, graças a essa diferenciação de papéis masculinos e

femininos. A nova dinâmica doméstica funcionou por intermédio de uma moral biológica que naturalizava a mulher como mãe e protetora do lar e o homem como agente de autoridade e único provedor das condições materiais de subsistência.

No Brasil, a vertente histórica do funcionalismo ficou a cargo de Gilberto Freyre e Antonio Candido, que se ocuparam em descrever a família patriarcal e suas transformações. Até o início da década de 1970, predominou nas pesquisas sobre família no Brasil o modelo de família patriarcal extensa, difundido especialmente por Freyre, com a publicação, na década de 1930, da obra *Casa Grande e Senzala*. A unidade doméstica da família patriarcal, serviu de molde para a introspecção de uma mentalidade referencial de família no Brasil, enquanto os outros modos de organização familiar foram relegados a planos obscuros ou secundários. Foi somente na década de 1980 que, no Brasil, o uso generalizado desse modelo foi relativizado, com os trabalhos de Correa (1982) e Samara (1986).

Antes disso, ou concomitante a essas reflexões, estudiosos no mundo já começavam a minar o conceito estrutural e universal de família disseminado pelo funcionalismo. Ariès (1978), sem adotar uma explicação evolucionista e linear, elaborou uma análise sobre a família a partir da ideia de que as mudanças na estrutura familiar

poderiam acarretar transformações na estrutura emocional e psíquica de seus membros. Embora seu enfoque fosse o surgimento da infância como categoria social, sua análise sobre a consolidação da família moderna, por volta do século XVIII, influiu na percepção de que tanto o conceito de família quanto o de infância eram ideias historicamente construídas. Para ele, essa noção poderia contribuir no conhecimento da história social se fossem examinadas as estruturas emocionais da vida cotidiana dos vários tipos de família, e não só do modelo nuclear, levando em consideração sua análise num nível psicológico. Poster (1979), tal como o historiador francês, também esteve preocupado em demonstrar que é na família que o indivíduo encontra segurança emocional e aprende a manipular seus sentimentos, por ser ela a primeira instituição social de pertencimento.

Paradoxalmente, do ponto de vista da normatização de leis e costumes, a família também adquiriu o status de um lugar onde os conflitos e as ambiguidades eram gerados, transformando-se num espaço de frequente coação social e psíquica. Na defesa dessa ideia estiveram os pensadores da Escola de Frankfurt, que de um modo geral, passaram a debater o conceito de família como o lugar de adestramento para a adequação social, onde a criança aprende a relação burguesa com a

autoridade e internaliza a submissão. A vertente frankfurtiana ousou tocar na ferida ao, de certo modo, denunciar a família como agência reprodutora de ideologias conservadoras. Contudo, este reduto de dominação poderia deixar de ser o lugar de subserviência à autoridade paterna para se converter, por sua dupla dinâmica social, no local de oposição à tirania, de onde, portanto, poderiam surgir as mudanças necessárias para a autonomia dos indivíduos na vida cotidiana.

Esses desdobramentos dos estudos sobre família, acompanhados de importantes contribuições para o debate, como os advindos da teoria psicanalítica de Freud, não foram suficientes para suplantar as ideias engessadas e atemporais que predominaram sobre o conceito até a década de 1980. Poster, um dos críticos desse conhecimento simplificador de família, sentenciou, em publicação de 1979, que as Ciências Sociais ainda não possuíam uma definição apropriada de família, ou mesmo um complexo coerente de categorias que servisse de base para a sua análise, ou ainda um esquema rigoroso de conceitos para especificar o que de significativo há em seu interior. Não à toa sua provocação anunciava uma nova tendência da literatura sobre família, dedicada a iniciar o processo de compreensão das estruturas familiares divergentes, e não mais dos modelos genericamente construídos.

Foi na virada dos anos de 1970 para os anos 80 que, inclusive no Brasil, um salto quantitativo e qualitativo foi registrado nos estudos que se dedicaram a conceituar família. As vertentes de estudos sobre a mulher integraram este novo esforço teórico com bastante empenho, produzindo parte das pesquisas que, daí em diante, buscou tratar a categoria família conforme as suas especificidades, buscando alcançar toda sua pluralidade e dinamismo.

Os limites impostos às mulheres pelas normas de feminilidade e de organização do trabalho e da família foi o que impulsionou as estudiosas feministas, muitas delas formadas pela linha de pensamento marxista, a questionarem o tão consagrado modelo nuclear de família. Do ponto de vista das relações entre os gêneros, já não era admissível corroborar com uma ideologia que propagava o ideal de domesticidade da mulher e legitimava as funções familiares conforme um determinismo biológico cada vez mais refutado pela epistemologia feminista. O olhar crítico sobre o modelo positivista de ciência, que tanto colaborou com o essencialismo e o reducionismo na formulação de um conceito de família, contribuiu, acima de tudo, para valorizar a alteridade da mulher e, consequentemente, para denunciar o obscurecimento das diferentes experiências familiares em tempos e lugares distintos.

Também no Brasil, parte considerável dos estudos sobre família foi inspirada ou dialogou com os avanços e recuos do movimento de mulheres, comprometido em grande medida com o questionamento e a superação do modelo patriarcal e opressivo das relações familiares (MORAES, 1985). Esta associação de interesses, que aproximou a teoria da prática feminista, evidencia o significado político da discussão sobre família.

Mesmo com o volumoso conjunto de debates sobre família, ainda é possível afirmar que pouco se sabe a respeito dela, e que muitas são as dificuldades em conhecer e sistematizar sua multiplicidade de tipos. No mundo contemporâneo, as formas alternativas de família, caracterizadas, por exemplo, por pais e mães em seus segundos casamentos, ou por mães solteiras, ou por casais sem filhos ou ainda por casais homossexuais (FERES-CARNEIRO, 2005), tornam-se cada vez mais visíveis, desafiando o conceito monolítico tradicional. Essas reformulações têm feito com que a definição do termo família, e sua própria realidade, assumam um significado mais complexo e plural.

*Maria Beatriz Nader
Livia Silveira Rangel*

Referências

ARIËS, Philippe & DUBY, Georges. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BRUSCHINI, Maria Cristina Aranha. "Uma abordagem sociológica de família". In. Revista Brasileira de Estudos Populacionais, São Paulo: ABEP, v. 6, n. 1, p. 1-23, jan./jun. 1989.

_____. Mulher, Casa e Família: Cotidiano nas Camadas Médias Paulistas. São Paulo: Fundação Carlos Chagas: Vértice: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

CÂNDIDO, Antônio. "The Brazilian Family". In. Brazil, Portrait of Half a Continent. New York: Dryden Press, 1951. p. 291-331.

CORRÊA, Mariza. "Repensando a Família Patriarcal Brasileira". In. ALMEIDA, Maria Suely K. Colcha de Retalhos. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 13-38.

ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. Tradução Leandro Konder. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

FERES-CARNEIRO, Terezinha (Org.). Família e Casal: efeitos da contemporaneidade. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2005.

FREUD, Sigmund. Obras completas. 3.ed. Madrid, Biblioteca Nueva, s.d

HELLER, Agnes. "O futuro das relações entre os sexos". In. CERRONI, Umberto et al. A crise da família e o futuro das relações entre os sexos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. "Família e Feminismo: o encontro homem/mulher como perspectiva". In. Perspectivas, São Paulo, n. 8, p. 143-152, 1985.

POSTER, Mark. Teoria Crítica da Família. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Sugestões de leitura

BORGES, Ângela; CASTRO, Mary García (Orgs.). Família, gênero e gerações: desafios para as políticas sociais. São Paulo: Paulinas, 2007.

CANEVACCI, M. (org.) Dialética da família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GOODE, Willian J. *Revolução Mundial e Padrões de Família*. São Paulo: Nacional: EDUSP, 1969.

LÉVIS-STRAUSS, C. A família: origem e evolução. Porto Alegre, Editorial Villa Martha, 1980.

PRADO, Danda. *O que é Família*. São Paulo: Brasiliense, 1981.



Feminicídio

O conceito de feminicídio é utilizado para designar os homicídios de mulheres em razão da condição de gênero. Entende-se como uma forma extrema de violência de gênero que resulta na morte de mulheres. A expressão femicídio – ou ‘femicide’ como formulada originalmente em inglês – é atribuída a Diana Russel, que a teria utilizado pela primeira vez em 1976, durante um depoimento perante o *Tribunal Internacional de Crimes contra Mulheres*, em Bruxelas. (1976) Já no Brasil, a categoria “femicídio” foi utilizada por Heleieth Saffioti e Suely Almeida (1995), com uma análise sobre homicídios de mulheres nas relações conjugais.

Pode-se dizer, que o feminicídio configura-se como o ápice da trajetória de perseguição à mulher, com diferentes formas de abuso verbal e físico: como estupro, tortura, incesto e abuso sexual infantil, maltrato físico e emocional, perseguição sexual, escravidão sexual, homossexualidade forçada, esterilização forçada, maternidade forçada, psicocirurgia, entre outros, que culminam com a morte de muitas mulheres. O feminicídio, em alguns países da América Latina também é conhecido como femicídio, termos que

são utilizados para denunciar morte de mulheres que ocorrem em diferentes contextos sociais.

A violência contra a mulher possui uma historicidade em torno da dominação masculina e dos padrões culturais patriarcais. Seguindo essa lógica histórica, o feminicídio apresenta complexidades em estabelecer na sociedade a caracterização dos responsáveis, devido em parte, a burocratização excessiva de procedimentos jurídicos, além das dificuldades na investigação criminal.

A repercussão na esfera social e intergeracional, trouxe, a partir de 2006, um estudo aprofundado sobre todas as formas de violência contra as mulheres, proposto pela Secretaria Geral das Nações Unidas. Neste estudo, concluiu-se que a violência contra a mulher ainda é um problema complexo que se manifesta em modos diferentes, de modo contínuo e generalizado, afetando as chances de desenvolvimento e progresso de cidadãos. Um dos maiores obstáculos para os estudos sobre mortes de mulheres, e sobre os homicídios de forma geral, como no Brasil, se dá pela falta de dados oficiais que permitam ter uma visão mais próxima do número de mortes e dos contextos em que ocorrem. Com essa preocupação em estabelecer os dados, foram realizados alguns estudos em diferentes países da América Latina, como México, Argentina, Bra-

sil, Bolívia, Chile, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Equador, Honduras, Nicarágua, Panamá, Paraguai e Peru (CLADEM, 2007) que buscam abordar a questão do feminicídio, visando a proteção das vítimas de violência feminina e entre outros princípios, garantir o direito da mulher, bem como o acesso a justiça. E, em última instância fundamentar as discussões sobre a morte ser ou não causada pela discriminação baseada no gênero.

As abordagens sobre feminicídio, em certo período histórico, atentavam para o campo de análise sob o viés da relação de dominação ou mesmo do modelo patriarcal nas questões de gênero, porém, com o avanço das perspectivas analíticas sobre a transversalidade de gênero com outros marcadores sociais (idade/geração, raça/cor, religião, orientação sexual, origem social/regional) e as diferentes experiências de ser mulher contribuíram para outras análises sobre como os crimes ocorrem e quem os pratica.

Ainda há muita dificuldade na qualificação do crime de feminicídio, isso porque há conflitos nas estatísticas oficiais; os dados apresentados pelos serviços de segurança e justiça tem diferentes encaminhamentos daqueles apresentados pelos serviços de saúde.

Nesse sentido, não se pode dissociar a violência contra as mulheres com as relações de gênero, pois a violência é definida como universal e es-

trutural e fundamenta-se no sistema de dominação patriarcal presente em praticamente todas as sociedades do mundo ocidental. Assim, o feminicídio e todas as formas de violência que estão correlacionadas apresentam-se como resultado das diferenças de poder entre homens e mulheres. Há, algumas definições para os tipos de feminicídio ou femicídio(IIDH, 2006):

“a)Femicídio íntimo: aqueles crimes cometidos por homens com os quais a vítima tem ou teve uma relação íntima, familiar, de convivência ou afins. Incluem os crimes cometidos por parceiros sexuais ou homens com quem tiveram outras relações interpessoais tais como maridos, companheiros, namorados, sejam em relações atuais ou passadas; b) Femicídio não íntimo: são aqueles cometidos por homens com os quais a vítima não tinha relações íntimas, familiares ou de convivência, mas com os quais havia uma relação de confiança, hierarquia ou amizade, tais como amigos ou colegas de trabalho, trabalhadores da saúde, empregadores. Os crimes classificados nesse grupo podem ser desagregados em dois subgrupos, segundo tenha ocorrido a prática de violência sexual ou não. c) Femicídios por conexão: são aqueles em que as mulheres foram assassinadas porque se encontravam na “linha de fogo” de um homem que tentava matar outra mulher, ou seja, são casos em que as mulheres adultas

ou meninas tentam intervir para impedir a prática de um crime contra outra mulher e acabam morrendo. Independentemente do tipo de vínculo entre a vítima e o agressor, que podem inclusive ser desconhecidos”.

Certas condições históricas tendem a generalizar as ações violentas, naturalizando-as em torno das questões étnicas, linguísticas, culturais. Mas, o fato é que a generalização ou naturalização retira o caráter criminoso da ação violenta contra as mulheres, e garante a impunidade de agressores. O período de impunidade dos que cometem feminicídio nos permite deduzir que esses crimes se inscrevem numa relação de poder, em que são ultrapassadas as fronteiras da justiça, da legalidade, de relações de conjugabilidade, de relações sociais e culturais, sendo reforçados os fatores da influência tentacular econômica e política dos poderes vigentes.

A abordagem sobre o feminicídio traz consigo o desejo de ódio em relação às mulheres, identificadas no interior das relações de gênero, as quais afetam outras áreas da vida econômica, política, das ações jurídicas. A violação feminina envolvendo o controle ou a posse do corpo feminino e o padrão de superioridade masculina, em que o ódio pode ser desencadeado por ações espontâneas, pela autonomia de seu corpo, por ações que contrariam o padrão, desafiando o poder econômico

ou político tradicionalmente ocupados por homens. Ao afirmar a importância e a caracterização do feminicídio, pode-se contribuir na criação de estratégias de investigação criminal, com empenho jurídico específico capaz de levar aos autores, o rigor da lei, com uma visão específica da realidade de crimes de gênero em cada região do Brasil.

O corpo assassinado das mulheres evidencia-se como um corpo marcado pela vontade de repressão e destruição das partes que representam a voz e a feminilidade. A violência emerge nesses crimes de gênero como formas de controle do corpo feminino. Um controle que não apenas retira a vida, mas que destroça o corpo da mulher. Não é suficiente matar; é preciso massacrar, mutilar, deformar esse corpo. (MOTA, 2010)

Seguindo essa linha de raciocínio, imprimir leis que sejam mais rígidas contribui para criminalizar as ações violentas contra as mulheres, seja no foro íntimo ou no espaço público. Na luta de que o feminicídio tenha a legalidade rigorosa necessária, temos no Brasil, a aprovação do projeto de lei 8305/14, do Senado, que muda o Código Penal (Decreto-Lei 2.848/40) para incluir entre os tipos de homicídio qualificado o feminicídio, definido como o assassinato de mulher em razão de sua condição de sexo feminino.

Jaqueline Zarbatto

Referências e sugestões de leitura

AGUILLAR, Ana Letícia. Femicídio. La pena capital por ser mujer. Revista Diálogos, ano 4, vol.4. Flacso, Guatemala, 2005. Neste estudo, a autora traz alguns relatos sobre o feminicídio, utilizando essa categoria de análise para fundamentar as discussões em torno das formas de violência.

ALMEIDA, Suely Souza de. Femicídio: Algemas invisíveis do público-privado. Editora Revinter: Rio de Janeiro, 1998.

CARCEDO, Ana; SAGOT, Montserrat. Femicidio en Costa Rica: 1990 – 1999. Colección Teórica 1. Instituto nacional de las mujeres. San José: Costa Rica, 2000.

CLADEM. Monitoreo sobre Femicidio/Feminicidio en El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua y Panamá. CLADEM, Lima, Perú, 2007

GARCIA, Leila P; FREITAS, Lúcia Rolim Santana de. SILVA, Gabriela Drummond Marques. HOFELMANN, Doroteia Aparecida. Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea. 2010.

MOTA, Maria Dolores Brito. Fisiografia dos assassinatos de mulheres – a imolação do corpo feminino no feminicídio. In: Agência de Notícias da América Latina ADITAL. 2010. Disponível em: <http://site.adital.com.br/>. Acesso em 13. 02.2015.

RUSSEL Diana; Femicide. 1992 [disponível em <http://www.dianarussell.com/femicide.html>. Acesso em 03.02.1015

SEGATO, Rita Laura. Que és un feminicídio. Notas para un debate emergente. Série Antropología, 401, Brasília-DE, Universidade de Brasília, 2006.



Feminilidade/Feminino

Historicamente no Ocidente a noção de feminino costuma designar o conjunto de características, qualidades e atributos social e culturalmente reconhecidos como parte da natureza da mulher. A ideia de feminino liga-

-se diretamente à sua oposição binária – o masculino – e é definida, em diversos contextos sociais, através de uma relação de negação, ou seja, aquilo que NÃO pertence ao masculino é, portanto, feminino. A feminilidade pode ser definida, dentro das possíveis variações no tempo e no espaço, a partir de um conjunto de características do padrão heteronormativo: Fragilidade; Emoção; Beleza; Verbosidade “sem conteúdo”; Dependência social e Nutriz emocional e física dos outros. Assim, como bem ressalta Simone de Beauvoir (1949), a relação das características é conformada por uma lógica que compreende o masculino como sendo o UM social e o feminino como o Outro.

A naturalização e normatização das relações sociais de sexo são, como bem aponta Joan Scott (1990), uma forma primária de divisão de poder na sociedade, uma vez que, ao significar culturalmente um conjunto de características como parte da “normalidade”, pretende-se reforçar espaços de ação, interdições e possibilidades de atuação social. “Para as mulheres, existe uma forte contradição entre a construção da feminilidade e a integração no mundo do trabalho. Por um lado, as mulheres que desejam fazer uma carreira valorizada devem aderir ao sistema de defesa viril, desprezando ao mesmo tempo seu próprio sexo.” (MOLINIER e LANG in: HIRATA

(org.), 2009, p. 104) A legitimidade do feminino no padrão heteronormativo, falocêntrico e compulsório é conferida a partir de referências que dependem exclusivamente da relação da mulher com o outro e dos papéis atribuídos socialmente nesta relação: esposa e mãe. Dessa maneira, as profissões adequadas para o seu universo de características naturalizadas, estariam ligadas às qualidades de cuidado emocional e físico, como por exemplo, enfermeira, professora primária, cozinheira e bordadeira. Desse modo, a diferenciação sexual binária (homem-mulher) e as atribuições essencializadas das características atribuídas aos seres humanos (masculino-feminino) ligam-se diretamente às atuações e disputas de poder.

A representação das diferenças estaria inscrita no corpo e a valência diferencial dos sexos se concretizaria a partir de uma série de códigos morais que balizam as condutas sociais. Os discursos construídos utilizam a diferença anatômica como suporte para a construção da referência simbólica que, por sua vez, ratifica a “natureza” feminina no corpo da mulher. Beauvoir ao afirmar que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” busca contestar a naturalização do feminino e demonstrar como essas características não são inerentes à natureza dos seres humanos que possuem vagina, mas que ao contrário, fazem parte de toda uma construção cultural que domina

o sujeito a partir da diferenciação sexual. A percepção do grupo sobre este ser humano é que, em última medida, molda a maneira como este sujeito se comporta socialmente. Ser mulher é, portanto, uma construção histórica.

Joan Scott (1990) enfatiza a dimensão relacional dos comportamentos femininos e masculinos afirmando que a categoria de gênero rejeita o caráter fixo e permanente dessa oposição binária, uma vez que, as referências culturais são sexualmente produzidas a partir de símbolos, jogos de significação e dominação que permeiam os discursos sócio/histórico/culturais, tais como os discursos médicos, jurídicos, religiosos e midiáticos. As hierarquias de poder e estratégias de dominação e sujeição são parte estruturante das relações de gênero embasadas em diferenças cujas características são essencializadas, como uma forma de estruturação das práticas sociais. O valor social do feminino define-se em relação ao seu corpo, à sua capacidade de atrair, seduzir, depender e cuidar do outro. Dessa maneira, a feminilidade heteronormativa possui uma espécie de prazo de validade subjetivo, cuja ação do tempo inexoravelmente a diminuirá e depreciará frente ao grupo social, portanto, para prolongar seu tempo de vida social útil necessita ser constantemente agenciada por novas tecnologias e práticas de regulação

(como dietas, ginásticas, intervenções cirúrgicas).

Pensar que a compulsoriedade da heterossexualidade está na base desta dicotomia das características femininas e masculinas, e discutir o seu status de verdade natural absoluta, torna possível uma reinvenção das relações de gênero. Ao enfatizar que a cultura e a história possuem primazia na constituição de nossos corpos, subjetividades, condutas, representações, fantasias, práticas políticas, Judith Butler (1990) complexifica esse debate ao afirmar que não são os corpos biologicamente determinados que definem os comportamentos e atuações sociais, mas ao contrário tais referências são ações que se traduzem em identidades transitórias, matrizes discursivas e representações elaboradas ao longo do próprio ato de diferenciação sexual. Essa ação é, portanto, um ato performático. O deslocamento da estrutura binária, falocêntrica e compulsoriamente heterossexual causa sérias confusões (*Gender trouble*) nos sujeitos, instituições, espaços sociais, poder público e jurídico. A desestabilização das noções naturais sobre os seres humanos divididos de maneira oposicional e binária – feminino e masculino – causam uma instabilidade tão profunda que não raramente observa-se uma abjeção social desses sujeitos e uma defesa acalorada das características e

determinações binárias como sendo o padrão da “normalidade”. Drags queens e cross-dressers representam exemplos de como o feminino pode ser performaticamente constituído. A própria palavra “drag” significa “Dress As a Girl” (vestida como uma garota) colocando em questão diferentes posições e perspectivas políticas que se fundam nas diferenças sexuais. Butler propõe que o respeito às diferenças e aos novos sujeitos sexuais e sociais não significa uma nulidade de limites ou mesmo falta de parâmetros ético e morais, mas uma forma de compreender os seres humanos para além da polarização dicotômica homem-mulher. Dessa maneira, o incômodo que tais sujeitos atraem ao desestabilizar as noções, atitudes e valores que se consideram naturais deve ser acolhido, pois seria fundamental para um repensar as formulações de gênero e as estruturas de poder.

Ana Carolina Eiras Coelho Soares

Referências e sugestões de leitura

BADINTER, Elisabeth. O conflito: a mulher e a mãe. Rio de Janeiro: Record, 2011.

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

BEAUVOIR, S. Le Deuxième Sexe. Gallimard, Paris, 1949, 2vols.

BUTLER, Judith: Gender Trouble. New York, Routledge, Chapman & Hall, 1990.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. Trad. por Guacira Lopes Louro. Educação & Realidade. Educação & Realidade, vol. 15, nº 2, jul./dez. 1990.

JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. (orgs.) Gênero, corpo e conhecimento. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997.



Feminismo-Feminismos

Fenômeno social, cultural que assume feições específicas de acordo com o lugar e os sujeitos que dele ou nele falam. Uma das balizas históricas que informam esse fenômeno aparece com a reivindicação de igualdade, feita por Mary Wollstonecraft, na Inglaterra. Na *Vindication of the Rights of Woman* (Reinvidicação dos Direitos da Mulher) de 1792, o *feminismo liberal* ganha expressão na legislação que defende igualdade de educação, salário e oportunidade para as mulheres. Também chamado *feminismo científico, empirismo feminista ou feminismo da igualdade*, foi princípio orientador da doutrina de ação afirmativa que possibilita o ingresso das mulheres nas profissões, com base na discussão que procurou estender os “direitos do homem” às mulheres, conforme pressupostos do liberalismo. Algumas estudiosas reconhecem três períodos em que, como vagas, distinguem diferentes movimentos: a primeira vaga, localizada no século XIX, localiza, além da demanda pela igualdade de direitos contratuais e de proprie-

dade, as lutas contra a subordinação das mulheres ao casamento e aos maridos. Desdobramentos se verificam no século seguinte, com a conquista pelo direito de voto das mulheres (Nova Zelândia, 1893; Reino Unido, 1918; EUA, 1919; Brasil, 1932, para citar apenas alguns países), entre as lutas pelos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres; a segunda onda, assinalada nas décadas de 1960 e 1970, é caracterizada pela crítica ao etnocentrismo, em aliança com os movimentos norte-americanos pelos direitos civis e pelas lutas anti-colonialistas, nos EUA e na Europa, e a emergência das feministas negras, entre elas Ângela Davis e Alice Walker; a terceira vaga, a partir dos anos 80 do mesmo século, é momento em que se pontua a acentuação dos movimentos e do pensamento social na direção de uma radicalização da crítica ao racionalismo essencialista e às categorias da identidade, particularmente de sexo-gênero, raça-etnia e classe social. No primeiro período, os movimentos do pensamento e das práticas políticas buscavam adicionar a categoria mulheres aos discursos da ciência, redefinindo papéis, funções e configurações do feminino na vida biológica, política e social. Ao longo do século XX, amplia-se o cenário de reflexões e conquistas feministas, processo que pode ser observado não apenas nos discursos de grupos mais organizados da sociedade civil - associações,

partidos e conjuntos legislativos nacionais. Tal ampliação tem um ponto de inflexão, particularmente, com a publicação de *O Segundo Sexo*, da filósofa francesa Simone de Beauvoir, que interroga o fundamento biológico da diferença sexual e a destinação sócio-cultural das mulheres: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. As lutas manifestam-se em discursos de diferentes nacionalidades, estratos sociais, na imprensa e na literatura, em diferentes redutos da sociedade moderna. Na segunda metade do século XX, é relevante, nos EUA, a formulação de críticas internas dirigidas à larga pauta de reivindicações do movimento “*women’s liberation*” a fim de contemplar posições do movimento de mulheres negras. No livro *Feminist Theory: from margin to the center*, publicado em 1984 (Cambridge/MA: Southend Press Classics, v.5), Bell Hooks elabora uma leitura das teorias e práticas feministas desde as margens do movimento norte-americano contra a exploração e a opressão sexista e racista. Ainda na década de 80, os estudos de gênero abrem um campo não menos combativo de pesquisas interdisciplinares. Influenciada por Michel Foucault e outros pós-estruturalistas, a historiadora Joan Scott elabora uma reflexão seminal, que serve de baliza e referência nesse processo. O artigo *Gênero, uma categoria de análise histórica*, publicado em 1986 no *American Historical Review* (Gender: A Useful Category

of Historical Analysis, American Historical Review 91, No. 5. December 1986), procura desconstruir a oposição considerada universal entre homem e mulher, masculino e feminino. Na direção contrária ao uso descritivo da categoria gênero, a autora sugere pensá-la como um saber sobre as diferenças sexuais e uma forma de dar sentido às relações hierárquicas de poder. Na esteira dessas reflexões, evidencia-se a emergência do feminismo da diferença, que refuta definitivamente a afirmação de que a ciência, a política, a história teriam gênero neutro. Judith Butler, filósofa norte-americana, aprofunda a reflexão sobre a natureza biológica do sexo, dos corpos e identidades, ao dissolver a dicotomia sexo-gênero (natureza-cultura) para pensar o sexo como ideal regulatório, ou seja, não como aquilo que alguém tem, mas como norma que confere inteligibilidade cultural ao corpo sexuado no interior de uma ordem heteronormativa. Ao problematizar a própria materialidade do corpo, e deixar de enxergá-lo como um objeto-sujeito no qual o gênero se imprime ou um meio passivo pelo qual ele age, ela expõe a arena de práticas regulatórias reiterativas que produzem performativamente o corpo e o sexo. Os estudos de Judith Butler fertilizam a epistemologia feminista e as críticas da cultura, e abrem caminhos para ações e elaborações outras, entre elas as Teorias Queer e os Movimentos

LGBT. No Brasil, os movimentos feministas também ampliam espaços sociais e políticos de modo geral. As publicações na área são reveladoras do crescimento da contribuição de intelectuais brasileiras e do intercâmbio acadêmico e cultural. Destacam-se algumas das mais antigas e persistentes: *Revista de Estudos Feministas*, da Universidade Federal de Santa Catarina (desde 1993); *Revista Pagu*, da Unicamp, (Campinas/SP, desde 1993); o *Caderno Espaço Feminino*, da Universidade Federal de Uberlândia (Uberlândia/MG, desde 1994); *Gênero*, da Universidade Federal Fluminense (desde 2000), e *Labrys, Estudos Feministas*, da Universidade de Brasília/DF (Brasília/DF; Montreal/Canadá; Paris/FR, desde 1994). A proliferação de grupos de estudos e diálogos transdisciplinares, de publicações na área, a consolidação de espaços para o debate - colóquios nacionais e internacionais - e organizações políticas governamentais e não-governamentais -, entre elas o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, criado em 1985, e a Secretaria de Políticas para as Mulheres do Governo Federal, criada em 2003, são resultados dessas ações que se multiplicam e que, por sua vez, alargam as perspectivas de promoção de pesquisas e políticas públicas para a transformação social na esfera do trabalho, da saúde, da cultura e cidadania. São evidências da atuação das mulheres e da sociedade organizada

em suas lutas pelos direitos trabalhistas, reprodutivos, pelos direitos à contracepção e ao aborto, no combate aos crimes de assédio sexual, estupro e às formas cotidianas mais ou menos explícitas da violência, entre elas a violência doméstica. Desde os esforços mais descritivos no sentido da visibilidade das práticas e dos movimentos das mulheres até as formas do exercício crítico da cultura, que se propõem a enfrentar a violência impressa e expressa na linguagem e nos códigos sociais, com o aporte da filosofia da diferença, essas publicações e discursos são reveladores de uma miríade de estudos importantes e apresenta a plurivocidade do pensamento feminista no Brasil e no mundo. Portanto, tornando visível a presença e a contribuição das mulheres na vida, na política, na produção e leitura do mundo social, ou buscando desconstruir os mundos construídos pela linguagem e pela cultura, os feminismos contemporâneos estão em movimento: problematizam a construção da diferença sexual, a representação e a reiteração binária dos corpos, a produção da assimetria dos sujeitos, dos poderes e das desigualdades sociais. Assim, ao evidenciarem as experiências e ao formularem a crítica quanto ao processo de diferenciação dos sexos nas diferentes formações histórico-sociais, os feminismos atuam e buscam desconstruir as identidades e representa-

ções do feminino e do masculino, mostrando que o discurso fundado no biológico ou na natureza dos sexos é um mecanismo do poder do patriarcado em operação, marcado de historicidade. As ações na sociedade e no pensamento, ou seja, os feminismos, entendidos como instrumento e efeito dos movimentos sociais e das críticas epistemológicas, procuram retirar das sombras e do silêncio a construção das desigualdades de gênero, a divisão binária, histórica e política da sociedade. Assim, procuram mostrar os dispositivos de produção e naturalização das identidades sexuadas, reconhecer as formas históricas de operação da cultura androcêntrica, para pensar e reconstruir, para além da desigualdade construída, a multiplicidade de experiências humanas em outros termos. Sugere-se o uso do termo no plural – feminismos – para se dar a ler e conhecer o conjunto diverso de experiências e acepções possíveis que remetem ao enunciado.

Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro

Referências e sugestões de leitura

ALVES, Branca Moreira & PITANGUY, Jacqueline. O que é feminismo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

BEAUVOIR, Simone. O Segundo Sexo. São Paulo: Difel, 1955.

BUTLER, Judith. Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

HOOKS, bell. *Feminist Theory. From margin to the centre.* 2nd Edition. Cambridge/MA: Southend Press Classics, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade.* Vol.1, 2, 3. 13a. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

NICHOLSON, J. Linda (Org.). *Feminismo/posmodernismo.* Buenos Aires: Feminaria Editora, 1992..

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade.* Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99. Revisão de Tomaz Tadeu da Silva a partir do original inglês (SCOTT, J. W.. *Gender and the Politics of History.* New York: Columbia University Press, 1988. PP. 28-50.)

SHIENBINGER, Londa. *O Feminismo mudou a ciência?* Tradução: Raul Fiker. Bauru/SB: EDUSC, 2001.



Feminismo Negro

A construção de um feminismo que atendesse às necessidades específicas das mulheres negras começou a se consolidar, nos EUA, a partir de reflexões e ações propostas por militantes nos anos 70. Embora desde o século XIX já ecoasse ali a pergunta “Não sou eu uma mulher?”, feita por Sojourner Truth para demonstrar as injustiças cotidianas relacionadas às questões de raça, classe e gênero que se abatiam sobre as mulheres recém-saídas da escravidão (RIBEIRO, 2015; COLLINS, 2017), foi somente nas últimas décadas do século XX que começou a ganhar corpo uma produção teórica sobre o feminismo negro.

Embora integrassem o feminismo clássico, as mulheres negras não se sentiam plenamente ouvidas, com-

preendidas e atendidas dentro do movimento, uma vez que este tomava a categoria mulher como universal e não percebia – muitas vezes de maneira deliberada – que a maior parte das conquistas efetivadas até ali, que se orientavam pela perspectiva liberal, atendiam apenas à parte branca e classe média do movimento, já que outras de suas componentes careciam ainda da efetivação de direitos básicos, o que tornava as demandas destas últimas diferentes e específicas. Sendo assim, autoras como Patricia Hill Collins, Angela Davis, bell hooks – que decidiu grafar seu nome em minúsculas como forma de diferenciação e resistência aos padrões acadêmicos –, Audre Lorde e Kimberle Crenshaw passaram a elaborar análises que tinham como base a compreensão do que é feminismo – “Em seu sentido mais amplo, o feminismo constitui tanto uma ideologia como um movimento político global confrontando o sexismo – uma relação social na qual os homens, como um grupo, têm autoridade sobre as mulheres enquanto grupo.” (COLLINS, 2017, s/n) –, mas que buscavam dar conta “da marginalização social, econômica e política das mulheres negras nos EUA.” (RIBEIRO, 2015, p.53). Assim, de acordo com Collins, utilizar o termo feminismo negro “posiciona as mulheres afroamericanas para examinar como a constelação particular de questões que afetam as mulheres negras nos Estados

Unidos faz parte de questões de emancipação das mulheres globalmente” (COLLINS, 2017, s/n).

Cabe ressaltar que, para estas autoras, constituíam importante fator de contribuição na formação do pensamento feminista negro as reflexões elaboradas por mulheres que estavam ou estiveram fora dos tradicionais centros de produção de conhecimento. Assim, considerações sobre as ações e o papel exercido por mães, professoras, líderes comunitárias, compositoras e outras agentes sociais negras, compreendidas como experiência cotidiana de luta e resitência, foram tomadas como parte fundamental e legítima, juntamente com a produção teórica acadêmica, do conjunto de ideias que formavam o feminino negro (BAIRROS, 1995; COLLINS, 2017). Ou seja, este pode ser definido como “um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu, da comunidade e da sociedade e ele envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem”. (BAIRROS, 1995, p.463)

Ainda, por meio de suas experiências cotidianas e de atuação no feminismo, as feministas negras perceberam que não era possível aplicar a resolução de suas questões específicas apenas às categorias de gênero ou classe em separado ou tomando-as

como primordiais. Era necessário pensar, também, como a ideia de raça, a despeito de sua inexistência biológica e enquanto marcador indisfarçável de distinção e discriminação, perpassava as relações estabelecidas e se combinava com gênero e classe para criar um sistema complexo de dominação, que colocava homens e mulheres, tanto brancos quanto negros, em posições sociais diferentes, mutuamente influenciáveis e hierarquicamente relativas entre si. Nas palavras de Angela Davis “Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a classe é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.” (DAVIS, 1997, p.8 apud MALTA; OLIVEIRA, 2016, p.58)

Assim, para definir esta percepção, em 1989 Kimberlé Crenshaw estabeleceu o conceito de interseccionalidade. Nesta definição: “a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças,

etnias, classes e outras.” (CRENSHAW, 2002, p.177 apud RIBEIRO, 2016, p.101). Estabelecendo que raça, classe, gênero e outras categorias se interpenetram e criam realidades sociais, o conceito de interseccionalidade ganhou centralidade não só nas análises que partem da perspectiva negra, mas em todo contexto analítico feminista.

No Brasil, embora já houvesse participação feminina, definida como contribuição negra específica, nos movimentos pela democratização e demandas populares de mulheres da década de 1970, somente nos anos 1980 surgem as primeiras manifestações negras declaradamente feministas. Isso se deu porque nesse período ainda havia uma rejeição, por parte das mulheres negras brasileiras, à identidade feminista, com a qual não se identificavam e percebiam como sendo pejorativa – coisa de gente feia, que queimava sutiã (MOREIRA, 2007, p.60).

Ainda, da mesma maneira que nos EUA, no Brasil, “o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro das visões eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibi-

lidade.” (CARNEIRO, 2003, p.118). Nas palavras de Lélia Gonzalez, reproduzidas por Sueli Carneiro, o feminismo brasileiro impunha “duas dificuldades para as mulheres negras: de um lado, o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, ao omitir a centralidade da questão de raça nas hierarquias de gênero presentes na sociedade, e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem as mediações que os processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não-brancos, constitui-se em mais um eixo articulador do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento. Por outro lado, também revela um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral – que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo.” (CARNEIRO, 2003, p.120). Desta maneira, questões impostas pela submissão da mulher negra ao mito da democracia racial, pelo ideal de branqueamento da sociedade, pela estigmatização de seus corpos e pela frequente violência à qual estão expostas, mas que resultavam em um movimento constante de resistência e luta, não eram percebidas como relevantes para as feministas da época. Esta situação fazia com que o movi-

mento de mulheres negras não se sentisse atendido em seus anseios dentro do feminismo.

É interessante notar que, mesmo dentro do movimento negro as mulheres encontravam resistência em terem suas demandas específicas reconhecidas. “O Movimento Negro Unificado (MNU), uma das principais organizações daquele período [1970-1980], não entendia que as bandeiras delas deveriam ser defendidas pelo coletivo. Em função disto, as questões referentes à vida da mulher negra eram preteridas por questões gerais. Dito de outra forma, o antirracismo não garantia a ausência de machismo no interior das organizações, e as pautas das mulheres negras permaneciam invisibilizadas em nome de uma luta que via mulheres e homens negros de forma homogênea.” (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p.58).

Nesse contexto, as organizações feministas negras surgem, a partir de 1985, quando do III Encontro Feminista Latino-americano, com a perspectiva de construir uma identidade feminina negra, “voltada para: [...] Afirmação das mulheres negras como pessoa, como facção política, como sujeito político, era uma afirmação do valor da identidade das mulheres negras como um grupo coeso [...]” (MOREIRA, 2007, p.59-61). Nesta perspectiva, o movimento feminista negro trabalhou para que fosse reconhecido tanto dentro do movimento

feminista, enfrentando “as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil”, como no movimento negro, exigindo “que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros.” (CARNEIRO, 2003, p.120). Para Sueli Carneiro, “tal processo vem resultando, desde meados da década de 1980, na criação de diversas organizações de mulheres negras que hoje se espalham em nível nacional; de fóruns específicos de discussões programáticas e instâncias nacionais organizativas das mulheres negras no país a partir dos quais os temas fundamentais da agenda feminista são perscrutados pelas mulheres negras à luz do efeito do racismo e da discriminação racial. (CARNEIRO, 2003, p.120).

Para finalizar, resta dizer que, atualmente, diversos grupos que levam avante a bandeira do feminismo negro têm encontrado na internet um importante espaço para o exercício de sua militância. (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p.58). É o caso de grupos como Geledés – Instituto da Mulher Negra, fundado em 1988, e do projeto Blogueiras Negras, criado em 2012. Em um alinhamento com a ideia de valorizar e incorporar a experiência cotidiana de luta e resistência das di-

versas mulheres negras na formação do pensamento feminista, proposta pelas primeiras teóricas estadunidenses, este último grupo se apresenta da seguinte maneira: “Somos mulheres negras e afrodescendentes. Blogueiras com histórias de vida e campos de interesses diversos; reunidas em torno das questões da negritude, do feminismo, e da produção de conteúdo. Viemos contar nossas histórias, exercício que nos é continuamente negado numa sociedade estruturalmente discriminatória e desigual.” (ANDRADE, s/d). Cumpre-se, desta maneira, o proposto na gênese do feminismo negro, a continuidade das “lutas contra o sexismo e o racismo enfrentados pelas mulheres negras, que também são parte dos esforços da comunidade negra para alcançar a igualdade e liberdade” (COLLINS, 2017, s/n).

Maria Cecília de Oliveira Adão

Referências

- ANDRADE, Inallete Pinheiro de. Quem somos. Blogueiras Negras. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/quem-somos/>>. Acesso em 23 abr 2018.
- BAIRROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. Estudos Feministas, ano 3, 1995.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estud. av., São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>>. Acesso em 20 abr 2018.
- COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Cad. Pagu, Campinas, n. 51, e175118, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>>. Acesso em 28 fev 2018.
- MALTA, Renata Barreto; OLIVEIRA, Laila Thaíse Batista de. Enegrecendo as redes: o ativismo de mulheres negras no espaço virtual. Gênero. Niterói, v.16, n.2, p. 55 – 69, 1.sem. 2016.
- MOREIRA, Núbia Regina. O Feminismo Negro Brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- RIBEIRO, Djamila. Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política. Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo, 2015.
- RIBEIRO, Djamila. Feminismo Negro para um Novo Marco Civilizatório. SUR. São Paulo, v.13 n.24, p.99-104, dez 2016.
- BAIRROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. Estudos Feministas, ano 3, 1995.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estud. av., São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>>. Acesso em 20 abr 2018.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Soc. estado., Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>>. Acesso em 23 abr 2018.
- COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Cad. Pagu, Campinas, n. 51, e175118, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>>. Acesso em 28 fev 2018.
- DAVIS, Angela. Mulheres, Raça e Classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

Sugestões de leitura



Feminismo Pos/decolonial

En los inicios del feminismo la reflexión sobre la emancipación de la mujer se hacía en función del binarismo hombre/mujer, contrarrestándola con la condición masculina. Las diferencias entre mujeres eran subsumidas a la ilusión de una opresión en común. Ahora las diferencias entre mujeres son el nuevo eje articulador del feminismo. De este modo, desde la posición de las mujeres negras — quienes “ostentan” el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista “sin ‘otro’ institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir” (hooks, 2004: 49) —, la posición de los varones afrodescendientes quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto ambos pueden actuar como oprimidos y opresores: “Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra (...). El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (hooks, 2004: 49).

Este cambio de eje se inscribe en el pensamiento próximo al “femi-

nismo poscolonial” en la discusión sobre los rasgos que asumió el feminismo como “feminismo blanco occidental y heterosexista” y la preocupación sobre las diferencias históricas y culturales podían afectar la teoría y la práctica política del feminismo. Para Teresa de Lauretis, el sujeto del nuevo feminismo (el feminismo de la época postcolonial, como lo denomina), respecto al feminismo de las etapas anteriores y a su sujeto (definido por la oposición de la mujer al hombre sobre la base del género, constituido únicamente por la opresión, represión o negación de la diferencia sexual) no es ya un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable, ni un sujeto únicamente dividido en posiciones de masculinidad y feminidad. Es, al contrario, un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de diversos ejes de diferencia y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser y, a menudo lo son, recíprocamente contradictorios.

El Feminismo postcolonial habla de feminismo del “Tercer Mundo” y englobaría tanto a las mujeres oprimidas por la raza/género/sexo en el “Primer Mundo” como a las mujeres de los países descolonizados o neocolonizados. Estas tensiones se retrotraen en la década de los setenta, en la que el feminismo negro y/o lesbiano se despegaron del feminismo existente, criticado de racista y etnocentrista: esta

crisis puede señalarse como el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo “postcolonial”. Además, cabe mencionar que muchas de las integrantes de los movimientos de mujeres, blancas y de color, estuvieron vinculadas al movimiento por los derechos civiles en los EE.UU y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del “Tercer Mundo”. El “Tercer Feminismo” o “Feminismo del Sur”, se entiende como parte de una propuesta anti-imperialista que sobrevuela la dicotomía geopolítica imperialista Norte/Sur cuestionando las bases orientalistas de lo que llamo una “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2016: 81). Este discurso salvacionista “es propio del feminismo occidentalizante que se asocia a la ideología imperialista tal como Edward Said lo define en *Orientalismo*” (2014: 84). La pensadora feminista india Chandra Talpade Mohanty en su trabajo “Bajo los Ojos de Occidente”, concibe los discursos académicos como centros de producción de conocimiento de colonización discursiva. La producción de la “Mujer del tercer mundo” como sujeto monolítico singular (Mohanty 2008: 112) es un discurso homogeneizador occidental que ignora las particularidades socio-históricas y culturales de mujeres concretas.

El feminismo liberal burgués y occidental hegemónico es puesto en tela de juicio por el extrañamiento de

muchas mujeres con un movimiento feminista cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado, las feministas — que desconocían la opresión de raza y clase — pospusieron y desecharon estas otras ausencias sintomáticas de la agenda feminista: el racismo, lesbofobia, la colonización. En torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas —que desconocían la opresión de raza y clase— pospusieron y desecharon estas otras opresiones y, de este modo, impidieron ver sujetos racializados sexualizados y colonizados y la ubicación de estos sujetos en diferentes discursos racializados. En efecto, encontraron que la categoría de patriarcado era una forma de dominación masculina universal, ahistórica, esencialista e indiferencia a respecto de la clase o la raza y fue este el motivo de su cuestionamiento. Múltiples movimientos feministas en EE.UU construyeron su crítica desde la posición étnica, cuando advirtieron que eran silenciadas por las feministas blancas, aunque fueron también criticadas de sectarias. Por un lado, el Por un lado, el Movimiento de mujeres feministas negras — bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, entre otras, de quienes se rescata la antología *Todas las mujeres son blancas*, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras

somos valientes (Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, 1982) —, denuncia el racismo del feminismo blanco y la ausencia de tratamiento de la clase y la raza. “El verdadero enfoque del cambio revolucionario no está nunca meramente en las situaciones opresivas de las que buscamos escapar, sino en ese pedazo del opresor que llevamos plantado profundamente en cada uno de nosotros”, advierte Audre Lorde en los años de 1980.

En el trabajo colectivo “Otras inapropiables” (2004), es su artículo “Mujeres negras. Dar forma a la teoría” (2004). También, como Gloria Anzaldúa, escribe desde su propia experiencia de sentir la actitud condescendiente de las mujeres blancas feministas como “una forma de recordarnos que el movimiento era ‘suyo’ que podríamos participar porque ellas lo permitían, incluso nos alentaban a hacerlo. No nos veían como iguales [...]” (p. 45).

Para hooks reverenciarse en el patriarcado y no en el racismo les habilita a las feministas blancas que sigan actuando como explotadoras y opresoras.” (Asunción portolés, p.7). Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación y opresión que determinan la agencia femenina.

Los escritos de “mujeres de color” mestizas como las escritoras chicanas, puertorriqueñas y latinas conforman otro movimiento fundamen-

tal, lo feminismo de las fronteras. En el emblemático *Borderlands/La Frontera. The new mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa o *Este puente mi espalda* de Cherry Moraga y Gloria Anzaldúa (1981) o *Haciendo caras/Making Faces, Making Soul: Creative and Critical Perspectives* (1990), Gloria Anzaldúa propone asumir el mestizaje: la conciencia mestiza surge de hacer habitable la propia posición de frontera (geográfica: el borde de México, política, sexual...) de su identidad de chicana lesbiana de color. Anzaldúa ha contribuido con la definición de feminismo y en el área cultural de la teoría chicana y queer.

Una contribución muy especial fue la introducción del término *mestizaje*, que interpreta como un estado de estar “más allá” (“entre-ó”). En sus trabajos teóricos, Anzaldúa hace un llamado a una nueva mestiza (“new mestiza”), que ella describe como un sujeto consciente de sus conflictos de identidad, atrapada en encrucijadas, debiendo aprender y tolerar la “ambigüedad”. Utiliza el término el nuevo ángulo de visión (“new angles of vision”) con el fin de retar el pensamiento binario occidental. Inspirada en José Vasconcelos, el filósofo mexicano, quien llamó como “raza cósmica”, “una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color — la primera raza síntesis del globo”, dice Anzaldúa, “opuesta a la teoría de la pureza de la raza aria, y la

política racial de la pureza que practica la América blanca, su teoría es inclusiva. [...]. Desde esta ‘crosspolinization’, una conciencia ‘allien’ se presentifica en el hacer una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer. Esta es una conciencia de los bordes” (p. 99; mi traducción).

Por su vez, el Feminismo Paritario Indígena Andino “El concepto de género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes.” (Rosalía Paiva, *Feminismo paritario indígena andino*, 2007). Mientras la Unidad es el principio de abstracción la cultura occidental, la Paridad lo es para la cosmovisión indígena (Lajo, 2005). Esta cosmovisión está compuesta por entidades complementarias pero a la vez opuestas: masculino, femenino se complementan a la vez que se oponen, no se busca asegurar la superioridad masculina como en la cultura occidental.

Para Paiva el colonialismo occidental impuso en sus naciones por la fuerza una serie de costumbres y códigos que se practican como si fueran propias en desmedro de la mujer indígena, desde el silenciamiento en las asambleas comunales. Como señala Barrig (s/f) “En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español — idioma que no conocen ni dominan las mujeres — para dis-

cutir los temas “importantes” y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino, en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un “cargo público”. Como en los privilegios de la alimentación: “el hombre come más no porque trabaje más sino porque es hombre”; las campañas de esterilización forzada que fue objeto de denuncias en Peru, Guatemala, Bolivia (Sanjinés y su film) hasta la misoginia, especialmente hacia las mujeres indígenas en ciudad Juárez, Guatemala o Canadá.

Algunos análisis que abordan la temática de género (Silverblatt, Rivera, Rostworowski, entre otras) sugieren que en las formaciones sociales pre-hispánicas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos y que son estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, aquello que determinarían la noción de complementariedad de la pareja. Estos estudios coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sis-

temas políticos en los Andes. El dualismo sería un concepto ordenador de la cosmovisión indígena: cada divinidad masculina poseía su doble, de caracteres y atributos opuestos que sin embargo, se complementan. Las relaciones de género tradicionales de los pueblos indígenas fueron en gran medida desestructuradas sobre todo en aquellos espacios de concentración poblacional y comercio como los espacios urbanos. En este sentido, “occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos” (Rivera; 1996:3).

En lo feminismo decolonial/descolonial, María Lugones ha enriquecido al concepto de “colonialidad del poder” en su texto “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial” (2008) propone la categoría “sistema moderno-colonial de género”. Afirmar que la categoría “género” es tan central e indispensable como la categoría “raza” para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber. No obstante, cuestiona el status totalizador de la raza, en que la limitación parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia. Un punto neurálgico en el debate acerca de la pre-existencia del género en el mundo colonial reúne a ambas figuras: Lugones y Segato. Para dar cuenta de su inexistencia, Lugones cita a la feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi para preguntarse si el pa-

triarcado es una categoría transcultural válida, y así concluir que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental”. El patriarcado no está concebido como el opuesto a matriarcado, sino para resaltar que no había un sistema de género institucionalizado. [...] Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón [...]. Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de “dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo” [...] Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando.

Esta discusión es pasible de leer en el texto escrito por Rita Segato quien se ubica en una segunda posición, en el otro extremo, de la posición de María Lugones y Oyeronke Oyewumi respecto de la inexistencia de género. Para Segato las evidencias etnográficas del mundo per-intrusión indican que no existían sociedades igualitarias, que las nomenclaturas de género ya estaban

disponibles desde la historia humana. La incidencia del pensamiento de la colonialidad de poder/género es receptora por los estudios de la disidencia sexual. En su “Manifiesto en cuatro actos”, el filósofo y performer peruano Giuseppe Campuzano abrió su texto con una cita a Quijano acerca del evolucionismo y dualismo, conceptos nodales para el eurocentrismo y la colonialidad del poder impugnados en la propuesta de una historia a contrapelo del Perú que se encuentra en el Museo Travesti. Giuseppe Campuzano creó el Museo Travesti del Perú como un proyecto conceptual, obra visual, portátil y libro, “Donde se puede concentrar el universo entero a partir de unas cuantas imágenes y de ciertos fragmentos, restos, que siempre estuvieron presentes pero que nadie pudo detenerse — hacía falta el milagro para que esto sucediera — y contemplarlo en toda la fascinación que su oscuridad luminosa produce.” (2007:1) En él explora la huella del travestismo en el contexto del Perú. Se trata de un proyecto que “empieza por impugnar saberes para lograr dislocar poderes” articulando una memoria del travestismo desde el período prehispánico hasta la actualidad, trasladando “al travesti de los márgenes al centro para replantear la historia del Perú desde el travestismo no como nuevo centro sino para mostrar la relatividad de la historia oficial” (Campuzano, 2009: 80). Campuzano

enuncia al travesti en “su inasible alteridad”: “cuerpos indígenas cual no-lugar ignorado, cuerpos colonizados por el discurso que los rechaza, cuerpos contemporáneos cuando un legado irrumpe” (Campuzano, 2007: 9). En distintas texturas, analiza distintas figuras como los enchaquirados, *wansa* (eunuco), *q’imsa*, *ipa* (“que viste vive habla y trabaja como mujer”), para demostrar cómo las configuraciones de género en la cultura prehispánica, no se limitan a las designaciones. Este binarismo ha sido impuesto por la cosmovisión de los colonizadores católicos.

En la perspectiva de los estudios del feminismo pós/decolonial, los estudios del feminismo islámico cuentan con importantes contribuciones de distintas autoras. En su artículo “Anhelos Feministas y Condiciones postcoloniales”, Lila Abu-Lughod pone su atención sobre el papel de mujeres musulmanas que está cambiando en este nuevo siglo o el mundo postcolonial. Ese cambio es llamativo porque en esos tiempos postcoloniales, “Las mujeres se han convertido en símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación” (2002: 14). Como explica, desde el feminismo Saba Mahmood: “Fue la imagen del cuerpo de una mujer afgana cubierto por una burka, y no la destrucción provocada por 20 años de guerra subsidiada por los EE.UU, lo que sirvió de marco para la movilización de la organización Fe-

minist Majority contra el régimen talibán. Esto es evidente en los relatos de mujeres afganas que cuentan que sus vidas no mejoraron desde el derrumbe del gobierno talibán y cómo sus vidas se tornaron más inseguras por la inestabilidad sociopolítica creciente.” (p. 10).

La importancia que ha adquirido el velo como signo de la dominación es insoslayable en la propaganda mediática y en las discusiones sobre los derechos de las mujeres musulmanas que viven en el Primer Mundo, como si fueran víctimas del sistema patriarcal de sociedades no occidentales en sociedades occidentales. La obsesión europea por desvelar a las mujeres, es decir por quitarles (a ellas) el velo, lo inscribe, a mi entender, como signo de autenticidad cultural. Hay una inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, en términos “salvacionistas” vía el camino del modelo occidental. Y por el otro, el discurso del “regreso a la autenticidad cultural” ante la amenaza que imponía para las mujeres lo que un pensador iraní radicalizado denominaba como “intoxicación occidental”. De modo que, “el velo en sí mismo no debe ser confundido con, o hecho para, una suerte de agencia” (Abu-Lughod, 2002: 4; mi traducción). Lo que me parece importante destacar es lo que Jean Collier señala respecto

de la utilidad de los discursos sobre las mujeres cubiertas con velos y encerradas en harenes entre cuatro paredes, también desempeñó un papel en la comprensión de las libertades de las mujeres occidentales, entre unas “oprimidas” y otras “libres”.

Saba Mahmood, como Anzaldúa, centran su análisis en una diferencia poco tratada la diferencia religiosa; en este caso la tradición religiosa patriarcal del islam. No obstante, como señala Abu-Lughod al hacer una breve comparación entre mujeres musulmanas de tres países (Irán, Turquía, y Egipto), cuando se habla de “mujeres musulmanas” no podemos generalizarlas porque cada país tiene su cultura e historia que afecta las decisiones de sus poblaciones. Además, Abu-Lughod dirige su atención a la modernización, a los lazos que la modernidad tendió con las mujeres, y a la cuestión tantas veces discutidas: si se puede ser moderno sin ser occidental. Esta característica contrasta con el movimiento de mujeres iraní cuyo objetivo es reinterpretar los textos sagrados con la finalidad de construir relaciones equitativas entre hombres y mujeres.

Karina Bidaseca

Referencias y sugerencias de lectura

ANZALDÚA, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books, 1990.

_____. Gloria Borderlands/La Frontera. The New Mestiza, Aunt Lute Book, San Francisco, 1999.

_____. Gloria “Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, en ANZALDÚA, Gloria Borderlands/La Frontera. The New Mestiza, Aunt Lute Book, San Francisco, 1999.

ARNOLD, Denise (comp.) Más Allá del silencio: las fronteras de género en los Andes, Ed. CIASE/ILCA; La Paz, Bolivia, 1997.

BARLAS, Asma, Believing Women in Islam, Austin, The University of Texas Press, 2002.

BIDASECA, KARINA (2018) La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial Buenos Aires: Prometeo.

_____. (2016) ¿Dónde está Ana Mendieta? Lo bello y lo efímero como estéticas descoloniales. En BIDASECA, Karina (coord.) Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente: Buenos Aires: CLACSO/IDAES-UNSAM. 2016

_____. (2015). Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos) coloniales del feminicidio. Mallorca, España: Universitat des Illes Balears.

_____. Perturbando el texto colonial. Los Estudios (pos) coloniales en América Latina. Buenos Aires: SB. 2010.

CAMPUZANO, Giuseppe “El Perú travesti: indias, moras, negras, chinas, españolas, católicas, drogadas, teatrales, paganas, circulando desde las carabelas a los self-services y de un sexo a otro”. (2007: 50)

ESKALERA KARAKOLA “Prólogo”, en hooks, Bell, Avtar, Brah, Sandoval, Chela, Anzaldúa, Gloria... Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

HOOKS, Bell, Yearning. Race, gender and cultural politics, Boston, South End, 1990.

_____. AVTAR, Brah; SANDOVAL; Chela, ANZALDÚA, Gloria... Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

LORDE, Audre (1988) “La casa del amo no se derrumba con las herramientas del amo”. E Cherre Moraga Ch. y Castillo A. (eds.) Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, San Francisco: Ism press.

MAHMOOD, Saba, “Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”, en Revista Etnográfica, Vol. X (1), 2006.

MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial”. En Liliana Suarez Navas y Aida Hernández (eds). Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. Madrid: Cátedra. 2008.

PAIVA, Rosalía “Feminismo paritario indígena andino”, Artículos Gloobal, 2007.

PORTOLÉS, Asunción Oliva, “Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”, en Cuadernos N° 6, abril 2004. Disponible en <http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc>

CUSICANQUI, Silvia Rivera. “La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia” en Revista Aportes Andinos N° 11; Bolivia, 2004.

SEGATO, Rita. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en BIDASECA, Karina (co-comp.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina, Buenos Aires, Ed. Godot, 2011.

_____. “La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En: BIDASECA, Karina (Co-ord.) Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente. Buenos Aires: CLACSO. 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty “¿Puede el subalterno hablar?” En Revista Orbes Tertius, Año 6 N° 6. 1985



Filosofia da diferença

Filosofia da diferença denomina uma corrente filosófica do século XX ligada a posições teóricas feministas. De início, difunde-se sobretudo na Europa e nos EUA, neste último caso com os movimentos ligados ao Black Feminism e a Radicalesbians, que criticam as normas heterossexuais e ins-

titucionalizadas e apontam o sexismo étnico do sistema patriarcal. Kate Millet, Shulamith Firestone, Anne Koedt e Adrienne Rich, entre outras feministas do final dos anos 60 e também dos anos 70, distinguem sexualidade e reprodução, e, abrem espaço para os movimentos que se sucedem e que darão ao lesbianismo o status de teoria respeitável.

Na França, o grupo *Psy-et-Po* (Psicanálise e Política), guiado por Antoinette Fouque, aborda a expressão política das teorias psicanalíticas, aproximando-se das propostas sociais do MLF (*Mouvement de Libération des Femmes*). Outro grupo, no qual se incluem Christine Delphy, Anne Tristan, Annie de Pisan e Monique Plaza, se apresenta em 1974 em *Les Temps Modernes*, e, tomando como referência o pensamento de Simone de Beauvoir, funda a revista *Questions féministes*, com a intenção de inscrever o *feminismo* numa perspectiva materialista e abolir o sistema de dominação patriarcal. *Beauvoir* atua como diretora de publicação, contribuindo para a proposta de uma teoria sobre a opressão das mulheres. Ligam-se a elas feministas historiadoras, como Arlette Farge e Elisabeth Badinter, filósofas, como Michèle Le Doeuff e Sarah Kofmann, e, sobretudo, expoentes do feminismo francês dos anos 70, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Julia Kristeva e Monique Wittig, provenientes do

grupo *Psy-et-Po*, com interesses pelos problemas de linguagem e os escritos de Lacan e de Derrida.

Em *Speculum*, Irigaray expõe a teoria da diferença sexual, criticando as abordagens de Freud e Lacan, bem como a tradição filosófica, de Platão a Hegel. Contra as teses essencialistas, propõe nova concepção do feminino pela diferença sexual e condena as depreciações da sexualidade feminina pela psicanálise (RESTAINO, 2002, p. 49). Com Irigaray, as feministas ditas da diferença tomaram consciência de que “o mundo como representação” não era mais que uma projeção do sujeito masculino, e a subjetividade formada apenas com base no reflexo (SENDÓN de LÉON, 2002, p. 16). Como ser sujeito tomando apenas o *outro* e um mundo de representação masculina como referência? A alusão ao *speculum* (contraposto de espelho) é, em Irigaray, um ataque sutil a Lacan, que, em *Estádio do Espelho*, indicara como decisiva a experiência especular, na qual o menino ou a menina se veem refletidos no espelho e constroem o sentido de suas identidades como indivíduos separados da mãe e dos outros. O espelho que envia somente imagens precede da anuência do pai e de suas leis, feitas de palavras e linguagem que sancionam o papel masculino como superior e o feminino como inferior. A ordem imposta pela *lei do pai*, na terminologia lacaniana, é chamada

de ordem simbólica, e os símbolos são as palavras, os discursos, a linguagem, que se distinguem das imagens e dos sinais. Estes pertencem à fase pré-edípica, que Kristeva privilegiará como a ordem semiótica da mãe, em oposição à fase da ordem simbólica do pai (RE-STAINO, 2002, p. 50).

Em *Speculum*, o tema central é o conceito de falogocentrismo, que explora a ambivalência do título do livro, pois este designa o espelho como instrumento de construção da identidade, tal como descreve Lacan, e o espelho como objeto de uso ginecológico, como instrumento que permite ao médico a visão da cavidade genital feminina. Tratando do falogocentrismo, Irigaray ressalta a centralidade do logos, da racionalidade discursiva, na tradição ocidental, em paralelo com Derrida, que discorre sobre a realidade marcada e criada pelo falocentrismo originário da civilização. Em análise da desconstrução da história da filosofia e da psicologia, Irigaray mostra como a diferença de gênero foi neutralizada e se interpretou a especificidade feminina como uma imagem reflexa e espelhada na única figura de identidade concebida, a do mundo masculino. Se o *speculum* é instrumento ótico concavo para examinar a cavidade do corpo humano, o espelho é a superfície plana que se abre ao público para restituir a imagem humana. Nessa ideologia e no imaginário da ordem simbólica, ou

seja, na linguagem da lei do pai como espelho, mantém-se a mulher em condição de inferioridade irremediável, não sendo ela vista pelo homem tal qual é, mas como um buraco, uma falta, uma ausência, o contrário de si. O falo é aquilo que é pleno, a atividade, enquanto a vagina é a passividade, o nada. O discurso masculino é falocêntrico e em tal ordem simbólica o homem se coloca no centro de tudo, enquanto possuidor do falo e do próprio discurso (IRIGARAY, 2009, p.17-19).

Irigaray critica as teses sobre a sexualidade feminina como um código de comportamento e não uma descrição dos fatos, com “fantasmas” que fazem a lei e transformam o imaginário em ordem social. Estabelece-se aí a relação do feminino com o pensamento da diferença e do masculino com o pensamento da identidade. A lógica para pensar o feminino deveria transcender a do masculino, dito neutro ou universal e abstrato. (IRIGARAY, 2009, p. 18-19). Retomando o mito da caverna de Platão, considera que a tradição filosófica aceita a caverna como equivalente ao útero materno, o *speculum* - enquanto o lugar da ausência, da ignorância e da passividade - que se contrapõe ao espelho externo - o bem e o sol (IRIGARAY, 2010, p. 272). Em ensaios posteriores, Irigaray entende que a função da crítica feminista seria a de desconstruir (em termos derridianos) a linguagem de todas

as disciplinas humanas, demonstrando os seus aspectos fundamentalmente falocêntricos e construindo uma outra linguagem, com valores distintos, não falsamente neutros mas especificamente femininos (IRIGARAY, 2009, p. 97).

Hélène Cixous, em especial em *O riso de Medusa*, propõe exemplos de escritura feminina plenos de diferença sexual, para indagar sobre o lugar da mulher na tradição discursiva ocidental e concluir que “sempre vivemos sob o Império do Próprio”. A história “está dominada pelos mesmos senhores e eles a marcam com as insignias de sua economia apropriadora”, só havendo deslocamento para que ela “possa sempre se repetir” (CIXOUS, 2001, p. 35).

A lógica não neutra, mas falocêntrica, do discurso ocidental é de tipo binário, o que legitima o papel subordinado da mulher e deve ser refutado por meio de uma escritura feminina (*écriture féminine*) que ignore a lógica masculina. Trata-se de algo que não pode ser teorizado ou codificado, porque isso implica o léxico e a lógica da tradição falocêntrica, mas que tão somente se pode praticar, improvisar, sem temor reverencial: uma escritura de mulheres para outras mulheres, que cria estruturas sintáticas e linguísticas novas. Assim as mulheres podem realizar por si mesmas uma parte de sua liberação: “Escrever: roçar o mistério, delicadamente, com a ponta das pala-

vas, procurando não abafar a fim de des-mentir” (CIXOUS, 2001, p. 159).

De Monique Wittig, militante do feminismo de orientação lésbica dos anos 60, o escrito mais conhecido é *Não se nasce mulher*, inspirado na famosa frase de *O Segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Trata-se de um refinado trabalho sobre a temática lésbica em relação ao feminismo, que é referência para a leitura e compreensão de tendências dos últimos anos. Wittig toma alguns aspectos teóricos de Beauvoir e de Virginia Woolf sob uma ótima materialista, analisa a classe de mulheres, homens e lésbicas, estas últimas assumidas como condição específica no sentido de recusa do que possa ser tomado ou imposto como natural, e afirma que a heterossexualidade obrigatória limita a liberdade dos indivíduos. Suas críticas alcançam a constituição da subjetividade e da identidade, jamais dadas por natureza, mas por meio de escolhas livres (WITTIG, 1979).

Na Itália, o feminismo nasce como consequência dos vários movimentos políticos de esquerda dos anos 70 e afirma-se não só como prática dos grupos que vão se conscientizando das reivindicações das mulheres, mas pela elaboração teórica do que subjaz às lutas sociais e políticas. O manifesto *Rivolta Femminile*, que conta com a presença de Carla Lonzi, prenuncia a questão da diferença, em busca do direito à subjetividade e à autonomia,

fora dos parâmetros de uma “unilateral escravidão” (LONZI, 2010, p. 118). O grupo inicialmente situado em Milão e designado Libreria delle Donne pública, em 1987, um profundo estudo dos primeiros vinte anos do movimento feminista italiano. Já em Verona, a liga remanescente se denomina Diotima, com a presença de Luisa Muraro e Adriana Cavarero, toma como temática central a diferença sexual e a construção de uma alternativa feminista em relação à linguagem sexuada da tradição masculina.

Cavarero problematiza se o alvo da teoria feminista não seria atacar a ordem falocêntrica em seus próprios fundamentos lógicos, baseados numa linguagem que produz normas e hierarquias (CAVARERO, 2012, p. 114).

Ainda no grupo de Milão, com destaque para Luisa Muraro, desenvolve-se profunda crítica ao sistema patriarcal, denunciando a opressão histórica da mulher. Na obra coletiva *Non credere di avere dei diritti*, de 1987, a ideia-chave é que as mulheres não devem apoiar as reivindicações igualitárias propostas pelos homens e muito menos se submeterem a determinações tidas como universais. Para Muraro, as mulheres devem erguer suas diferenças e exaltar seus valores positivos por meio da prática da confiança, ou seja, que a mulher mais fraca possa confiar na mais forte em seu itinerário de liberação e afirmação da

diferença sexual: “Tavez fosse mesmo o caso de se refletir suficientemente” sobre a escolha de “separar-se da sociedade feita por homens” (MURARO, 2002, p. 93).

Cavarero ocupa-se inicialmente dos problemas da linguagem filosófica e científica. No ensaio *Per una teoria della differenza sessuale*, de 1987, ela evidencia o caráter sexuada e masculino desse registro de linguagem, bem como o fundo excludente da mulher que há no monismo da lógica tradicional, propondo que as mulheres trabalhem para construir uma linguagem afeita a uma lógica dual e não monística, que evidencie a diferença sexual e a expressão autônoma. Em escritos posteriores, tais como *Nonostante Platone* (1990), *Corpo in figure* (1995), e *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997), aprofunda o confronto com teses da tradição filosófica e literária do Ocidente, aproximando-se, nos últimos anos, de teorias mais recentes na linha do feminismo de Braidotti, De Lauretis, Butler, Battersby.

Contudo, o pensamento acerca da diferença sexual sempre sustenta seus escritos, com o questionamento acerca da subjetividade feminina (CAVARERO, 2009, p. 15). Mesmo que a mulher não tenha tido outrora uma linguagem sua e deva utilizar a linguagem de outro, não podendo se representar a si mesma por meio de atos de fala, é preciso rever a simbologia figu-

rativa da tradição, para daí extrair o relevo da diferença.

Magda Guadalupe dos Santos

Referências

BRENNAN, Teresa (Org.). Para além do falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero, v. 4).

CAVARERO, Adriana. Il pensiero femminista. Un approccio teoretico. In: _____, Adriana; _____, Adriana. Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica. Verona: Ombre Corte, 2009.

_____, Adriana; RESTAINO, Franco. Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche. Milano: Mondadori, 2002.

CIXOUS, Hélène. La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura. Traducción de Ana María Moix y Myriam Díaz-Diocaretz. Barcelona: Anthropos, 2001.

FEMENÍAS, María Luisa. Los caminos de la “diferencia”. “Presentación. In: SCIORTINO, Silvana; y GUERRA, Luciana (comps.) Volver a los setenta. El feminismo italiano de la diferencia. La Plata: EDULP, 2013, p. 15-38.

HENRIQUES, Fernanda. Concepções filosóficas e representações do feminino. Comunicação apresentada no Colóquio internacional Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI. Braga, Portugal, 17-19 de Novembro de 2005. <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filogenero/confilorepresentacoes.pdf> Acesso em 30/07. 2013.

IRIGARAY, Luce (1974). Speculum. Dell’altro in quanto donna. Traduzione e cura di Luisa Muraro. 4.ed. Milano: Feltrinelli, 2010.

_____, Luce (1977). Ese sexo que no es uno. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2009.

LACAN, J. (1949) “O estádio do espelho como formador da função do Eu”. In Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 97.

LONZI, Carla (1974). Sputiamo su Hegel e altri scritti. Milano: et al Edizioni, 2010.

SENDÓN de LEÓN, Victoria. Marcar las diferencias. Discursos feministas ante un nuevo siglo. Barcelona: Icaria, 2002.

MAMBRINI, Luisella. Lacan e il femminismo contemporaneo. Roma: Quodlibet, 2010.

MURARO, Luisa. Al mecato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio. Milano: Mondadori, 2009.

PERROT, Michelle. Questions Féministes (1977-1980). Mars 2012. (“HORS COLLECTION”)

RESTAINO, Franco. Il pensiero femminista. Una storia possibile. In: _____, Adriana; RESTAINO, Franco. Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche. Milano: Mondadori, 2002.

SENDÓN de LEÓN, Victoria. Marcar las diferencias. Discursos feministas ante un nuevo siglo. Barcelona: Icaria, 2002.

WITTIG, Monique. One is Not Born a Woman. Text of a speech given at the City University of New York Graduate Center, September 1979. Feminist Issues, v. 1 n. 2, p.47-54 (Winter 1981). <http://www.oocities.org/sai-dyoungman/wittig01.htm>. Accessed: 30/07/2013.



Filosofia Feminista

Filosofia feminista é uma formulação pontual relativamente recente. Pode-se diferenciar a Filosofia contemporânea propriamente feminista do que se chama habitualmente de feminismo filosófico cuja qualidade crítica já apontava para o desenvolvimento da filosofia feminista tal como a conhecemos hoje. Aspectos da obra de pensadoras como Olympe de Gouges (1748-1793) cuja *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791) fora resposta ao machismo inerente à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) permitem compreender o caráter filosófico de seu discurso. O texto no qual sobressai o aspecto jurídico

levava em conta bases antropológicas, éticas e políticas do estado social da dominação masculina. A reflexão sobre as contradições do patriarcado surgia da percepção aguda das primeiras pensadoras feministas que ainda não se declaravam com o termo feminismo como uma crítica. A crítica dessas pensadoras dirigia-se à estrutura patriarcal da cultura, da sociedade e da política, em cujos termos mulheres eram tratadas como seres inferiores, dominados, subservientes e subalternos. Podemos também diferenciar a filosofia feminista da história da filosofia que se ocupa com o tema “mulheres” ou “feminino”. A filosofia feminista não estuda as mulheres como um mero tema a ser compreendido. Ela não pretende recuperar traços perdidos que mostrariam o valor das mulheres no passado do pensamento. Antes, a filosofia feminista se ocupa em entender o modo como foi construída a definição de “mulher”. Uma leitura feminista da filosofia implica a crítica da filosofia tradicional em seu modo de ser essencialista. Um dos temas de interesse da filosofia feminista relativamente à história implica a definição da natureza feminina muito comum entre os filósofos clássicos. Neste âmbito raramente aparece algo que tenha sido escrito por homens acerca de mulheres que não tenha sido desabonatório (exceção é o livro *A Sujeição das Mulheres* de John Stuart Mill publicado em 1869). Toda a história da

filosofia em relação às mulheres é ideologia patriarcal altamente misógina. De Platão e Aristóteles a Nietzsche, os homens que fizeram a filosofia ou negligenciaram a questão das mulheres ou contribuíram para piorar a situação que elas ocupavam no cenário social em geral e também no campo filosófico. Hoje quando se coloca a pergunta “por que não há mulheres na história da filosofia?” (embora sempre se mencione algumas como Aspásia e Cristine de Pisan) a resposta inevitável implica as condições de produção da própria filosofia enquanto área sempre comandada por homens segundo um programa de divisão do trabalho em que o pensamento qualificado como filosofia não deveria ser acessível às mulheres. Assim como as mulheres ficaram afastadas das artes, da literatura, da ciência, do direito, da vida pública em geral, também a filosofia não foi um campo aberto às mulheres. Se o mundo apaga a filosofia, a filosofia apaga as mulheres. Neste sentido, em relação à história da filosofia, só o que poderíamos fazer hoje, levando em conta a tradição filosófica, seria recontar a história evidenciando o que os filósofos homens falaram sobre as mulheres. Podemos também elencar alguns filósofos e filósofas que deixaram alguns textos favoráveis às mulheres como sujeitos do pensamento e da ação, mas em que pese sua importância, são tão raros que não chegam a formar um corpus ca-

paz de ameaçar a dominação masculina vigente até os dias de hoje. Por serem parte interessada os filósofos homens geralmente falaram mal das mulheres construindo um processo de identificação das mulheres com algo inferior e abjeto. O que a filosofia feminista se propõe é, além de ser uma forma de ética, ser também uma crítica da metafísica do patriarcado. A filosofia feminista é, portanto, um projeto que se estabelece na contramão da filosofia tradicional enquanto essa filosofia é metafísica patriarcal ancorada em um discurso acrítico. A filosofia feminista, neste sentido, é necessariamente filosofia crítica. Assim, a proposta que podemos identificar como comum a todas as filósofas feministas diz respeito a uma crítica profunda capaz não apenas de dismantelar as estruturas estéticas, políticas e morais do patriarcado, mas também as estruturas ontológicas da condição patriarcal à qual submetem-se todos os discursos e todas as práticas. Assim, o feminismo filosófico não é apenas a desconstrução da história patriarcal da filosofia, mas a construção de uma filosofia presente e futura que realmente seja crítica das metafísicas disfarçadas de filosofias da subjetividade transcendental. O feminismo filosófico depende sempre, mesmo quando seu interesse é eminentemente político, de uma crítica e de uma espécie de refundação de uma episte-

mologia própria. A filosofia feminista, neste sentido, se diferencia radicalmente dos estudos sobre mulheres, assim como dos estudos em torno do tema do feminino, por ser justamente uma crítica radical de toda a epistemologia e ontologia que dá base à dominação masculina. O próprio termo “feminino” é uma heterodeterminação do patriarcado que, confundido com a vida das mulheres, é um caráter a ser desconstruído como fez a filósofa espanhola Célia Amorós (1944) em seu livro “Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal” (1985). Toda a produção da “identidade” heterodenominada pelos homens como “feminina” é questionada, do mesmo modo que “a mulher” como essência é questionada. Apesar disso, o feminismo de Célia Amorós é o chamado Feminismo da Igualdade enquanto dá base teórica para a busca por direitos iguais para mulheres e todos os seres oprimidos pelo patriarcado.

A questão da igualdade acompanha o feminismo desde sempre, também o filosófico e será fundamental para a filosofia feminista. Junto com Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft (1759-1797) pode ser considerada uma das precursoras da filosofia feminista devido ao caráter inaugural de sua crítica à pensadores de sua época, tais como Jean Jacques Rousseau que advogava a ideia de que as mulheres

deveriam ser educadas para o prazer dos homens e mereciam uma educação restrita à casa. Wollstonecraft (que é a mãe da famosa autora Mary Shelley) argumentou em seus textos em favor da educação igualitária entre homens e mulheres. A reivindicação de uma educação pública vinha acompanhada da exigência de educação para a razão, pois naquele período vigia a crença de que a sensibilidade era própria da “natureza feminina” e de que as mulheres deveriam ser educadas em seu nome. Neste caso, sua teoria era um combate ao sexismo. A ideia da humanidade universal defendida por filósofos da época que, contraditoriamente, excluía desta humanidade as mulheres por sua diferença sexual foi um insight fundamental de Wollstonecraft para toda a história posterior envolvendo feminismo e filosofia. Podemos, todavia, dizer que a primeira filósofa propriamente feminista foi Simone de Beauvoir (1908-1986) que, ao escrever *O Segundo Sexo* (1949) inaugurou o questionamento sobre a construção da mulher pelo homem como um “outro” marcado por seu “sexo”. *O Segundo Sexo* é um livro que questiona a “natureza” feminina, que questiona a própria ideia de “mulher”, e justamente por isso propõe a questão que o tornou famoso: “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”. O livro é um vasto questionamento sobre a suposta dife-

rença entre os sexos construída segundo Beauvoir na história e na cultura. É a partir de Beauvoir que se separa a questão sexo (natureza física) e gênero (papel social). O termo “gênero”, torna-se muito discutido entre as filósofas feministas nos anos 60 e 70. Dentre as mais citadas está Joan Scott (1941) que tratou o termo gênero como uma categoria de análise histórica. Depois de *O Segundo Sexo* muitas filósofas posicionaram-se como feministas de diversos modos, mas é em Judith Butler (1942) que encontramos uma novidade em relação à teoria de Beauvoir. Em seu livro *Problemas de Gênero* (1990) Butler questiona justamente a binariedade dos gêneros que está em jogo na famosa frase de Beauvoir. Pois que esta frase, na visão de Butler, coloca a mulher construída em termos de gênero como se o gênero fosse novamente a verdade natural que resolveria os dilemas da diferença. A questão fundamental do feminismo de Butler será a desconstrução do paradigma binário e da heterossexualidade, bem como a desmontagem do gênero que é tomado como natural no contexto social. Butler colocará em cena o tema dos corpos abjetos e de um pensamento crítico da identidade dos gêneros construídos e posteriormente naturalizados. Estudiosas como Julia Kristeva (1941), Hélène Cixous (1937) e Luce Irigaray (1932) praticarão o que foi

chamado de “feminismo da diferença” e que nada mais é do que a crítica das construções de identidade, mas que ainda defendem a ideia de uma escrita e até de uma subjetividade feminina, o que vem a ser criticado quando se entende que esta “diferença” constitui uma nova identidade. No entanto, a filosofia feminista se recria e aprofunda seu alcance. Em outra linha, Anne Fausto-Sterling (1944) discutirá o tema dos limites do conceito de gênero e das teorias sobre o corpo investindo na análise do hermafroditismo e da intersexualidade, temas negligenciados historicamente e que só poderiam vir à tona com o profundo questionamento crítico da filosofia feminista. A filosofia feminista torna-se cada vez mais uma desmontagem das categorias da dominação masculina, tais como sexo e gênero, que serviram de armadilha contra as individualidades postas sob o controle masculino em uma história que hoje pede para ser reescrita.

Márcia Angelita Tiburi

Referências e sugestões de leitura

AMORÓS, Célia. Para uma crítica da razão patriarcal. Madrid: Antropos Editorial del hombre, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BUTLER, Judith. Gender trouble: Feminism and subversion of identity. New York: Routledge, 1999.

CHANTER, Tina. Gênero: conceitos-chave em filosofia. Trad. Vinicius Figueira. Porto Alegre: ArtMed, 2011.

TIBURI, M.; VALLE, B. (Org.). Mulheres, filosofia ou coisas do gênero. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2008.



Flora Tristán

Flora Tristán (1803-1844) es una de las figuras femeninas más emblemáticas y revolucionarias del siglo XIX. Escritora, visionaria, viajera, pionera en la defensa de los derechos de las mujeres, de los trabajadores y trabajadoras y de la lucha contra la esclavitud. Para el escritor Vargas Llosa pertenece a la dinastía del Siglo XIX de los inconformes, objetores radicales de la sociedad en que nacieron y fanáticamente persuadidos de que era posible transformarla, la ubica como la única mujer entre los utopistas sociales decimonónicos. André Bretón, el gran poeta surrealista afirmó que acaso no haya destino femenino que deje, en el firmamento del espíritu, una semilla tan larga y luminosa. Para una corriente de los feminismos es una precursora.

Nació el 7 de abril de 1803 en París. Su padre, Mariano Tristán y Moscoso, peruano, coronel al servicio de la corona española y su madre Anne Laisney, francesa. Se casan en un matrimonio religioso con un sacerdote francés, sin legitimidad legal. En 1808 Napoleón invade España y tiene lugar la insurrección contra la ocupación francesa, hacia un año que su padre había muerto. El rey de España abdica

ante Napoleón. Continúa la guerra y se emite un decreto imperial de incautación de los bienes de los españoles residentes en Francia, pierde la madre la propiedad de Vauginard. No se recuperarán de este golpe y quedarán solas sumidas en la pobreza.

Se produce la caída de Napoleón y llega al trono Luis XVIII. Las guerras y los conflictos han provocado millón y medio de muertes en Francia, es la época de la Restauración y es – durante el reinado de Luis Felipe– que Flora escribe sus obras, da sus luchas y vive sus utopías. El código de Napoleón, logró que los clubes de mujeres se cierren, que las escuelas para mujeres fueran abolidas y que se institucionalice la ideología de Rousseau en el Emilio. El código señalaba que el domicilio de la mujer es el que señala el marido , que este protegerá a su mujer y ella le deberá obediencia , el marido administrará todas las propiedades de la mujer , entre otros. Con esto, la mujer casada no tiene derechos civiles ni políticos. La Restauración suprimió el divorcio y el Código Civil de 1804 fue un monumento a la inequidad según la escritora George Sand. La revolución francesa ya había excluido a las mujeres de la política, comenzando por su derecho al voto.

Flora vivirá entre dos importantes revoluciones en Francia, la del 1830 y la de 1848 que no la alcanzara a ver, pero en la que participaron figuras de

su generación. Morirá en Burdeos en 1844 a los 41 años de fiebre tifoidea. El matrimonio de sus padres no tendrá validez legal y por ello no accederán a la herencia familiar. Aunque es acogida ella por la familia Tristán en el Perú y posteriormente su hija Alina con su nieto Paul Gauguin de 1850 a 1854.

A los 17 años ingresa a trabajar como iluminadora, colorista en el taller de Andre Chazal con quien se verá obligada a contraer matrimonio en 1821. En 1825 luego de una historia de violencia doméstica lo abandona y se va con sus tres hijos, Alexander, Ernest y Aline. Luego de un intento de asesinato, hoy sería tentativa de feminicidio, el 10 de septiembre de 1838, Chazal le dispara a quemarropa, y una bala se instaló debajo del pecho. Logrará finalmente el divorcio de Chazal que será condenado a veinte años de trabajo forzado conmutados por prisión en 1839.

Además de su trilogía literaria: Peregrinaciones de una Paria (1838) Paseos en Londres (1839) y Mephis (1838) escribe la Unión Obrera, su obra cumbre, más reconocida y más estudiada. Publica también: La emancipación de la mujer o testamento de una paria, entre otras.

Flora Tristán llega al Perú en 1833, ocho años después de la salida de Simón Bolívar, amigo de su padre y de su madre. Publicará la correspondencia entre su madre y el libertador,

como prueba del vínculo. Es difícil explicarnos este personaje sin sus viajes. Su encuentro con las Américas, sus viajes a Londres, testigo de la revolución industrial. Su espíritu internacionalista lo desarrolla en sus viajes. Pasa de ser testigo de una reciente nación independiente a la revolución industrial y el nacimiento de la clase obrera en Francia. Precisamente en su último viaje es donde redescubre esta clase trabajadora, haciendo en cada ciudad una descripción de cómo está organizada.

A través de sus escritos se puede ir viendo su proceso de transformación. En cada viaje aprende y va ampliando su conocimiento del mundo. Los viajes tienen un gran impacto en su sensibilidad y en su desarrollo. Es lo que le posibilita ver el mundo de la época en casi todas sus dimensiones. Es posible afirmar que, sin su condición de viajera, difícilmente hubiera adquirido la dimensión de precursora que tiene. De alguna manera redescubre a Wollstonecraft, que estaba olvidada en Inglaterra y de la que poco se conocía en Francia.

Flora Tristán se desarrolla cuando ya algunos ilustrados se declaran en pro de la emancipación de la mujer, Poulin de la Barre, Taylor, Condorcet, D'Alembert, Diderot. La lógica racional de la ilustración que se pretende universalista deja de lado a las mujeres a quienes reconoce su humanidad pero no las considera seres autónomos, se

duda de su racionalidad y se las trata como un estamento inferior.

Denys Cuche sostiene que no es en el Perú que Flora Tristán descubre el esclavismo, sino que llega con ideas abolicionistas sacadas de sus lecturas y de su vínculo con los círculos parisinos revolucionarios y sus viajes a Londres, país donde el combate por el abolicionismo era pionero. Su indignación frente a la esclavitud en su viaje al Perú, tanto en Cabo Verde como en su visita al ingenio Lavalle en Chorrillos, Lima, esta expresada en su libro de Peregrinaciones.

Sin embargo, será también el viaje de su propia vida, su condición de ilegítima, un matrimonio infeliz, tomar la decisión de abandonar a un marido violento y abrirse paso en una época donde las mujeres no escapaban de la vida privada y hacerse un espacio en la vida parisina e intentar formar parte de los círculos obreros y socialistas, es de dónde sacará las grandes lecciones para la vida de las mujeres y para sus propuestas, a favor de las mujeres extranjeras, a favor del divorcio, la educación de las mujeres y sobre todo el trabajo para poder ser libres.

Sus publicaciones son inúmeras, como por ejemplo "Peregrinaciones de una Paria" (1838). Es un relato del viaje que Flora Tristán realiza al Perú, entre el 7 de abril de 1833 y el 15 de julio de 1834. Su permanencia en Arequipa de siete meses y su paso por Lima que

duró dos meses, bastó para que esta escritora pudiera dejar un libro sobre uno de los momentos decisivos de nuestra historia, los primeros años de la república. El libro, publicado en París en 1838, obtuvo éxito, imprimiéndose en el mismo año una segunda edición.

Basadre señala que Alphonse Constant que publica la obra en francés consigna los datos que ejemplares del libro fueron quemados en 1845 en Arequipa y posteriormente en Lima. Esto debido a su crítica que realiza sobre los primeros años del militarismo en el Perú, luego de la independencia de España. En el prólogo que le dedica a la segunda traducción del libro resalta lo siguiente, sobre su consideración como parte de la Literatura del Perú republicano. [...] su libro de recuerdos, aunque escrito en otro idioma y para otras gentes, y aunque la autora formará parte después entre los más avanzados agitadores franceses y un monumento la recuerda, como ya se ha dicho, en el cementerio de Burdeos, sus infortunios y sus prédicas, pertenece también a nuestra literatura aunque fuera tan solo porque en muy pocas páginas revive, como en éstas, lo que había de turbulento y de monótono en esa nueva vida medieval (BASADRE, *Peregrinaciones*, p. XI)

Basadre señala que cuando algunos soñadores quieran embellecer aquella época, este libro servirá para la necesaria tarea de desilusionarlos.

Peregrinaciones muestra el peor lado de nuestras grises revoluciones, está pintado allí con rudeza no igualada. Muestra el texto dice Basadre, -el afán incontenible del lucro personal, disfrazado por retóricas declamaciones, la incapacidad para la disciplina previa, la desolada paralización de la vida urbana, la confusión en los combates, el terror del pueblo mientras se libran y su servilismo cuando se han decidido, las recíprocas sorpresas que se dan los contendores, siempre desprevenidos, en que a veces los de la misma bandería luchan entre sí.

En el caso de *Peregrinaciones*, la autora logra con su narración transmitir a sus lectores una mirada sobre un momento de la historia peruana. El mérito, su aporte, a una visión contradictoria que vivía el Perú y que ella logra transmitirla en un extenso relato que da cuenta de las tensiones, contradicciones en la formación de una república que comenzaba y que era un proyecto que no incluía a sectores sociales fundamentales como las mujeres, los negros, negras en esclavitud. Su mirada solo de la costa le impide tener una mirada aguda de la población indígena de ese momento. Su crítica a la iglesia, al poder, al militarismo que marcaba la época nos da una percepción distinta y nos permite acercarnos a la vida cotidiana de los diversos actores sociales que conoce. Introduce personaje femeninos nuevos.

“Las rabonas”, otra obra, Flora las designa como vivanderas. Describe sus actividades, al llegar al lugar asignado, escogen el sitio para acampar, descargan las mulas, arman las tiendas, amamantan y acuestan a los niños, encienden los fuegos, cocinan, buscan provisiones, a la buena o a la mala van armadas. Para ella forman una tropa y la denomina la vanguardia femenina del ejército. Además de colocarlas en la historiografía, sin duda expresan otra cara del militarismo en el Perú. Salvo las soldaderas de la revolución mexicana, su descripción de las rabonas complejiza la visión del papel de las mujeres en los ejércitos de la época.

“La Saya y el Manto, por su vez hace una descripción muy minuciosa de la saya y el manto y de las costumbres femeninas en Lima, se da cuenta que la vestimenta las ayuda para poder desplazarse por la ciudad tapadas.

“La Mariscala Francisca Gamarra”, Recoge una biografía sobre la Mariscala, Francisca Zubiaga y Bernal, esposa del General Agustín Gamarra presidente del Perú (1829-1833) y de (1837-18410). Destaca que ella era la llamada a continuar la obra de Bolívar, y que lo habría hecho si su calidad de mujer no hubiese sido un obstáculo. Asegura que sus enemigos propalaron calumnias contra ella. En la última entrevista con la Mariscala, a propósito de su enfermedad, da cuenta como asistía a todos los combates, y como la

ira y la inercia que sentía de la cobardía de los hombres, la hacía arrojar espuma de rabia y comenzaban los ataques.

Su única novela, “Mephis” (1838), la publica el 17 de noviembre de 1838, tiene dos personajes centrales, Mariquita y Mephis un activista proletario que quiere un cambio de la humanidad y recoge las propuestas de la autora. Poco conocida y traducida según Evelyne Bloch-Dano esta novela le permite saldar simbólicamente cuentas con su pasado y refleja su mundo interior. Se publica unas semanas antes del juicio, en un momento del desarrollo de la prensa en Francia y cuando las novelas se publican como folletines, no tiene mayor éxito.

“Paseos en Londres” (1840) es otro libro que escribe a partir de cuatro viajes que realiza a Londres entre 1826 y 1839. El libro tiene 19 capítulos y cinco apuntes. En cada uno de sus relatos se detiene de manera especial en las mujeres. Se indigna de comprobar la superioridad de las mujeres autoras y la servidumbre en la que viven ahogadas por un sistema educativo fundado en falsos principios. Descubre la obra de Mary Wollstonecraft, destacada feminista, escritora y pionera en la defensa de los derechos de las mujeres, dice que su libro fue agotado desde su aparición y encuentra que aún inspira horror entre la gente.

Para establecer la construcción de un discurso pionero en los derechos

de las mujeres es importante resaltar que Tristán, conoce la obra y la importancia que tiene Wollstonecraft, por eso en este caso su viaje a Londres es crucial para conocer su obra y su pensamiento feminista. En este libro retoma ideas fundamentales de la feminista inglesa.

La “Unión Obrera” (1843) es un texto fundacional para el internacionalismo de los trabajadores y trabajadoras. El proletarios del mundo uníos, es una referencia de Flora Tristán que Carlos Marx coloca en el Manifiesto Comunista de 1848. Propone la unión general entre los obreros y obreras, sin distinción de oficios teniendo como objetivo constituir la clase obrera y construir establecimientos que denomina palacios para educar a los niños y niñas entre 6 y 18 años y recibir a los obreros enfermos, heridos y ancianos. Parte de la idea que habiendo cinco millones de obreros y dos millones de obreras con dos francos anuales podrían crear un fondo común para sacar adelante su plan de la unión universal de obreros y obreras.

La idea de la unión la recoge al leer los libros de tres obreros escritores: Agricot Perdiguier, Pierre Moreau y J. Gosset. Dedicar un capítulo a las mujeres para instarlas a proclamar los derechos de la mujer en los mismos términos que declararon los derechos del hombre y esboza una declaración para que las mujeres sean instruidas y

no se dejen oprimir ni someter a la injusticia y la tiranía del hombre y para que los hombres respeten a las mujeres, sus madres, la libertad y la igualdad de la que disfrutaban ellos. (TRISTAN, Unión Obrera, 2011, p. 115)

Por fin, “El tour de Francia” (1843-1844) este diario, escrito durante su gira en Francia para formar la Unión Obrera permaneció inédito hasta 1973. Fue publicado con notas de Jules Puech y prefacio de Michel Collint. El manuscrito permaneció en poder de los descendientes de Eleónore Blanc, su seguidora y fiel amiga, a quien ella conoce durante su último viaje. La publicación de la versión castellana es del año 2006.

Organiza este libro de viajes con un plan, definiendo un capítulo por ciudad: “Cada ciudad será un capítulo. Luego una alocución a los obreros, a los vanidosos y a los inteligentes. Después, un llamado a los jóvenes burgueses. La idea del periódico. Trazo allí la marcha que conviene seguir. Allí será puesto el plan. Indicaré la manera de propagar, de profesar las ideas de la Unión Obrera. (TRISTAN, 2006, p. 410).

Inicia el manuscrito el 4 de febrero de 1843, en París, con sus preparativos para su último viaje, que inicia el 12 de abril de 1844 y finalizada el 14 de noviembre en Burdeos, cuando muere de tifoidea. En general, este último viaje que realiza en Francia es no sólo

un viaje de difusión de sus propuestas, sino un viaje organizativo. También es el momento en el que ella se confronta con los obreros y obreras. Tristán, en este momento pareciera que es ganada por sus ideas socialistas, asunto que le reclamará Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*.

Diana Miloslavich Tupac

Referencias y sugerencias de lectura

BAELEN, Jean. *Flora Tristán: Socialismo en el Siglo XIX. Y Feminismo*. Madrid: Taurus, 1973.

BASADRE, Jorge. *Prólogo a la edición de Peregrinaciones de una Paria*. Lima: Antártica Basadre, 1948.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Cultura Antártica, 1949.

BLOCH-DINO, Evelyn. *Flora Tristán. Pionera, revolucionaria y aventurera del Siglo XIX*. Madrid: Maeva, 2003.

DE MIGUEL, Ana y ROMERO, Rosalía. *Feminismo y Socialismo. Antología Flora Tristan*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2003.

MICHAUD, Stephane. *Flora Tristán, George Sand y Pauline Roland Les femmes et l' invention de une nouvelle morale 1830-1848*. París: Creaphis, 1994.

MILOSLAVICH TUPAC, Diana. "Flora Tristán precursora de los derechos de la mujer". En: *Revista Identidades*. Universidad de Puerto Rico, 2007.

_____. "Flora Tristán; una viajera histórica" En: *Viajera entre dos mundos*. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

NUNEZ, Estuardo. *La Viajera Inquieta: Flora Tristan: En Las letras en Francia*. Lima: UNMSM, 1997.

PORTA, Magda. *Flora Tristán, la precursora*. Lima: Ed. Humboldt 1983.

_____. *Flora Tristán. A Forerunner Woman*. Toronto: Trafford Publishing, 2012.

REVILLA DE MONCLOA, Fe. (1995) *La Paria Peregrina*. Lima: PUCP.

RECAVARREN, Catalina. *La mujer mesiánica Flora Tristán*. Lima: Ediciones Hora del hombre, 1946.

ROMERO, Emilia. *Brillo y Ceniza de Flora Tristán*. En: *Boletín de la Biblioteca Nacional*. Año XV N.33-34, 1965.

SANCHEZ, Luis Alberto *Una Mujer Sola contra el Mundo*. Lima: Mosca Azul, 1957.

TRISTAN, Flora. *La Emancipación de la Mujer o El Testamento de la Paria*. Lima: PTCM.

_____. *Paseos en Londres*. Lima: Biblioteca Nacional, 1972.

_____. *El tour de Francia*. Lima: Ediciones Flora Tristán / Fondo editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tristán, 2007.

_____. *Mephis*. París: Indigo, 1996.

_____. *Peregrinaciones de una Paria*. Santiago: Ediciones Ercilla, 1941. (Selección, Prologo y notas de Luis Alberto Sánchez, traducción Emilia Romero. Biblioteca Amauta. Seria América)

_____. *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Editorial Antártica, 1946. (Prólogo y notas de Jorge Basadre, traducción de Emilia Romero)

_____. *Peregrinacoes de uma Paria*. Brasil: Florianópolis, Mulheres, Edunisc, 2000. (Traducción de María Nild Pessoa y Paula Berinson, introducción de Roland Forges)

_____. *Unión Obrera*. Lima: UNMSM, Flora Tristán, 2011.

VARGAS LLOSA, Mario *El Paraíso en la otra esquina*. España: Alfaguara, 2003.

_____. *Diccionario del amante de América Latina*. Barcelona: Paidós, 2006.

WALLTSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los Derechos de la Mujer*. Madrid: Debate, 1998.



Fotografia e gênero

A história social da fotografia tem mostrado que a presença das mu-

lheres na arte da produção fotográfica vem ganhando cada vez mais espaço, os compêndios sobre fotografia mostram a presença dominante dos homens neste ofício. Desde a invenção de fotografia na França, em 1839, os fotógrafos mostraram interesse em destacar a figura feminina como modelo de beleza, isto segue até os dias atuais. Na importante obra sobre história da fotografia, denominada como *Historie de voir* (História do ver), organizada por Michel Frizot na França em 2001, pode-se verificar que o predomínio foi de homens como fotógrafos, são poucas mulheres que se destacaram como fotógrafas profissionais, mas são exatamente estas que quero destacar neste verbete, na perspectiva de evidenciar que as mulheres não somente participaram da história da fotografia como modelos, mas sim como produtoras de uma visualidade com um olhar específico sobre o mundo, ou seja, o olhar feminino sobre a sociedade, certamente com detalhes específicos que os homens não conseguiriam captar.

Na obra de Pierre Bourdieu, *Un art moyen* (1965), com o subtítulo sugestivo de ensaio sobre os usos sociais da fotografia, o autor já fazia referência às mulheres e à arte fotográfica. Ele destacou que as mulheres geralmente eram as responsáveis pela confecção dos álbuns fotográficos de famílias, e em muitos casos não eram os maridos que produziam as foto-

grafias e sim elas, no caso, como fotógrafas amadoras, que fotografavam os filhos, as famílias e os diferentes ritos de passagens. Assim, de certa forma, a popularização da fotografia com as câmeras portáteis foi decisiva para que as famílias de classes mais populares pudessem também fazer os seus álbuns, concebendo um papel decisivo para as mulheres com o ofício da fotografia amadora. Não seria uma história completa o registro somente dos grandes nomes de mulheres na fotografia, mas considerar que mesmo mulheres de segmentos mais populares tiveram contato com a produção de imagens, desta forma participando decisivamente da história social da fotografia.

As mulheres fotógrafas, tanto as profissionais quanto as amadoras, são consideradas como ícones de uma visualidade moderna, pois lançam um olhar específico sobre o mundo, as pessoas, as situações e os lugares, desta forma trazendo para a fotografia elementos que compõem singularidades que exaltam sua sensibilidade. Várias fotógrafas profissionais percorreram o mundo em busca de imagens inéditas, participaram com fotorreportagens em jornais, revistas e editoriais de moda, como também mostraram as mazelas do mundo nas fotografias por elas produzidas. O olhar feminino sobre a fotografia não é apenas um olhar romântico como alguns podem imaginar mas, sobretudo, um olhar engajado.

Desde o início da história social da fotografia ainda no século XIX, já tivemos as nossas fotógrafas pioneiras, dividindo com os grandes fotógrafos a produção de uma visualidade sobre o mundo contemporâneo. Estas fotógrafas pioneiras foram responsáveis pela busca de uma sensibilidade do olhar, pois, mesmo sendo consideradas como profissionais, não deixaram de imprimir nas imagens os detalhes de sensibilidades que as caracterizam como produtoras de uma realidade captada pelas lentes fotográficas. A sensibilidade das fotógrafas não as impediu também de produzir imagens mais realistas, pois suas fotografias representam um olhar engajado sobre as sociedades. Muitas mulheres optaram por uma fotografia social que traduz o mundo com mais realismo, mas não podemos classificá-las como seletivas de uma sensibilidade exacerbada, pois as imagens não são meramente românticas e sim muito realistas.

Na perspectiva de conhecermos um pouco sobre as mulheres fotógrafas, fiz uma breve seleção de algumas que participaram ativamente da composição da história social da fotografia, pautei em algumas profissionais, pois as amadoras foram muitas, sendo difícil pontuá-las. Para fazer jus ao grande time de fotógrafas, selecionei mais especificamente: Julia Margaret Cameron, Berenice Abbot, Dorothea Lange e Mary Ellen Mark. Estou ciente da

restrição com estes nomes, mas creio que elas representam muito bem as mulheres na arte fotográfica. Vou me deter nesta designação de arte fotográfica, embora contestada por muitos autores, no sentido de que elas não fizeram apenas uma fotografia mecânica, mas também fizeram um tipo de arte, com uma mediação humana (o olhar fotográfico) e uma mediação técnica (o equipamento e a reprodução fotográfica).

Julia Margaret Cameron nos remete de imediato à própria história social da fotografia, pois ela foi um ícone da fotografia ainda no século XIX, quando predominavam os homens como fotógrafos. Ela nasceu em 1815 na Índia e somente aos 48 anos começou na arte fotográfica, ganhou uma câmera de uma de suas filhas para ocupar-se em seu tempo livre, dando início a uma carreira brilhante com reconhecimento dos seus retratos por grandes especialistas. Especializou-se em retratos, criando uma técnica bem peculiar, embora criticada por fotógrafos profissionais. A técnica consistia em um leve desfoque do rosto dos retratados, muitos foram em perfil, dando mais ênfase aos detalhes dos retratos do que ao próprio rosto, o que era a grande evidência dos demais fotógrafos. Seus retratos quase que imitavam as pinturas, pois neles predominavam o individualismo, a expressão dramática e o subjetivismo do retratado.

Julia foi criada numa família abastada. Seu pai trabalhava na Companhia da Índias Orientais, sua educação foi feita entre a França e a Inglaterra, o que influenciou em seu olhar bem peculiar que o aproximava muito da obra de arte. Suas composições com a fotografia a colocam como uma artista, ela mesmo ressaltou que a câmera fotográfica era uma coisa viva, com voz e memória e vigor criativo. Mas os seus fotógrafos contemporâneos a criticavam acusando-a de um artesanato desleixado, pois ela evitou a resolução de detalhes minuciosos e perfeitos, optou por uma luz mais dirigida, um foco mais suave e longas exposições, o que garantiu uma resolução fotográfica espetacular, muito próxima da obra de arte e não de uma fotografia mais técnica como era o auge naquela época, quando os fotógrafos buscavam a perfeição dos traços dos retratados, ela optou pelos detalhes e não pelo foco objetivo.

As técnicas fotográficas desenvolvidas por Julia Margaret Cameron são muito peculiares. Ela dedicou-se muito à pesquisa de possibilidades de matérias a serem exploradas na fotografia, desenvolvendo uma das técnicas denominada de *single-handed*, na qual produziu um grande número de retratos promovendo uma maior distribuição e popularização de seus obras fotográficas. Suas técnicas deixavam impressões com manchas, impressões de negativos rachados e, principalmen-

te, sua fora de foco, suas técnicas embora bem pessoais e mesmo artísticas experimentais foram alvo de muitas críticas. Mas suas técnicas, embora criticadas, foram também reconhecidas em várias exposições, o que lhe rendeu muitos prêmios pela originalidade da sua obra.

As obras de Julia Margaret Cameron logo tornaram-se conhecidas pelo mundo todo. Suas técnicas muito peculiares a tornam uma fotógrafa singular. Ela tornou-se membro da sociedade de fotógrafos de Londres e da Escócia, desta forma comercializando seu trabalho de uma forma mais profissional. Ela sempre foi muito católica e isso influenciou em sua arte, ela produziu muitos retratos de santos e cenas religiosas, o que a aproximou ainda mais das obras de arte. Ela as reproduziu e as popularizou. A literatura e a poesia sempre fascinaram Julia, o que a fez produzir ilustrações fotográficas para obras de escritores e poetas famosos, dando reconhecimento para as suas técnicas peculiares de retratar. Ela fotografou artistas, poetas, escritores, cientistas e demais personalidades, como também meros anônimos. Sua obra é muito vasta, encontra-se espalhada por várias galerias e museus no mundo todo. No final de sua carreira, foi morar no Ceilão para acompanhar o marido. Nesta nova morada continuou a produzir fotografias com as mesmas técnicas, morreu neste mesmo local

em 1879. Foi uma das grandes personagens da história social da fotografia.

Berenice Abbot foi uma fotógrafa norte-americana, nasceu em 1898 em Ohio, teve uma formação na Europa, estudou escultura em Berlim e Paris. Logo após seus estudos, em 1923, já iniciou na fotografia influenciada pelo grande fotógrafo Man Ray, sendo sua assistente de atelier em Paris, começando sua carreira como fotógrafa em Paris. Logo tornou-se conhecida, abrindo o seu próprio atelier, atraindo grandes intelectuais para serem retratados, destacou-se como uma exímia retratista. Em 1926, conheceu o famoso fotógrafo Eugène Atget, fazendo um retrato deste pouco antes de sua morte em 1927. Esta convivência de Berenice na Europa consegue modelar o seu olhar como retratista e fotógrafa da cidade, destacando-se pela excelente qualidade de suas fotografias com um olhar muito específico sobre a composição de suas imagens.

No final de década de 1920, deixou Paris e retornou para New York. Muito influenciada por Eugène Atget, começou a fotografar a cidade e suas transformações urbanas, fazendo um trabalho como fotógrafa urbanist. Já em 1930, como reconhecimento de seu trabalho como fotógrafa, começou a colaborar com as revistas *Fortune* e *Life*, sendo as mais conhecidas revistas dos Estados Unidos. Suas fotorreportagens sobre New York tornaram-se

logo conhecidas no mundo intelectual, sendo suas imagens expostas em museus e galerias, dando reconhecimento por seu trabalho como fotógrafa das transformações urbanas da cidade. Sua fama como fotógrafa de reconhecimento nos EUA, lhe rendeu o convite, em 1935, para ensinar na New School for Social Research, permanecendo nesta escola até 1958. Neste período, a fotógrafa conseguiu aliar seus conhecimentos teóricos com a prática fotográfica, atraindo um considerável público para seus cursos.

Berenice Abbot conseguiu, ao longo de sua carreira, aliar a carreira de fotógrafa e teórica da fotografia, produzindo excelentes obras que discutem a ontologia da fotografia e seus aspectos práticos. Destacaram-se duas obras fundamentais da década de 1940, que expressam toda a sua visão sobre a fotografia: *A guide to better photography* e *The view camera made simple*. São obras clássicas desta autora/fotógrafa que relacionam alguns pontos em comum entre fotografia e ciência. Berenice também participou de expedições fotográficas, principalmente nos EUA, nas quais retratou o modo de vida rural norte-americano. Seus trabalhos a destacaram como intelectual e fotógrafa, sempre fazendo uma reflexão sobre os usos da fotografia na sociedade.

No final da década de 1960, mais especificamente em 1968, Berenice publicou a obra *Portrait of Maine*,

na qual destacam-se o estilo de vida das pessoas do Estado de Nova Inglaterra. É um trabalho praticamente etnográfico, onde podem ser visualizados diferentes estilos de vida de pessoas comuns. Berenice produziu fotografias de qualidade exemplar, segundo a crítica de famosos fotógrafos. Teve um olhar claro, objetivo e realista, baseado em sua formação entre a Europa e Estados Unidos. Pode ser considerada com uma das grandes fotógrafas da cidade de New York em todo o seu processo de reformas urbanas. Teve uma vida muito longa à dedicada a fotografia e suas reflexões teóricas e práticas, morreu em 1991 em Monson Maine, Estados Unidos, deixando para a história social da fotografia um conjunto de imagens que refletem o modo de vida no século XX.

Dorothea Lange, também nascida nos Estados Unidos, em 1895, foi uma das fotógrafas de grande expressão por retratar pessoas excluídas naquele país. Começou estudando fotografia a partir de 1917 na Columbia University, em New York. Teve como professora a famosa fotógrafa Clarence H. White, influenciando todo o seu olhar, que tensiona entre a realidade e o realismo. Logo no ano seguinte muda para São Francisco e monta o seu estúdio fotográfico, no início dedicando-se ao retrato e à fotografia de paisagens, mas logo a fotógrafa começou a fazer fotografias fora do seu estúdio, interessan-

do-se por pessoas excluídas e atingidas pela crise da economia norte-americana. Suas imagens são emblemáticas para pensarmos em fotorreportagens que elucidaram momentos importantes na história dos EUA.

Nos anos de 1930, Dorothea destacou-se como fotógrafa documentarista pela sua participação na equipe de fotógrafos do Farm Security Administration nos EUA, equipe que fotografou a sociedade norte-americana na época da Grande Depressão iniciada em 1929. Dorothea deixou o estúdio fotográfico e começou a dedicar-se às fotorreportagens, percorreu mais de vinte estados americanos fotografando as pessoas atingidas pela Grande Depressão, foi um verdadeiro trabalho etnográfico, pois as imagens fotográficas representam situações de vidas em vulnerabilidade social de pessoas em diferentes espaços e situações sociais, são anônimos que representam parte da população norte-americana. Uma das fotos que percorreu o mundo de Dorothea foi Mãe Migrante (1936), esta imagem é um verdadeiro ícone da fotografia contemporânea, pois retrata uma mãe branca e seus filhos numa situação de vulnerabilidade social.

Dorothea seguiu a sua carreira como fotodocumentarista social. Sua longa obra revela o gosto e a sensibilidade pela construção de uma visualidade do mundo social, destacando-se os retratados em situação de vulnera-

bilidade. Nos anos de 1940, ela documentou os campos de internação para japoneses nos Estados Unidos, mostrando com clareza a situação em que estes imigrantes viviam. Dorothea teve logo sua obra conhecida nos Estados Unidos, sendo convidada para fazer ensaios documentais para revistas importantes como a *Life* e a *Aperture*. Suas imagens foram reconhecidas pelo excelente potencial documentarista, fez várias expedições fotográficas ao redor do mundo, como na Ásia, Egito e América do Sul, compondo todo um conjunto de imagens em seu melhor estilo investigativo. Sua carreira seguiu até praticamente a sua morte, em 1965, na Califórnia, EUA, deixando um longo acervo documental fotográfico.

Mary Ellen Mark, nascida em 1940 nos Estados Unidos, é uma fotógrafa conhecida pelo seu estilo humanista na fotografia. Seu trabalho como fotojornalista é reconhecido no mundo todo, também atuando como retratista e na foto publicitária. Tem participado há mais de três décadas de expedições fotográficas por todo o mundo, capturando imagens essencialmente humanitária. É o que podemos chamar de fotografia social, aproximando do estilo de Sebastião Salgado. Atualmente é uma das fotógrafas mais conhecidas do mundo na fotografia social, tem respeito por seus pares pela alta qualidade no seu trabalho de leitura de realidades. Seu grande acervo de

imagens de diversas culturas no mundo a tornaram uma das fotógrafas de referência na fotografia documental. Suas imagens percorrem o mundo trazendo situações, personagens e lugares consagrados na memória coletiva contemporânea.

Mary sempre fez questão de ressaltar o seu lado humanista da fotografia, retrata crianças, doentes mentais, prostitutas e demais pessoas em situação de vulnerabilidade social, mas, por outro lado, já passaram por suas lentes grandes celebridades, como artistas, cantores, cientistas e políticos. Mas ela sempre ressaltou que é obstinada em mostrar os diferentes modos de vida das pessoas em geral, sejam anônimos ou celebridades, o retrato sempre foi seu tipo de imagem favorita, mostrando pessoas na complexidade das relações sociais em todo o mundo. Ou seja, são assuntos universais em todas as culturas, mostrados com detalhes que, ao mesmo tempo em que os universaliza os individualiza, pois são pessoas, gestos e situações que todos nós vivemos no cotidiano. Começou a sua carreira na famosa agência Magnum, mas logo optou em ser fotógrafa independente por causa de seu estilo humanista muito peculiar na fotografia do século XX.

As expedições fotográficas de Mary foram pelo mundo todo, foi até a Índia fotografar as especificidades daquela sociedade, retratou com pre-

cisão alguns trajetos percorridos por Madre Teresa de Calcutá, num ensaio social totalmente inédito para o mundo todo. As imagens de Madre Teresa de Calcutá percorrem diversas exposições por museus e galerias com um forte impacto social por representar cenas e personagens inéditos na cultura visual contemporânea. Seus trabalhos sempre tiveram grande repercussão e merecem o respeito dos fotógrafos famosos. Teve ensaios publicados na Life Magazine, Rolling Stone e Vanity Fair, desta forma evidenciando a qualidade do seu trabalho e, principalmente, sua posição humanista. Suas imagens são quase todas em preto e branco, destacando a intensidade dos contrastes, o que marca um tipo ainda peculiar de fotografia.

O recorte foi muito específico. Tomei como parâmetro o trabalho de quatro mulheres na fotografia dos séculos XIX e XX, são todas elas ícones de uma cultura visual que se constrói com a diversidade de olhares. Não vou tomar como comparativo o olhar do homem e da mulher, mas o olhar das fotógrafas ficou muito detido em detalhes que fazem de sua arte fotográfica uma forma de ver o mundo. Certamente estas fotógrafas profissionais contribuíram para a construção da cultura visual no mundo contemporâneo, acrescentando formas e olhares muito peculiares. Finalizo novamente trazen-

do à cena as fotógrafas amadoras, as que se dedicaram mais à fotografia familiar, que ao lado destas pioneiras da fotografia profissional mostraram que o ofício de fotógrafas é uma tarefa que também pertence ao gênero feminino, que as mulheres podem contribuir decisivamente para uma nova leitura do mundo com a prática fotográfica.

Ivo Canabarro

Referências

- BOURDIEU, Pierre. Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie. Paris: Les Editions de Minuit, 1965.
- FREUND, Gisele. Photographie et Société. Paris: Editions du Seuil, 1977.
- FRIZOT, Michel (org). Histoire de Voir. Paris: Nathan/ Centre national de la photo, 1989.
- _____. Nouvelle histoire de la photographie. Paris: Adan Biro/ Larousse, 2001.
- _____. Du bon usage de la photographie. Paris: Centre national de la photo, 1897.
- KOSSOY, Boris. Fotografia & história. 2ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- _____. Realidades e ficções na trama fotográfica. São Paulo: Ateliê Editorial, 1999.
- _____. Dicionário histórico-fotográfico brasileiro. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 2002.
- ROUILLE, André. Da arte dos fotógrafos à fotografia dos artistas. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. N.27. Brasília: IPHAN, 1998.
- _____. Les corps e son image. Paris: Contrejour / Bibliothèque Nationale de France, 1986.



Foucault e as mulheres

Se Foucault não se ocupou diretamente com as mulheres e com as questões de gênero, para o descontentamento de muitas feministas, não há dúvidas de que trouxe contribuições fundamentais para os feminismos, como compreenderam outras teóricas e filósofas desse movimento. De Judith Butler e Elizabeth Grosz a Rosi Braidotti, Margaret McLaren, Dianna Taylor, Chloë Taylor e, no Brasil, Tânia N. Swain, Norma Telles, Lucila Scavone e essa autora, entre outras, inúmeros questionamentos ao patriarcalismo, ao sexismo, às hierarquias de gênero e à misoginia presentes em nossa sociedade foram reforçados a partir dos conceitos e problematizações trazidas por esse filósofo da diferença.

Há quem destaque que justamente quando Foucault trabalha com as resistências ao poder pastoral, em especial, com o que denomina de “revoltas de conduta” ou “contracondutas” em relação ao “governo das almas” imposto pela Igreja, algumas mulheres de grande força moral e capacidade aglutinadora ganham destaque em sua obra (Foucault, 2008, p.259). Questionando seu estatuto na sociedade, as profetizas da Idade Média, como Jeanne Dabenton e Marguerite Porete, mortas na fogueira da Inquisição, são citadas ao lado de Isabel de la Cruz, também con-

denada à prisão perpétua por seus ensinamentos místicos, na Espanha, em 1524, ou Armelle Nicolas, Marie Des Vallées e Madame Acarie, “uma das figuras mais notáveis da mística feminina na França da Contra-Reforma”, afirma Foucault (2008, p. 292).

Contudo, as mulheres se tornam mais fortemente presentes em sua obra a partir de um outro polo, isto é, a partir de suas análises sobre o poder disciplinar e a biopolítica, na sociedade moderna. Preocupado com a maneira pela qual o poder incide molecular e invisivelmente no cotidiano da vida social, constituindo as relações sociais e instituindo identidades naturalizadas, Foucault produz uma crítica incisiva às formas da dominação capitalista. Segundo ele, o poder não se exerce simplesmente de cima para baixo, como uma força repressiva que do Estado se abate sobre a “sociedade civil”. Mais do que isso, as tecnologias disciplinares e biopolíticas atravessam os corpos e as subjetividades, normatizam os gestos, produzem o próprio desejo e promovem maneiras submissas e conformadas de existência, do indivíduo à população.

É nesse contexto de intensos questionamentos teóricos e reviravoltas conceituais que emerge, nos seus livros, a figura da mulher: desde a História da Loucura (1961), esta aparece na discussão sobre a histeria,

enquanto que na História da Sexualidade I - A vontade de saber (1982), é investida normativamente pelo discurso médico do século XIX, que produz a sexualidade a partir do que Foucault denomina de “dispositivo da sexualidade”. Trata-se aqui de um conjunto de discursos, práticas, técnicas e organização de espaços, que visam a classificar e codificar as práticas sexuais, antes pouco esmiuçadas e analisadas, a partir da oposição entre o normal e o patológico, entre a heterossexualidade, considerada lícita, e a homossexualidade, vista como perversão, desde a publicação de *Psychopathia Sexualis* (1886), do psiquiatra alemão Richard Von Krafft-Ebing.

Nesse contexto, desde o nascimento da ginecologia moderna, no início do século XIX, o saber médico passa a definir a mulher como um ser biológica e moralmente diferente e inferior em relação ao homem, incapaz de participar ativamente da esfera pública, ou de assumir uma vida intelectual expressiva. Vale notar, ainda, que, nesse momento, a Revolução Francesa já estabelecera o princípio da igualdade de todos perante a lei, enquanto a industrialização crescente provocara o surgimento de amplas massas de trabalhadores, entre mulheres e homens, na Europa.

Um dos principais eixos do “dispositivo da sexualidade”, dessa

produção da própria sexualidade é a histerização da mulher, ao lado das problematizações em torno da “criança onanista”, do casal malthusiano” e da “psiquiatrização do prazer perverso”. Segundo Foucault, “o corpo da mulher foi analisado, - qualificado e desqualificado - como corpo integralmente saturado de sexualidade (...), integrado sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas. (...) A Mãe, com sua imagem em negativo, que é a mulher nervosa, constitui a forma mais visível desta histerização.” (Foucault, 1982, p.99)

Portanto, a domesticação da mulher, vista como potencialmente histérica e irracional, foi defendida como condição de possibilidade da sobrevivência da família, que, por sua vez, passou a ser percebida como célula mater da sociedade.

Muitas pesquisas, especialmente na área dos estudos feministas, desdobraram essas colocações. Desconstruir o discurso médico sobre o corpo feminino significou desnaturalizar uma suposta essência feminina, instalada em seu órgão procriador, o útero, e abrir espaço para a liberação das mulheres em relação a essa identidade biologizada que lhes fora atribuída desde a era vitoriana. Nessa formação discursiva, destinada pela própria conformação corporal a realizar a função de “rai-

nha do lar”, a mulher fora destituída de qualquer capacidade criativa para o mundo público, assim como do direito de circular livremente pela cidade, ou de experimentar o desejo sexual, sob pena de ser confundida com seu oposto, a prostituta, estigmatizada como figura excessiva e ameaçadora.

Essa foi, portanto, uma enorme contribuição de Foucault aos feminismos, para não dizer às mulheres em geral, possibilitando a realização de inúmeras pesquisas históricas que hoje nos permitem compreender os modos de sujeição instaurados na Modernidade, com a definição e imposição de uma suposta identidade essencial da Mulher pelo discurso científico masculino, juntamente com a heterossexualidade compulsória. No Brasil e no exterior, vários estudos evidenciaram como se inviabilizaram outros modos de existência às mulheres, para além dos tradicionais papéis de esposa-mãe-assexuada ou de seu avesso, a “mulher pública”, a despeito das inúmeras resistências e transgressões.

Contudo, se o binômio saber-poder foi uma chave explicativa fundamental para a crítica da racionalidade masculina e para a desconstrução da identidade feminina, outros conceitos e problematizações de Foucault também serviram para que os sujeitos dos feminismos fossem repensados, tanto

quanto para dar visibilidade a práticas diferenciadas criadas pelo movimento feminista, ao longo de sua história. Um desses conceitos diz respeito às “artes do viver”, ou “estéticas da existência”, que o filósofo encontra no mundo greco-romano.

Segundo Foucault, ao contrário do desejo de normatizar o indivíduo, produzir corpos dóceis e governar as condutas, o ideal de formação do cidadão na Grécia Antiga passava pela experiência das “práticas da liberdade”, constitutivas de suas “estéticas da existência”, ou “artes do viver”, a partir das quais se poderia construir uma vida bela e temperante. O jovem deveria formar-se como uma subjetividade ética, livre, capaz de gerir a sua própria vida e também a vida da polis. O cuidado de si, central nessas “artes do viver”, implicava um trabalho elaborado de transformação da própria subjetividade e supunha o conhecimento de si, para que se pudesse, então, cuidar do outro. Assim, ser escravo de outrem ou de si mesmo, de suas paixões e instintos incontidos traduzia uma incapacidade de gerir-se autonomamente e, portanto, de participar da vida pública, cuidando da cidade. (Foucault, 1984)

Pode-se dizer, inspirada nessas reflexões desenvolvidas em várias obras de Foucault, desde a História da Sexualidade, vol. II - O uso dos Prazeres e no vol. III - O Cuidado de si,

assim como em *A Hermêneutica do Sujeito*, *Nascimento da Biopolítica*, *O governo de si e do outro*, que os feminismos, ao questionarem a definição da identidade feminina imposta a todas as mulheres, abriram espaço para a emergência de novas teorizações e de novas práticas sociais, sexuais e subjetivas das e pelas mulheres.

As feministas não apenas problematizaram as concepções da subjetividade e do gênero, como também se perguntaram pelas “técnicas” ou “práticas de si” propostas por um movimento que luta justamente para libertar as mulheres das opressões que se manifestam em várias dimensões, da política e social à psíquica e subjetiva. (Rago, 2006).

Com isso, refiro-me às práticas de constituição de subjetividades éticas postas em práticas pelos feminismos, desde o conhecimento do próprio corpo e a desconstrução dos mitos que afirmavam as mulheres como seres assexuados, definidos pela maternidade, até as criações culturais em que as mulheres afirmam outras “artes do viver” e novos modos de existência, mais integrados, humanizados e libertários.

Vale notar que se, por um lado, o cuidado de si proposto pelos feminismos às mulheres significou que poderiam ser outras do que haviam sido predestinadas a ser, lançando-se na vida pública, cultural, social, como escritoras, artistas, compositoras, in-

telectuais, cientistas ou políticas, de outro, também se traduziu por uma interferência pública e social subversiva e transformadora. Novas concepções de política, cidadania, saúde, corpo, sexualidade, beleza ou de organização espacial emergiram com os feminismos, que buscam desfazer as tradicionais oposições binárias que hierarquizam razão e emoção, público e privado, masculino e feminino, heterossexualidade e homossexualidade. Nesse sentido, as feministas inventaram eticamente, especialmente ao defenderem um outro lugar social para as mulheres e para a cultura feminina, e têm operado no sentido de reatualizar o imaginário político e cultural de nossa época, introduzindo novos modos de constituição de si para as mulheres e também para os homens, incentivados a repensar a masculinidade.

Sem dúvida, Foucault nos ajuda a perceber, nomear e teorizar essas práticas que elevam os feminismos e promovem os saberes das mulheres.

Margareth Rago

Referências e sugestões de leitura

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

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France, 1977-1978*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *História da Sexualidade. Vol I. A vontade de saber*. (3ª.ed.) Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. História da Sexualidade. Vol. II. O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984

McLAREN, Margaret. Foucault, Feminism and Embodied Subjectivity. New York: State University of New York Press, 2002.

RAGO, Margareth. Foucault, a Subjetividade e as Heterotopias Feministas. In Scavone, L.; Miskolci, R.; Alvarez, M. C. O legado de Foucault. São Paulo: UNESP, 2006, pp. 101-118.



Freire e a condição das mulheres

Em sua “*Terceira Carta Pedagógica*”, deixada inacabada sobre sua mesa, Freire escreveu: “desrespeitando os fracos, enganando os incautos, ofendendo a vida, explorando os outros, discriminando o índio, o negro, a mulher não estarei ajudando meus filhos a ser sérios, justos e amorosos da vida e dos outros” (FREIRE, 2000, p. 67).

Em *Pedagogia da Autonomia* escreveu: “a ética de que falo é a que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe” (FREIRE, 1996, p. 17).

Em Porto Alegre, numa fala aos docentes da UFRGS, em 1988, Freire iniciou assim: “Minhas prezadas professoras!” Fez uma pausa, e continuou: “Por que deveria iniciar dizendo: meus prezados professores, se a grande maioria, nesta sala, são professoras?”

No livro *Pedagogia da Esperança* ele conta que usou outras vezes esta

subversão da gramática como denúncia do machismo da linguagem (FREIRE, 1992, p. 67), de que o acusava “um sem número de mulheres norte-americanas”, nos anos 70. Se no início se justificava passou a levar a sério o “débito àquelas mulheres”, e escrevia “a todas, uma a uma, [...] agradecendo a excelente ajuda” (Ib., p. 67).

Numa entrevista com Freire intitulada “Opressão, classe e gênero” (FREIRE, 2001, p. 257-268), Donaldo Macedo retoma as críticas das feministas: Alguns/algumas educadores/educadoras, particularmente as feministas norte-americanas, argumentam que seu trabalho tende a universalizar a opressão enquanto ignora as especificidades de posições diversas e contraditórias que caracterizam os grupos subordinados juntamente às linhas de cultura, etnia, linguagem, raça e gênero [...] (FREIRE, 2001, p. 257).

Aceitando as críticas como válidas (Ib., p. 260), Freire explicita, porém, algumas ressalvas: “Sem evitar a questão de gênero, devo dizer que os leitores/as leitoras têm alguma responsabilidade em colocar meu trabalho inserido nesse contexto histórico e cultural; isto é, a pessoa lendo *Pedagogia do Oprimido* como se tivesse sido escrito ontem, de alguma forma descarta a historicidade do livro. O que eu acho absurdo é ler um livro como *Pedagogia*

do *Oprimido* e criticá-lo porque o autor não tratou de todos os temas de opressão potencial de forma igualitária. (FREIRE, 2001, p. 262-263).

Moema L. Viezzer, num encontro nacional, em 1986, fez esta pergunta: “Paulo, como você vê a questão das relações de dominação e opressão entre homens e mulheres em nossa sociedade?” (VIEZZER, 1996, p. 596). A resposta foi, “eu jamais teria escrito *Pedagogia do Oprimido* se, ao mesmo tempo, eu me permitisse oprimir minhas filhas, minha esposa e as mulheres com quem trabalho. As mulheres estão certas em organizar-se e dizer o que tem que ser mudado em relação às opressões que hoje sofrem. E nós, educadores, precisamos entendê-las, ouvi-las e acompanhar as mudanças que ocorrerão graças às suas iniciativas (Ib., p. 596).

Márcia A. da Silva escreveu no *Dicionário Paulo Freire* (210, p. 182-185) o verbete *Feminismo* historicamente bem fundamentado. Mas cometeu omissão bibliográfica grave ao afirmar: “Inicialmente, podemos afirmar que Paulo Freire pouco dialogou com o movimento feminista”, acrescentando que foi em *Medo e Ousadia* que Freire deixou nítido “o reconhecimento pela luta das mulheres”. A 2ª edição do *Dicionário Paulo Freire*, no qual escreve data de 2010. Mas já em 2001 havia sido publicado *Pedagogia dos Sonhos Possíveis* (FREIRE, 2001), livro que traz,

no diálogo de Macedo com Freire, as respostas exaustivas dele sobre o tema.

Em *Medo e Ousadia*, livro dialogado com I. Shor, são dedicadas, sim, várias páginas à questão da mulher. (FREIRE; SHOR, 2000, p. 195-201). Shor relata que em suas aulas as mulheres falam menos que os homens, sendo até silenciadas por eles e diz que intervém, para garantir-lhes a palavra. Pergunta a Freire: “No Brasil o tema do sexismo e do racismo são problemas em sala de aula?”

Freire responde: “São, sim. A sociedade brasileira é muito autoritária”. E acrescenta que tanto o racismo quanto o machismo são fortes no Brasil. Mas observa que ao voltar ao Brasil encontrou uma novidade: a luta das mulheres [...] que começaram a lutar, começaram a protestar, começaram a rejeitar o fato de continuarem a ser objetos dominados pelo homem” (Ib., p.197).

Silenciamento das mulheres, Freire disse que não o viu nas suas aulas ou em seminários, apesar de “nossa cultura machista”. Ponderou que não cabe aos homens “libertar as mulheres”, que a libertação deve ser conquista delas, cabendo aos homens contribuírem, numa “ação política” conjunta: [...] “contra o racismo, contra o sexismo, contra o capitalismo, e contra as estruturas desumanas de produção” (Ib., p. 199).

Para a leitura de um autor, além do contexto histórico, cabe considerar

também suas experiências existenciais, como no caso de Freire, o segredo cruel que ele explicitou em *Cartas a Cristina*. Ao falar da fome, resultado da crise de 1929, e da tristeza do pai, sentindo-se impotente para dar à família uma condição menos penosa, ele descreve as humilhações sofridas pela mãe: “Quando [...] minha mãe, dócil e timidamente, pedindo desculpas ao açougueiro por não haver pago a ínfima quantidade de carne comprada na semana anterior, ao solicitar mais crédito para trezentos gramas a mais, prometia que pagaria as duas dívidas, na verdade ela não mentia nem tentava um golpe. Ela precisava de acreditar em que realmente pagaria. E precisava, de um lado, por uma razão muito concreta – a fome real da família; de outro, por uma questão ética – a ética de mulher de classe média cristã católica. E quando o açougueiro, zombeteiro, machista, a desrespeitava com seu discurso de mofa, suas palavras a pisoteavam, a destroçavam, a emudeciam. Tímida e esmagada, eu a vejo agora, neste momento mesmo, eu a vejo frágil, olhos marejando, deixando aquele açougue à procura de outro em que quase sempre se acrescentavam outras ofensas às já recebidas. [...]. O que me revoltava era o desrespeito de quem se achava em posição de poder a quem não o tinha. Era o tom humilhante, ofensivo, canalha, com que o açougueiro falava a minha mãe. A entonação de censura, de reprovação do discurso do açougueiro, que ele prolongava desnecessariamen-

te e de forma que todos, no açougue, ouviam, me fazia um tal mal que, agora, preciso me esforçar para descrever a experiência” (FREIRE, 1994, p. 63-64).

Aquela experiência o marcou decisivamente contra qualquer desrespeito à mulher. O relacionamento com sua esposa Elza, falecida em 1986, e com sua nova esposa Ana Maria são exemplo disso. Quanto à Elza são inúmeras as referências em seus livros. Ele disse um dia a um de seus filhos que muitas pessoas lhe diziam ou escreviam que estavam gostando de seus livros, e acrescentou jocosamente: “daqui por diante, vou perguntar: “Qual é o nome de minha esposa?” Se não souberem, é porque não leram, sendo que eu falo dela praticamente em todos os meus livros.”

Quanto à valorização profissional da mulher, cabe citar o livro *Professora sim, tia não: cartas a quem gosta de ensinar*. Rosa M. Torres relata uma entrevista na qual Freire observou: “Quanto mais se reduz a profissionalização a uma amorosidade parental, tanto menos são as condições que terá a professora para lutar” (TORRES, 1996, p. 275).

Frente às críticas à linguagem de Freire, ocorre-me citar Manfred Peters, exímio lingüista belga. No livro *A Pedagogia da Libertação em Paulo Freire* (PETERS, 1999, p. 157-162) participou com um texto intitulado “Aspectos

semânticos e pragmáticos da pedagogia de Paulo Freire”. Segundo Peters: “na visão freireana, a linguagem não pode ser dissociada do seu contexto social e político ou do seu papel criador de estratégias de ação. [...] para ele a linguagem real sempre envolve a práxis, e usar uma linguagem real significa mudar o mundo. [...] O significado de uma palavra, segundo ele, só pode existir em uma situação concreta [...]. A base dessa visão é uma teoria semântica específica, a qual define o significado como algo que não é inerente à palavra, possuindo apenas uma existência semântica potencial, que se torna real em um contexto específico” (PETERS, 1999, p. 158).

Ao falar do projeto *Alfabetização e Conscientização no Kivu*, realizado na República Democrática do Congo”, Peters elenca uma série de provérbios, canções e histórias populares escancaradamente machistas, que, segundo ele, requerem um processo de “desmistificação”, proposto por Freire, e por isso declara: “daí o esforço contínuo dos grupos populares [...] em desvelar a realidade e criar a utopia, no sentido freireano” (PETERS, *Ib.*, p. 161).

Peters está convencido de que a *Pedagogia do Oprimido* pode inspirar projetos de relevância internacional, na luta para a transformação de tradições culturais e de estruturas de poder mar-

cadadas por modalidades tremendamente opressivas da mulher.

Na Suíça, um movimento amplo de mulheres buscou na *Pedagogia do Oprimido* e na “visão política do IDAC” a inspiração para a luta, relatada no livro *Vivendo e aprendendo: experiências do idac em educação popular*, de autoria do grupo IDAC (FREIRE et al., 1983). No capítulo 3, intitulado “As Mulheres em Movimento” (OLIVEIRA, 1983, p. 39-68), sobre a 1ª assembléia lemos: “éramos quinhentas a perceber a mesma coisa e, para falar dessa “coisa” que ninguém sabia muito bem o que era, nos dividimos em grupos. Esses grupos, que proliferaram em Genebra e na Suíça se constituíam e se desfaziam segundo os interesses das participantes” (*Ib.*, p.43).

Na pesquisa da realidade, para “escrever sua própria história” (*Ib.*, p. 46), “cabia às estudantes da universidade o levantamento do que Freire chamaria o universo temático das habitantes do conjunto residencial” (p. 52). Nessa “reinvenção de identidade individual e coletiva”, prolongando-se em ação política, o movimento visava um processo amplo de transformação social (*Ib.*, p. 66-67).

Um ano e meio antes de sua morte, no livro *À Sombra desta Mangueira* (FREIRE, outubro de 1995), Freire denuncia várias vezes todas as formas

de discriminação, “[...] não importa se contra o negro, a mulher, o homossexual, o índio, o gordo, o velho” (Ib., p. 87). Ele proclama que “é um imperativo ético lutar contra a discriminação”, e explicita: “discriminados porque negros, mulheres, homossexuais, trabalhadores, brasileiros, árabes, judeus, não importa por quê, temos o dever de lutar contra a discriminação. A discriminação nos ofende a todos porque fere a substantividade do ser” (Ib., p. 70).

Ao subverter a gramática, como na sua fala na UFRGS, Freire queria chamar a atenção para o problema de uma cultura machista milenar, que não se reduz a detalhes gramaticais. Peters vai ao âmago do problema quando, ao “usar continuamente o gênero feminino” referindo-se às mulheres, justifica: “Assim posso contribuir, em longo prazo, para a realização de mudanças da realidade cultural, social, econômica e política” (PETERS, 1999, p.160). Esta perspectiva de mudança a “longo prazo” condiz com a formulação de Paulo Freire, em *Pedagogia da Esperança: A recusa à ideologia machista*, que implica necessariamente recriação da linguagem, faz parte do sonho possível em favor de mudança do mundo (FREIRE, 1992, p. 68).

Baldoíno Antônio Andreola

Referências

- ANDREOLA, Balduino Antonio. Emmanuel Mounier ET Paulo Freire: Une Pédagogie de la Personne et de la Communauté, Thèse doctorale. Louvain-La-Neuve, Université Catholique, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education. 1985.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, 46ª edição. São Paulo, Paz e Terra, 2007.
- FREIRE, Paulo. Professora sim, tia não: Cartas a quem ousa ensinar, 6ª Ed., São Paulo, Olho D'água, 1995.
- FREIRE, Paulo. À Sombra desta Mangueira. Prefácio de Ladislau Dowbor; notas de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo, Olho d'Água, 1995.
- FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e Ousadia: O cotidiano do professor*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Indignação: Cartas Pedagógicas e outros escritos*. São Paulo, Editora UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia dos Sonhos Possíveis*. Organização e apresentação de Ana M. Araújo Freire. São Paulo, UNESP, 2001.
- McLAREN, Peter (Org.) et al. Paulo Freire: Poder, desejo e memórias de libertação. Porto Alegre, Artmed, 1998.
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy de; HARPER, Babette. As Mulheres em Movimento: ler a própria vida, escrever a própria história. In: FREIRE, Paulo et al., *Vivendo e Aprendendo: Experiências do Idac em educação popular*. 6ª edição. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- PETERS, Manfred. Aspectos semânticos e pragmáticos da pedagogia de Paulo Freire. In: FREIRE, Ana M. Araújo. *A Pedagogia da Libertação em Paulo Freire*. São Paulo, Editora UNESP, 1999, p.157-162.
- SILVA, Márcia Alves da. Feminismo. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2ª edição, Belo Horizonte, Autêntica 2010. p. 182-185.
- TORRES, Rosa Maria. Professora sim, tia não. In: GADOTTI, Moacir (Org.) et al. Paulo Freire: Uma biobibliografia. São Paulo, Cortez e Instituto Paulo Freire, 1996, p.275.
- VIEZZER, Moema L. Paulo Freire e as Relações Sociais de Gênero. In: GADOTTI, Moacir (Org.) et al. Paulo Freire: Uma biobibliografia. São Paulo, Cortez Editora & Instituto Paulo Freire, 1996, p. 596-598.



Freiras e religiosas – as mulheres consagradas

Para apresentar um núcleo de significados sobre “mulheres religiosas/freiras” é preciso ter presente que a realidade histórica e sociológica da participação das mulheres na religião ainda carece de mais pesquisa para podermos criticar as interpretações veiculadas como senso comum. Deve-se começar com o fato da exclusão histórica e sistêmica das mulheres de papéis de liderança religiosa no judaísmo e do cristianismo o que poderia se estender pelo menos para as matrizes de religião monoteísta.

Esse verbete é desenvolvido num argumento que deseja ser uma pró-vocação! Traz as figuras de Eva e Maria na tradição judaico, greco-cristã, como centrais, para pensar características antagônicas. Em seguida propõe um exercício com base na hermenêutica da suspeita ensinada por Elizabeth Schüssler Fiorenza (1998) e apresentada como desafio para a Educação por Edla Eggert (2000), em que podemos considerar os mosteiros como lugares de resistência e inclusive de insurgência. E para finalizarmos o verbete, imaginamos quanta história ainda está por ser recontada quando estabelecemos hermenêuticas que tenham o conteúdo

das teorias feministas presentes nesses estudos.

A cisão dos modelos de Eva e Maria – uma didática de séculos: O Cristianismo, segundo Graciela Cornaglia (2007, p.65), reconhece uma ligação entre Eva e Maria. Maria é a “Nova Eva” no sentido de que o ato pecaminoso de Eva é redimido pelo ato virtuoso de outra mulher. Assim, “(...) a obediência de Maria origina a redenção do mundo: o nascimento de Jesus”. Há uma aprendizagem para a vida das mulheres que está presente em letra fina, quase invisível sobre essas duas mulheres: cada uma delas remete a caminhos distintos, mas as duas são mulheres! Quando uma menina cristã aprende que obedecer a Deus é estar mais próxima do modelo de Maria, ela também aprende que, com essa proximidade, fica longe de Eva (embora essa possa parecer mais sedutora, persuasiva e pulsante). Enquanto Maria relembra a discrição, submissão, suavidade, a santidade e é a referência para todas as mulheres. É uma das formas que, em especial, as meninas católicas aprenderam ao longo dos séculos foi que, sendo freiras, podiam “agradar” de modo mais eficaz a Deus para se distanciar de Eva. Era sempre recomendável que nas boas famílias uma das filhas “optasse” pela consagração, denominada também pelas palavras: monja, religiosa, irmã/*soror*. Na tradição protestante a orien-

tação da consagração para as mulheres foi minoritária, mas também existiu.

O cristianismo retomará com mais vigor a compreensão de que a mulher (Eva) foi a responsável pela perda do paraíso, por meio da desobediência, ela ocasionou a queda, o pecado. Alguns exegetas, por sua vez, questionam a forma empregada para a palavra “queda”. Severino Croatto (2010) e Terence Fretheim (1994) nos auxiliam a perceber as nuances da interpretação do texto de Genesis numa perspectiva não literal. De modo que no lugar de “queda” o que se constata é a transgressão.

Marcela Lagarde (2005) adverte que as mulheres consagradas buscavam/buscam em Maria algumas de suas marcas: a castidade, a obediência, a humildade e a discrição, embora a maternidade lhes é impedida. E por isso a virgindade é a carta de entrada, ou pelo menos a moeda mais valiosa para que as jovens possam acessar os mosteiros, onde a formação das freiras se instalou, sob a égide da Igreja. Lembrando que o critério da virgindade é exigido somente para mulheres.

Segundo George Duby (2001) é no século XII que a Igreja começa a se preocupar mais com as mulheres. Esse historiador busca, por meio do estudo dos sermões, das cartas e orientações dos padres para com as famílias da nobreza europeia, analisar como as

mulheres eram percebidas. Não há praticamente registros delas e sim, escritos produzidos pelos monges da época basicamente dirigidos aos homens de bem, pais de família. Ou seja, o que os monges conseguiram registrar foi o que insinuaram com base no que ouviam dos maridos sobre suas esposas. Por meio dessa escuta foram produzidos manuais de orientação e conduta para que os maridos pudessem controlar suas esposas que eram vistas pelos monges como sinônimo de tentação, luxúria, ameaça ao controle da Igreja. Já que os homens não tinham acesso aos espaços domésticos, lugares onde as mulheres poderiam cometer a alquimia das comidas, remédios, perfumes e venenos simultaneamente, era por meio dos sermões, cartas e conselhos dos monges que os homens poderiam se orientar.

Na compreensão dos padres os maridos eram os responsáveis pelos desvios das suas esposas. Nesse campo a tradição patriarcal se manteve fiel aos ensinamentos greco-romanos, ou seja, as mulheres eram consideradas seres incompletos, homens de segunda categoria, defeituosos, infantis e necessitavam de tutoria. Por esse motivo, se por caso fosse comprovado que uma delas de fato possuía poderes de manipulação, seria considerada insubmissa, ameaça para a família, portanto: bruxa. E nesse caso a Igreja teria

autorização para: ou reeducá-la, ou no pior dos casos, executá-la. O século XII seria então o início da produção dos manuais de orientação e também de interrogação que se ampliariam nos séculos seguintes tendo a culminância no século XVI e XVII com a perseguição as bruxas [que incluía homens também] em todos os lugares onde a Igreja, tanto católica quanto protestante, tivessem predominância. Duby (2001) escava alguns textos desse século que por sua vez buscam inspiração nos séculos anteriores para chegar aos famosos manuais de orientação. Um dos autores referência chamava-se Étienne de Fougères que se tornou bispo de Rennes na França em 1168 [séc XII] e escreveu o “*Livro das maneiras*” dos anos 1174-1178. Esse autor bebeu em fontes como, por exemplo, o texto misógino de um senhor chamado Mardobe do século XI (DUBY, 2001, p.16) que coloca a mulher como inimiga do homem. “Traidora era Eva, que convenceu a provar do proibido, briguenta, ávara, leviana, ciumenta e, por fim, encimando esse elenco de ruindades, ventre voraz.” (2001, p.17) Além dessa fonte Fougères encontrou na obra do bispo Burchard de Worms intitulada “*Decretum*” os elementos morais em forma de lições minuciosamente elaboradas. Foi segundo Duby (2001) essa obra colaborou para que boa parte dos bispos de todo norte da França bem

como Metz e Colonia se servissem da obra como orientação básica para “(...) fazer vir à luz o pecado e dosar equitativamente as punições redentoras.” (2001, p.18). Desse modo se produziu o *Livro das maneiras*, assim como toda uma cultura de orientação do que poderia ser considerado ameaça das mulheres para os com os homens pelo fato delas terem conhecimentos sobre os seus corpos e terem uma vida privada com pouco acesso dos homens sobre esses lugares. O acesso para interrogar as mulheres também passa a existir a partir do século XII assim como o entendimento de que a Igreja deveria trazer as mulheres nobres para junto dela pela mediação de “homem de Igreja” ensinando-as ao ponto de corrigirem-se a si mesmas. A ideia era que elas fossem capturadas em suas redes de alcoviteiras. Segundo Duby, as mulheres eram o perigo e tudo girava em torno delas. “A Igreja decidiu subjugar-las. Com esse fim definiu claramente os pecados de que as mulheres tornavam-se culpadas.” (2001, p. 36). O casamento juntamente com os mosteiros femininos são a acolhida da produção moral do casamento para dirigir a consciência das mulheres.

Por essa razão, seguindo esse raciocínio, é tão importante observar a preparação dos mosteiros como lugares para consagrar mulheres a Deus, e também prepará-las para o casamento.

Desse modo teremos os padres com poderes bem mais amplos a guiar a espiritualidade das mulheres por meio do confessorário e também por meio das orientações e supervisões junto às mães superiores e abadessas. E para conferir toda essa formação teremos as próprias mulheres ensinando e cobrando a si mesmas para serem fiéis a Deus e fiéis aos seus maridos. Em suma, a obediência é a máxima de todo aprendizado. No dizer de Andréa Nye (2005) e também de Margarita Pisano (2001) serão as mulheres as guardiãs do patriarcado. E todas as que seguirem o manual serão mais bem sucedidas quanto mais forem adeptas dos itens a serem seguidos para buscar a santidade.

Lagarde (2005, p. 472) argumenta que a identificação com Maria é contraditória, pois embora sejam mulheres, as freiras devem renunciar à máxima ensinada no gesto de Maria: a maternidade, pois é por meio da entrega do seu corpo para ter filhos que as mulheres podem, como bem lembra Graciela Cornaglia (2007), se redimir do pecado, expulsando a Eva dentro delas. Às mães fica permitido viver a sexualidade procriadora, dentro do casamento, abençoado pela Igreja. No caso das freiras, há a renúncia dessa sexualidade procriadora e erótica que deixa as freiras num plano ideal, ou seja, são esposas de Cristo. (LAGARDE, 2005, p. 473).

Há desigualdades enormes entre os mosteiros masculinos e femininos, pois enquanto as mulheres necessitam da supervisão dos homens, esses possuem somente outros homens como seus mestres/supervisores. Lagarde (2005, p. 466) lembra que distintamente das monjas, os padres possuem funções de intermediários entre os mortais e Deus além de poderem constituir novas leis nas diferentes ordens religiosas. Essa concepção é muito desigual para as religiosas que, segundo Lagarde têm o compromisso de reproduzir as fontes do evangelho. “Las congregaciones de mujeres son organizaciones destinadas a la reproducción social no creativa, basada en la repetición.” (2005, p.471). A estrutura eclesiástica reproduz a mesma divisão hierárquica das relações de gênero na sociedade patriarcal. O código da virtuosidade é idêntico para monjas e para esposas, ou seja, elas deverão ser virtuosas, servir a Deus [marido], esquecer de si mesmas, e esperar para serem salvas.

Ivone Gebara (2000) em seu livro *Rompendo o silêncio*, destaca que enquanto era uma docente que reproduzia fielmente os ensinamentos dos patriarcas e dos filósofos, era considerada uma excelente professora. Quando porém, resolveu escrever e dizer o que pensava foi silenciada pelo Vaticano! E isso foi no final do século XX, ou seja, a máxima da produção do conhecimento estar nas mãos dos padres

segue sendo um ensinamento eficaz. É nesse vão da história que é preciso observar melhor, como bem lembra Michelle Perrot (2008), pois as mulheres sempre trabalharam, sempre pensaram e portanto, mesmo que invisíveis, estavam presentes na história. Desse modo buscaremos em quatro freiras, – três do passado: uma alemã, uma francesa e uma mexicana; e uma freira do presente e brasileira, para analisarmos as insurgências e insubmissões que se fizeram e se fazem presentes nesse ambiente.

Quando ser freira não é somente sinônimo de submissão: Os primeiros mosteiros segundo Hugo Lopes (s/d) foram construídos no século XI. E um dos primeiros mosteiros femininos que temos registro na história é o *Mosteiro de Santa Clara* – a velha, que teve sua primeira “fundação em 1283, por iniciativa de Dona Mor Dias, uma nobre e abastada senhora que se encontrava recolhida no Mosteiro de São João das Donas, anexo ao mosteiro masculino de Santa Cruz” (2013,s/p). Estava ligado à ordem de Santa Clara. Os mosteiros femininos estavam ligados e supervisionados às ordens dos monges. Santa Clara pertencia a ordem das franciscanas.

Nesse âmbito trazemos a primeira freira e para espanto de todos: desertora! Seu nome: Katharina Von Bora (1499-1552), freira da ordem

benedictina. Heloísa Dalferth (2000) apresenta o percurso de Katharina por mais um mosteiro e diferentes ordens, pois iniciou sua vida de monastério com cinco anos de idade. Quando foi ordenada freira em 1515 fazia parte da ordem Sistersinianas Trono de Maria. O mosteiro possuía regras muito rígidas de disciplina com as quais as noviças tinham que se adaptar. Porém as regras eram constantemente quebradas e isso pode ser constatado com base nos registros das queixas feitas pelo prior Balthazar, o responsável pela ordem desse mosteiro. A madre superiora desse tempo possuía um bom coração e permitia várias concessões inclusive que os escritos de Martin Lutero entrassem no mosteiro e fossem lidos pelas freiras, “sinal de que o isolamento dos acontecimentos do mundo não fossem totais” como narra Dalferth (2000, p.20). A aproximação aos textos de Lutero, permitiu que Katharina juntamente com mais 11 monjas planejassem uma fuga considerada espetacular, pois elas dependiam de informantes externos que vinham para o seu mosteiro. Tanto para trazerem os textos proibidos como para enviarem cartas para familiares ou amantes ou, nesse caso, para o próprio Lutero que, ao receber o pedido de socorro dessas onze freiras tratou de planejar a fuga das mesmas que foram abrigadas em

Wittemberg com famílias adeptas à reforma.

Não há registros dos textos ou cartas de Katharina, porém o que possuímos como fonte de estudos segundo pesquisas recentes são as cartas de Luthero dirigidas à Katharina em que se pode constatar que ela tinha domínio básico de latim, pois Lutero se dirigia a ela com termos nessa língua quando apresentava argumentos teológicos que estavam sendo discutidos. Na época o debate teológico era todo estudado em latim. Além disso temos presente, ao estudar a biografia dessa freira, que ela possuía conhecimentos de educação, farmácia, música e administração, pois no momento em que passou a ser a Senhora Lutero administrou um antigo mosteiro beneditino emprestado pelo prefeito do lugar para ser a moradia do casal Lutero. Assim, Katharina, acolhia além de pessoas doentes, crianças órfãs, estudantes de teologia que, nesse caso, alugavam quartos, pois os cursos de teologia eram ministrados nessa imensa casa. Segundo Eggert e Paixão (2013) a cozinha de Katharina Von Bora demonstra uma profunda cena teológica possível de ser redescoberta por meio das cartas de Luthero. O *tüschreden*, ou: a mesa de discussão, era o local preferido de Luthero e seus estudantes. Assim que a suspeita hermenêutica é de que en-

quanto Katharina, a ex-freira, cozinhava e comandava a cozinha, os homens discutiam teologia e ela participava ativamente desse debate. Seria possível imaginar que, uma mulher que o próprio Luthero chamava de “senhor Luthero”, e que quando viúva teve a indicação do tutor Mechlanton e esse, numa carta para o irmão de Katharina, respondeu que não aceitava, pois ela era “ingovernável”, - impossível que ela não tivesse pensamentos próprios sobre a teologia que se fazia na época! Difícil imaginar Katharina conzinhandando em silêncio!

Nessa perspectiva da suspeita compreendemos que o caminho da formação de Katharina num mosteiro que tinha algumas liberdades, foi decisivo. A leitura “subversiva” foi um dos aspectos que mudou o rumo dessas onze freiras. O acesso ao que estava acontecendo no seu tempo fez com que Katharina despertasse para a fuga e a insurgência.

Uma outra história bastante significativa é a narrativa trazida por Natali Davis (1997) sobre uma freira da ordem das Ursulinas, que no século XVII expandiu seus mosteiros para o novo mundo. Natali Davis apresenta uma pesquisa detalhada da história de uma viúva francesa Marie Guyart (1599-1672), que decide entrar para a congregação das ursulinas e entrega

seu filho de 12 anos para à ordem dos beneditinos e segue sua “voz interior” viajando para o Canadá e fazendo parte do grupo que instala a ordem das ursulinas. Marie de l'Incarnation, assim chamada na ordem ursulina, escreveu cadernos sobre sua vida espiritual. Estes cadernos são enviados ao filho no ano de 1654, cinco anos após a morte da mãe, e Claude Martin, que se tornara monge beneditino, publica os cadernos da freira com o título de “*La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*”.

Nosso objetivo aqui não é fazer um estudo sobre as ordens femininas e seus mosteiros. Apenas desejamos introduzir elementos que apresentem um contexto para que possamos compreender a complexidade da vida das mulheres que viveram essa realidade. Marie de l'Incarnation foi considerada uma “*femme forte*” pelas colegas e irmãs ursulinas. Transpôs a ordem inquestionável de cumprir com seu papel de mãe com outra “ordem” de cumprir com o chamado de Deus para outro mundo, improvável e desconhecido que era instalar a ordem ursulina num país distante. Num tempo em que somente aos homens estava posto a intrépida ousadia de viajar pelos mares conhecendo outros mundos.

Numa direção um pouco diferente, porém próxima, trazemos outra freira também do século XVII que

viveu no México: Sórora Juana Inés de La Cruz (1648-1695). Nessa história temos uma sofisticada rede de biografos que, segundo Otávio Paz (1998) pode ser um caminho para se chegar a sua obra, mas é uma porta que deve ser atravessada porque o que realmente importa é a sua obra! Essa mulher desde muito cedo buscou os estudos e o conhecimento como forma de se colocar no mundo. Devido ao seu refinado conhecimento foi convidada aos 17 anos a viver na corte do Marquês de Mancera que, segundo Francisco Monterde (2010), com o apoio da esposa do Marquês ingressou aos 18 anos para o convento das Carmelitas descalças, onde não se adaptou, partindo então no ano seguinte (1668) para o convento de San Jeronimo, no qual viveu até sua morte. Foi rodeada de afeto, ensinou música, foi arquivista e contadora do convento. Em novembro de 1690 é publicado um texto de Sórora Juana em forma de carta, com uma crítica dirigida ao “*Sermão do Mandato*” escrito pelo jesuíta Antônio Vieira no ano de 1650. Junto a essa publicação da carta soma-se a outra carta altamente elogiosa ao texto de Sórora Juana, escrita pelo bispo doutor em Teologia Fernández de Santa Cruz, mas que assina com o nome de Sórora Filotea da Cruz. Segundo Antonio Castro Leal (2007) a carta resposta escrita por Juana para Sórora

Filotea da Cruz é o primeiro registro de uma “carta magna da liberdade intelectual das mulheres da América”.

E no século XX e XXI temos no Brasil, Ivone Gebara uma freira pertencente à Congregação das Irmãs de Nossa Senhora - Cônegas de Santo Agostinho e nos relata (2012) numa entrevista, que optou por ser freira ao conhecer algumas delas na década de sessenta que militavam nos movimentos populares da época. E segundo ela, parecia ser uma vida mais livre do que a vida familiar e com marido. Para Gebara, toda sua narrativa de história de vida tem o eixo da busca por liberdade.

“Minha história foi a de busca por liberdade. Não suporto que me impeçam de pensar. É um direito pensar diferente. E isso tem sido a chave de minha vida, com todos os tropeços e as contradições, porque as vezes não se enxerga claro, e se trilha um caminho e depois não é por ali”. (2012, s/p)

Para Gebara, manter-se na congregação apesar de ter sido silenciada no início de década de 90 pelo vaticano pelo fato de se posicionar a favor do aborto, segue sendo uma voz que rompe silêncios. *Rompendo o silêncio* é o título do seu livro publicado no ano de 2000 como resultado de sua segunda tese de doutorado, quando foi enviada por indicação de superiores para uma tentativa de “correção” disciplinar. E

segue sendo uma freira irreverente e insubmissa. Notadamente tem se manifestado crítica em relação ao novo papa, observando o quanto de androcentrismo o circunda e que as questões relacionadas à teologia feminista seguem sendo negligenciadas.

Na trajetória histórica a vivência e a educação das mulheres em mosteiros geralmente foi inferior à dos homens na medida em que não incluíam o acesso à aprendizagem secular e clássica - considerada imprópria para as mulheres. Quando o centro educacional da cristandade deslocou-se do mosteiro à universidade no século XII, as mulheres foram excluídas. A universidade que surge no norte da Europa teve como característica ser uma instituição clerical masculina.

Esta formatação expressava de modo exemplar a compreensão antropológica hegemônica no cristianismo baseada no binário hierárquico do masculino sobre o feminino e no binário de contradição do feminino contra ele mesmo no imaginário Eva/Maria. Entretanto os esforços teóricos, pedagógicos e práticos de exclusão e submissão revelam a constante afirmação de autonomia e resistência da expressão religiosa de mulheres desde as origens do cristianismo. Ao longo da história é possível rastrear os modos de aceitação e negociação de mulheres

dentro de uma tradição religiosa de clara promoção e dominação masculina. A própria história apresenta disjunções significativas entre as crenças religiosas e práticas atribuídas a estas mulheres deixando ver um vasto campo de resistência e desobediência. Foi assim com todas as mulheres citadas em nosso texto que buscou analisar de uma perspectiva da suspeita feminista, que a vida nos mosteiros femininos aconteceu para além das dogmáticas previstas nos minuciosos textos escritos pelos homens com poder da época.

E é assim ainda hoje quando vemos as “freirinhas” com suas discrições e submissões ensinadas, preparando mulheres para a luta do dia a dia.

*Edla Eggert
Nancy Cardoso Pereira*

Referências e sugestões de leitura

- CASTRO LEAL Antonio. Prólogo do livro *Sóror Juana Ines de la Cruz - Poesia, teatro y prosa*. Ciudad de México: Editorial Purua, 2007.
- CORNAGLIA, Graciela. Mulheres que (des)aprendem a ser mulheres na tradição católica desconstruindo modelos de opressão através da formação das promotoras legais e populares. Dissertação. São Leopoldo: PPGEdU Unisinos, 2007.
- CROATTO, J. Severino. ¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica. RIBLA n. 37, Quito, 2000, p.22-37. Acessado em: <http://severinocroatto.com.ar/wp-content/uploads/2010/08/quien-peco-primero.pdf> - 10/12/2013.
- CRUZ, Sor Juana Ines de la Cruz. *Poesia, Teatro y Prosa*. Ciudad de México: Editorial Purúa, 2007.
- CRUZ, Sor Juana Ines de la Cruz. *Obras completas*. Ciudad de México: Editorial Purúa, 2010.
- DALFERTH, Heloísa. *Catarina Von Bora, uma biografia*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000.
- DAVIS, Natalie. *Nas margens – três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- EGGERT, E. A mulher e a educação: possibilidades de uma releitura criativa a partir da hermenêutica feminista. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo/ RS, v. 03, n.05, p. 19-28, 1999.
- FIORENZA, Elisabeth Schussler. *As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FRETHEIM, Terence E. Is Genesis 3 a Fall Story? In.: *Word & World*, V.14, n. 2 1994, p. p. 144-153. http://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/14-2_Genesis/14-2_Fretheim.pdf
- GEBARA, Ivone. Uma clara opção pelos direitos das mulheres. Entrevista com Ivone Gebara. In. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796>
- HAUG, Wolfgang Fritz. O projeto do Dicionário Histórico-Crítico do Marxismo. Conferência proferida na Espanha no ano de 2000. In.: <http://www.wolfgangfritzhau.inkrit.de/documents/HKWM-portugies.pdf>
- LAGARDE Y DE LOS RIOS, Marcela. *Los cautiveros de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4. ed. México: UNAM, 2005.
- MONTERDE, Francisco. Prólogo da Obra completa de Sor Juana Ines de la Cruz. *Obras completas*. Ciudad de México: Editorial Purua, 2010.
- MOSTEIRO de Santa Clara – a velha. In. <http://santaclaravelha.drcc.pt/site/index.php>
- RANGEL, Leonardo Coutinho de C. “Por meio da santa vida, se segue gloriosa morte”: práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal (séculos XV a XVII) In.: *Revista de História*, 1, 1 (2009), pp. 3-28 acessado http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_1/a01.pdf
- PAZ, Otavio. *Sóror Juana Inés de la Cruz. As armadilhas da fé*. 2.ed. São Paulo: Mandarin, 1998.



Freud, Sigismund

Sigismund Schlomo Freud (Freiberg, 06/05/1859 – Londres, 23/09/1939) é conhecido como Sigismund Freud, ou, simplesmente, Freud. Embora tenha nascido em uma localidade da atual República Tcheca, passou a maior parte de sua vida em Viena, capital austríaca. Em função de sua condição judaica, teve que refugiar-se na Inglaterra, fugindo à perseguição nazista de antes da Segunda Guerra Mundial, onde morreu, em Londres, aos 83 anos. É o criador da Psicanálise, termo que engloba teorias da subjetividade e técnica terapêutica para atender as pessoas em suas dificuldades psicológicas.

Freud, desde o início de seu trabalho, produziu polêmicas. Suas ideias sacudiram os estatutos morais e científicos de sua época. Em função das fissuras e rupturas que ocasionou no conhecimento sobre os seres humanos e da criação de uma nova visão sobre os mesmos, é considerado uma das figuras mais importantes do século XX. Isso, no entanto, não significa que suas teorias tenham sido unanimemente aceitas, antes ou agora, mesmo dentro da própria psicanálise. Fora da psicanálise, as críticas podem chegar a ser bem contundentes, como é o caso, por exemplo de Karl Popper, filósofo

da ciência, que designa a psicanálise como “pseudo ciência”, na medida em que não cumpre com o critério de poder ser falseada pelos fatos : “não conseguia imaginar qualquer tipo de comportamento humano que ambas as teorias [se referia a Freud e a Adler] fossem incapazes de explicar” (POPPER, 1972, p. 65). Provavelmente é esta ideia de que a Psicanálise tem explicação para tudo que está na origem do bordão popular “Freud explica”.

Os aspectos mais polêmicos das teorias freudianas, como seria de se esperar, vazaram de maneira distorcida, como quase sempre acontece com as teorias científicas (ou ditas científicas), para o senso comum. Nas conversas informais do cotidiano das pessoas, é comum se escutar expressões tais como: “a culpa é da mãe” e várias versões sobre a inveja feminina que se tornou famosa, a do pênis, ou, ainda, sobre a passividade feminina e várias outras acomodações populares das ideias de Freud. Serge Moscovici, com respeito a essa questão, ficou conhecido, dentro da área da Psicologia Social, por sua tese de doutorado sobre a psicanálise, sua imagem e seu público. Segundo este autor, o senso comum reelabora o que a ciência ou as teorias científicas produzem, transformando em outro tipo de conhecimento, adaptando a certos tipos de necessidades e

de acordo com determinados critérios das sociedades que reelaboraram os conceitos (MOSCOVICI, 1978).

Com relação às questões de gênero e, principalmente, sobre as relações entre “feminino” e “masculino”, Freud é criticado pelas autoras feministas, às vezes de maneira contundente, às vezes parcialmente. É preciso lembrar que muitas feministas são, ao mesmo tempo, psicanalistas, como, por exemplo, Juliet Mitchell (1988) e, em nosso país, Maria Rita Kehl (1996, 1998, 2002) dentre várias outras. Essas autoras aceitam pressupostos da psicanálise e criticam outros. Podemos ver isso em duas citações da psicanalista Maria Rita Kehl: “a psicanálise revelou ao século XX o preço pago pelo controle excessivo dos impulsos que as sociedades oitocentistas haviam imposto aos seus membros. A eficácia deste controle exigia, entre outras coisas, um silenciamento sobre tudo o que fosse proibido. Ao romper esse silêncio, a psicanálise contribuiu para a desmoralização de uma série de tabus e restrições, característicos do apogeu da dominação do modo de vida burguês (KEHL, 2002, p. 17). Neste trecho, a autora atribui à psicanálise a ruptura com os padrões vitorianos restritivos. Na próxima citação, ela critica Freud por, apesar de ter escutado as histéricas com as quais trabalhava, não ter conseguido dar-se conta de que sua própria visão sobre como as mulheres se tor-

nariam verdadeiras mulheres era falha: “não creio que devemos considerar o fundador da psicanálise como um conformista, mas sim como alguém extremamente mergulhado nas condições de produção da moral burguesa de seu tempo e, por isso, incapaz de imaginar que elas pudessem ser alteradas – inclusive pela “bomba moral” lançada pelo próprio discurso psicanalítico” (KEHL, 1998, p. 284). Podemos deduzir, então, que pela visão da autora, Freud foi, concomitantemente, alguém que rompeu com a lógica de seu tempo e um legítimo representante dessa época em certos aspectos.

Por outro lado, Freud não usou, propriamente, ao longo de sua vasta obra, o termo gênero. Como afirma Felipe Figueiredo Lattanzio, em sua tese de doutorado de 2011, o gênero em Freud se explica a partir do biológico e o anatômico, pois quando as crianças descobrem suas diferenças anatômicas, toda uma “vicissitude desenvolvimental diferenciada já estaria trilhada para cada sexo” (p. 22). Os maiores problemas de aceitação estão que, para Freud, na realidade, só existe um sexo, o masculino, já que o mundo desmorona para as meninas quando descobrem que não têm pênis: “a organização genital infantil consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino (FREUD, 1923, apud LATTANZIO, 2011, p. 22).

Em 1933 Freud reúne escritos anteriores no texto intitulado *Feminilidade*, discorrendo sobre “o enigma da natureza da feminilidade” (FREUD, 1933/1966^a, p. 114). Segundo Mariana Corrêa Azevedo (2009), a diferença sexual parte das diferenças anatômicas, mas o que seja a feminilidade e a masculinidade vai além da anatomia. Para essa autora, Freud caiu na concepção de sua época de que o masculino é um princípio ativo e o feminino um princípio passivo. Para Azevedo (2009, p. 5) “este não é um fenômeno absoluto na natureza animal. Até na vida humana seria errôneo fazer coincidir essas polaridades com a sexualidade particular dos indivíduos”. Esse tipo de relação argumentativa de Freud sobre, principalmente, as mulheres e a feminilidade é um dos aspectos mais criticados em sua obra, pois, como diz Joel Birman (2001), existem inúmeras contradições e ambigüidades em sua obra, embora esses aspectos não possam ser vistos de maneira superficial.

Essa posição de Freud revela que ele, apesar de sua genialidade e capacidade de romper com o pensamento vitoriano de sua época, não conseguiu romper com a ideia de que o masculino é o verdadeiro representante da humanidade e que o feminino é um masculino imperfeito como queria Aristóteles. Vozes se alçaram dentro da própria psicanálise contra essa formulação, como as de Karen Horney

(1967, apud SAYERS, 1992) e Ernest Jones (1927, 1933 e 1935), para quem a “feminilidade, em vez de ser uma masculinidade frustrada, seria uma entidade autônoma que, como a própria masculinidade, derivaria de predisposições inatas” (LAT'TANZIO, 2011, p. 22). Essa maneira de ver o masculino e o feminino, por outro lado, indica que o biológico teria a primazia e seria um evento natural e sem conflitos em seu processo de formação. Sendo a questão da feminilidade um dos temas fundamentais na teoria psicanalítica, apresenta também as maiores controvérsias dentro da teoria. Uma das autoras mais conhecidas por quem estuda as questões de gênero, Joan Scott (1995, p. 10), escreveu em seu constantemente citado artigo “Gênero, uma categoria útil de análise histórica” que “um exame da teoria psicanalítica exige uma distinção entre escolas”, ou seja, existem muitos enfoques e tendências que coexistem dentro da teoria. O próprio Freud reconsiderava suas ideias na medida em que seu trabalho clínico avançava.

Dessa forma, escapa ao escopo deste verbete apresentar todos os aspectos ligados ao gênero que a psicanálise de Freud tem em seu arcabouço teórico, pois cada formulação teve uma caminhada dentro da obra, com avanços e retrocessos, não sendo, de modo algum linear e definitiva. Tal aspecto é fundamental de ser levado em consideração, pois, dependendo da época

em que os conceitos foram elaborados, o impacto, a aceitação ou as críticas podem ser muito diferenciados. O importante é lembrar que Freud levantou muitos véus sobre o funcionamento humano, mistificou algumas questões e, simplesmente, se manteve perplexo sobre o que seria uma mulher...

Marlene Neves Strey

Referências e sugestões de leitura

AZEVEDO, Mariana Corrêa. Horizontes epistemológicos para o estudo da família contemporânea: psicanálise, feminismo e subjetividade. I Seminário Nacional Sociologia & Política UFPR, 2009.

BIRMAN, Joel. Gramáticas do erotismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, 253 p.

FREUD, Sigmund. Feminilidade (1933). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos. Conferência XXXIII: Feminilidade. Edições Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1966.

JONES, Ernest. Early female sexuality. *International Journal of Psychoanalysis*, 16, p.263-273, 1935

JONES, Ernest. The early development of female sexuality. *International Journal of Psychoanalysis*, 8, p. 459-447, 1927.

JONES, Ernest. The phallic phase. *International Journal of Psychoanalysis*, 14, p. 1-33, 1933.

KEHL, Maria Rita. A mínima diferença. Masculino e feminino na cultura. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 272 p.

KEHL, Maria Rita. Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. Rio de Janeiro: Imago, 1998, 348 p.

KEHL, Maria Rita. Sobre ética e psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 203 p.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo. O lugar do gênero na psicanálise: da metapsicologia às novas formas de subjetivação. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

MITCHELL, Juliet. *Psicanálise da sexualidade feminina*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, 90 p.

MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, 291 p.

POPPER, Karl. *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

SAYERS, Janet. *Mães da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, 296 p.

SCOTT, Jean Wallach. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Sociedade*. Porto Alegre, Vol. 20, N. 2, p. 71-99, 1995.

Sugestões de leitura

BIRMAN, Joel. Gramáticas do erotismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, 253 p.

GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, 225 p.

GAY, Peter. *Freud. Uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, 719 p.

GUEDES, Paulo Sergio Rosa. *A paixão. Caminhos & Descaminhos*. Porto Alegre: Ed. Do Autor, 141 p.

KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.



Friedan, Betty

Betty Friedan representou uma das mais relevantes vozes da chamada segunda onda feminista. Seu livro *The Feminine Mystique* (1963) – publicado no Brasil em 1971 com o título *Mística Feminina* – inspirou a organização de mulheres em diversos países. Ainda na década de 1960, Friedan foi uma das fundadoras e primeira presidente da NOW, National Organization of Wo-

men. Para compreender o contexto de produção da obra de Friedan e sua atuação como feminista faz-se necessário recordar alguns fatos do mundo pós-Segunda Guerra Mundial. O aumento da escolaridade em geral, e principalmente da feminina, já era uma realidade quando iniciou a Segunda Guerra Mundial, em 1939.

A guerra teve um sentido especial para as populações femininas tanto dos países Aliados – que reuniu as democracias capitalistas e o socialismo soviético - quanto do Eixo- formado por Alemanha, Itália e Japão. Ocorreu um interessante fenômeno de participação das mulheres nas frentes de batalha, alistadas como voluntárias, bem como servindo a seus países em postos de trabalho. A mão-de-obra feminina foi decisiva para impedir o estancamento da produção industrial nos países envolvidos no conflito bélico e garantir um clima de normalidade. Um exemplo disso é que durante a Segunda Guerra Mundial, milhares de mulheres norte-americanas foram conclamadas a ocupar o lugar de seus maridos no mercado de trabalho para suprir a necessidade de mão-de-obra. No entanto, com o fim do conflito a década de 1950, diversos países, em especial os Estados Unidos, estimularam um movimento da população feminina de “volta ao lar”. Findado o conflito, mulheres foram convocadas a reassumir seus postos de mães e esposas.

Aquelas que haviam cursado faculdades foram estimuladas a guardar seus diplomas universitários nas gavetas. O diploma era apenas um diferencial que as tornava concorrentes melhor preparadas para o disputado mercado dos casamentos. Ao invés de manipular máquinas em fábricas e escritórios, a indústria de consumo americana promovia a imagem da dona de casa feliz, manejando dezenas de parafernálias domésticas. O fim da guerra demonstrava que as mulheres haviam tornado necessárias, por fatores econômicos, e conjunturais no mundo do trabalho. Mas isto não significou uma abolição da mistificação feminina. A dicotomia entre a ocupação de novos papéis sociais e a permanência de um pensamento conservador que defendia a primazia de funções ditas femininas estimulou o surgimento de reflexões feministas. Nos Estados Unidos, um exemplo desta reflexão foi o livro *A Mística Feminina* de Betty Friedan. A autora identificava que as mulheres americanas sofriam de “um mal sem nome”, responsabilizado por provocar um sentimento constante de insatisfação com a própria vida. Este mal, segundo a Friedan, estava relacionado com a impossibilidade de que as mulheres ambicionassem uma vida própria, independente das funções de esposas e mães. Ainda conforme Friedan, as americanas assistiram passivamente a um retrocesso na década de

1950. Jovens que nos anos da guerra sonharam com uma carreira universitária, limitaram suas expectativas ao âmbito doméstico. Para Friedan, nos anos que se seguiram à Segunda Guerra, a cultura americana centrou seus esforços em torno da mística de realização feminina. Esta mística teve como pilares o estímulo ao casamento e à maternidade. Como resultado, no final da década de 1950 o país registrou uma queda da proporção feminina entre a população universitária e um aumento do número de filhos por mulheres. (Friedan, 1971)

No caso das mulheres norte-americanas, a escritora notava um retrocesso na emancipação das décadas anteriores em comparação com o período do pós-guerra. O livro *Mística Feminina* foi mais um indício de que a problemática feminina emergia em diferentes contextos. Havia, no início dos anos de 1960, uma disputa entre as inovações vivenciadas por um contingente de mulheres e a sobrevivência dos padrões tradicionais imprimidos pela “mística feminina”. A leitura de *Mística Feminina* chamava a atenção para a necessidade de “olhar para dentro”, descobrir qual o significado de um mal estar desconhecido que atingia a muitas mulheres, especialmente aquelas pertencentes à classe média, que haviam estudado e muitas vezes possuíam uma profissão. Tratava-se

do que Betty Friedan chamou de “o problema sem nome”: “As que sofrem desse mal têm uma fome que o alimento não pode saciar. E esta ânsia existe em mulheres cujos maridos são médicos internos, funcionários de repartições, ou prósperos doutores e advogados; em esposas de operários ou executivos, ganhando de cinco a cinquenta mil dólares anuais. (...) A mulher que sofre deste mal, e em cujo íntimo fervilha a insatisfação, passou a vida inteira procurando realizar seu papel feminino. Não seguiu uma carreira (embora as que o façam talvez tenham outros problemas); sua maior ambição era casar e ter filhos. (...) E as que terminaram a faculdade, as que sonharam algo além da vida doméstica, serão as que mais sofrem? Segundo os especialistas, sim..” (FRIEDAN, 1971, p. 26-27)

A leitura de Betty Friedan teve uma repercussão significativa entre uma parcela de mulheres no Brasil, especialmente aquelas que já haviam estado no exterior por motivos profissionais, acompanhando o marido ou pela situação do exílio. O fato é que rapidamente o mal sem nome foi identificado em território brasileiro. A análise de Betty Friedan, embora centrada na experiência das mulheres norte-americanas, repercutiu na elaboração do discurso feminista no Brasil. No prefácio do livro, publicado em 1971, Rose Ma-

rie Muraro afirmou que “com a costureira defasagem, a sociedade brasileira também se aproxima dos padrões mais elevados de consumo, principalmente nas grandes cidades. O problema por ela levantado começa, também, a ser o problema da mulher brasileira urbana”. (MURARO, Introdução)

Neste mesmo ano, Rose Muraro foi responsável pela vinda de Friedan ao Brasil. A feminista americana participou de encontros e promoveu seu livro. Concedeu entrevistas aos meios de comunicação. Vale aqui lembrar o caso da já antológica entrevista que a feminista norte-americana Betty Friedan concedeu ao jornal *Pasquim*, em sua visita ao Brasil, no início dos anos 70. Questionada por intelectuais como Glauber Rocha, Paulo Francis e Jaguar, a escritora teve que se desviar das farpas e piadas lançadas pelos renomados jornalistas que insistiam em perguntar, utilizando-se da ironia, se ela havia vindo ao Brasil para questionar “as posições” das mulheres brasileiras. (PIETRA MÉNDEZ, 2007) Antes do lançamento do livro de Friedan no Brasil, a leitura já circulava entre um restrito grupo de feministas brasileiras (MURARO, 2004). Exemplo disso pode ser encontrado no primeiro artigo de Carmen da Silva, publicado em 1963 na *Revista Cláudia*, que fazia uma série de alusões à obra *Mística Feminina* (PIETRA MÉNDEZ, 2008).

Betty Friedan pode ser considerada uma feminista liberal, uma vez que seu feminismo visava a igualdade jurídica, política e social para as mulheres.

Apesar da repercussão obtida, o livro de Friedan não apresentou, em termos teóricos, uma inovação no pensamento feminista. Pode-se dizer que o livro reformulou alguns temas já presentes em *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, com o objetivo de situá-los para o contexto das mulheres americanas. A principal inovação de seu livro reside em questionar a dicotomia entre público e privado, introduzindo no debate político feminista as experiências pessoais de mulheres. (STACEY, 1992)

Natália Pietra Méndez

Referências e sugestões de leitura

FRIEDAN, Betty. *Mística Feminina*. Petrópolis: Vozes, 1971.

PIETRA MÉNDEZ, N. *Feminismo, imprensa e poder no Brasil Contemporâneo*. Méti: história & cultura. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.

PIETRA MÉNDEZ, N. *Com a palavra o segundo sexo: percursos do pensamento intelectual feminista no Brasil dos anos 1960*. 2008. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MURARO, Rose Marie. *Memórias de uma mulher impossível*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.

STACEY, J. *Are Feminist Afraid to Leave Home? The Challenge of Conservative Pro-Family Feminist*. In: HUMM, Maggie. *Feminisms: a reader*. London: Longman, 1992.



Fronteira e fronteiriços(as)

O termo fronteira é legitimado no século XIX enquanto compreensão de limite territorial; logo não pode ser compartilhado como uma simples expressão, mas como categoria explicativa. Na América, a fronteira torna-se uma ocorrência histórica sob o consigno de limite territorial, levado a cabo pelas metrópoles europeias. Assim, ela é estabelecida na grande maioria das vezes por marcos geográficos, como os acidentes naturais (rios, serras, vales, montanhas).

Atualmente há ampla quantidade de estudos sobre a fronteira. Em geral, apresentam um a priori histórico evidenciando como a fronteira do Brasil foi orquestrada num primeiro momento por Tratados Diplomáticos, em que militares, políticos e administradores, geralmente com uma visão europeia garantiam os parâmetros que limitavam os países. Esse modelo de abordagem mostra que a fronteira acaba fundando limites geográficos e administrativos e, nessa perspectiva, os tratados apontam para uma desejada estabilidade do espaço fronteiriço.

A denominação de fronteiriço se dá em grande medida pela vivificação do ser humano no local de fronteira; não é possível pensar o fronteiriço sem a fronteira: fronteiriço é a situação do sujeito em uma condição de

fronteira, em grande medida fronteiras internacionais. Os aspectos que caracterizam o sujeito fronteiriço se dão especialmente pela moradia, estadia ou passagem de um lugar para outro. A ocupação profissional também marca um fator importante enquanto caracterização do fronteiriço. Fronteiriço também é uma classificação semântica que estabelece disputas, confrontos e resistências, que ocorrem no arrolamento íntimo na relação passado-presente, obedecendo em grande medida a aspectos culturais, econômicos, políticos e administrativos; são características materiais e simbólicas que estão ligadas com os lugares, profissões e as práticas sociais desenvolvidas no local de fronteira. A interação no espaço habitado é o que tonifica a afinidade entre a fronteira e fronteiriço configurando interesses próprios de cada indivíduo ou grupo.

Diante das breves ponderações sobre a fronteira e o fronteiriço, há que se perceber que esse é um tema que vem sofrendo diversas revisões historiográficas. Como marco, assinalamos a historiografia brasileira que é, em boa parte, herdeira do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), com os primeiros modelos de pensar, criar e propagar os conhecimentos da área de História no Brasil. Além de estudos provenientes do IHGB naquele período, há escritos em outras escalas

ou escalões como os militares, em menor medida diplomatas, embaixadores, políticos, componentes de comissões demarcadoras, geógrafos, professores de geografia, professores de história, sociólogos, juristas, historiadores, filósofos, religiosos jesuítas, e outros.

A história sobre a fronteira que aparece num primeiro momento no Brasil possui um cunho técnico e que explora especialmente os trabalhos de demarcações e os tratados a que eles obedeciam. Essa especificidade se dá praticamente com relatórios sobre expedições, viagens, exploração de naturalistas, entre outras formas descritivas da fronteira. Uma posição que altera a configuração do modelo de escrita, perpassando as demarcações, os manuais e os relatórios para, a partir daí, assegurar uma discussão teórica, se dá em 1956 com o historiador Renato Mendonça, sob o título *Fronteira em marcha*; um texto pouco consultado na atualidade, mas que teoriza a fronteira sob a perspectiva da geopolítica brasileira, e em cujo interior aparecem os homens da fronteira, os fronteiriços. Todavia, não negamos aproximações ou investidas teóricas dos autores que escreviam seus relatórios, mas não alcançaram resultados em expressão para a historiografia da fronteira como os escritos por Mendonça.

Outros autores, mesmo antes da década de 1950, escreveram sobre

a fronteira, com forte influência do norte americano Frederick Jackson Turner, seja para reforçar, seja para criticar a teoria por ele desenvolvida. A teoria de fronteira de Turner é um dos marcos significativos da revisão historiográfica mundial sobre o assunto, desenvolvida no final do século XIX, cuja preocupação é a conquista do oeste norte americano. Ao refletirmos em torno da definição turneriana de fronteira, é crucial entendê-la sob duas perspectivas: como uma divisão administrativa e política propriamente dita (*border*), e a outra, como a ideia de conquista e expansão (*frontier*), que se apresenta em movimento, ou seja, quando há um espaço a ser explorado. A tese de fronteira de Turner adquire status de paradigma universal. A teoria norte-americana sobre a fronteira baseada na tese de Turner foi explorada exaustivamente, bem como produziu e dominou a historiografia estadunidense, impactando ainda o ambiente acadêmico fora dos Estados Unidos.

Ao mesmo tempo em que o paradigma buscava maior afirmação, ele criou um grande número de críticos que fez com que a trajetória disciplinar tomasse outro curso, justamente por que a tese não respondia aos anseios de se compreender a experiência histórica da fronteira em outros países. A partir disso houve um deslocamento da interpretação da tese provocando

crises e a posterior fragmentação na área. Nos Estados Unidos, isso representou a mudança da explicação da tese de fronteira de Turner que passa de um paradigma que desde o final do XIX significou a compreensão sobre as fronteiras do mundo para uma explicação “regional” da fronteira norte-americana na segunda metade do século XX. Turner de certa forma cria um fronteiriço que é o pioneiro, o desbravador, e os outros povos, como os indígenas aparecem como coadjuvantes dessa história, quando de fato eram habitantes seculares daqueles espaços.

Da historiografia brasileira que teve impulsos turnerianos, Oliveira Vianna e sua obra *Evolução do povo brasileiro*, de 1923, na qual os bandeirantes são considerados superiores aos índios pode ser lembrada como exemplo. Essa interpretação busca, na realidade, inserir a formulação turneriana em oposição à valorização da sociedade oligárquica brasileira, por parte de alguns intelectuais; visto que na Primeira República brasileira, o domínio oligárquico era preponderante. A perspectiva adotada em *Evolução do povo brasileiro* sofreu críticas de outros autores, posto que a semelhança das análises entre Turner e Vianna é grande, embora o nome do norte americano não apareça na obra de Vianna. Crítica recente ao texto de Viana é explicitada por José Murilo de Carvalho que publica em 1991, o artigo intitulado *A*

utopia de Oliveira Vianna, procurando mostrar como o autor atua para tentar legitimar seu texto. Para Carvalho, ao negar a influência teórica de Turner, Vianna busca alento em seus próprios valores paternalistas, uma vez que sua família traz consigo quatro gerações de fazendeiros, e essa experiência histórica se difundiu e se propagou ao longo das gerações, criando uma perspectiva comparativa em relação aos “tipos sociais”. Isso ‘talvez’ o tenha levado a tecer uma análise semelhante à de Turner.

A Marcha para o Oeste, de Cassiano Ricardo, publicado em 1942, coloca-se como divulgadora do programa de governo da República Nova que possui inclusive o mesmo nome: *A Marcha para o Oeste*. A referida obra defende a ocupação do Oeste, incentivando a expansão das fronteiras agrícolas, embora o autor evidencie-a como um plano político esta proposta já estava intrínseca na obra de Turner. Cassiano Ricardo busca explicar a realidade do povo brasileiro; em seu estudo percebe-se cada brasileiro como um novo bandeirante, com caráter democrático, por isso sendo capaz de guiar a sociedade.

A obra de Gilberto Freyre *Casa Grande e Senzala*, de 1933 apresenta a sociedade brasileira como uma ação de “amalgamento de raças e culturas”, o que vai ficar mais evidente em obra seguinte intitulada *Interpretação do Bra-*

sil, de 1947. Nesse livro, o autor reflete sobre “fronteiras e plantações”, momento em que evidencia os mestiços como um “tipo social” que deu maior mobilidade na ocupação de novas áreas e foi considerado pelo autor como “moradores das fronteiras do Brasil”. Essa perspectiva mostra a influência de Turner que posteriormente é referenciado. Os sertanistas e bandeirantes são percebidos por Freyre como “homens da fronteira” por terem em seu *modus vivendi* a “simplicidade” dos indígenas, em que as práticas sociais são assimiladas por homens da fronteira e colocadas em uso como uma forma de adaptação e sobrevivência ao meio ambiente hostil. Os confrontos entre etnias e a miscigenação aparecem na obra de Freyre como um afazer na construção do homem da fronteira. Essas características mostram como Freyre interpreta a formação social do Brasil que vai dos extremos do estranhamento e do conflito até ao convívio e a amizade dos povos. O sociólogo brasileiro insere novos elementos no decorrer de sua obra, como é o caso do negro e do índio como protagonistas. Essa característica aponta para a compreensão da fronteira como um complexo espaço em movimento, e a ocorrência de novos “tipos sociais” como sujeitos fronteiriços.

Já Sérgio Buarque de Holanda vai compreender a fronteira como um espaço fluído e em contínuo movi-

mento. Na obra do autor de *Caminhos e Fronteiras*, aparece a aproximação dos postulados de Turner, na medida em que ambos indagam o meio ambiente e o contato com os costumes indígenas que, ao mesmo tempo em que diz que é exótico, evidencia a distância dos hábitos costumeiros do homem branco europeu transformando-os caracteristicamente em novos homens, a exemplo dos índios, facilitando a mobilidade, fazendo a interiorização do território, e com isso trabalhando na expansão da fronteira.

Mais recentemente autores como Vianna Moog, Otávio Guilherme Velho e José de Sousa Martins, possibilitaram a elaboração de tessituras entre suas obras e a teoria turneriana; embora se reconheçam as diferentes figurações sociais e épocas de percepção desses trabalhos em relação aos citados anteriormente. José de Souza Martins fornece elementos importantes ou para designar a fronteira, ou para apresentá-las com uma função diferenciadora durante as últimas décadas do século XX no Brasil, especialmente quando sua pesquisa vai denotar a fronteira humana, com a violência e o conflito agrário sob a perspectiva da vítima, especialmente pequenos camponeses e indígenas.

Sobretudo nas últimas décadas do século XX, as críticas ao modelo do pioneiro apenas como detentor do progresso e responsável pelo expan-

sionismo, sem a percepção de outros atores históricos começam a surgir em várias áreas de estudo. A Sociologia e a Antropologia despontam em grande medida nesse primeiro momento. As novas frentes de colonização agrária são os locais de maior concentração dessas análises, como por exemplo, a demanda para a Amazônia. Otávio Guilherme Velho e José de Souza Martins, e Darcy Ribeiro, apresentam novas teorias fronteiriças tanto no campo da materialidade, bem como em relação às formas simbólicas da ocorrência da fronteira, especialmente com a introdução de novos atores sociais, como o sujeito fronteiriço.

Não é possível confirmar ou negar totalmente a influência conceitual de Turner na maioria dos historiadores brasileiros que citamos, mas as particularidades são evidentes. Por outro lado, reconhecem-se as novas dinâmicas que os historiadores denotam sobre a fronteira. É uma historiografia que em grande parte, provém de fontes da segunda metade do século XX e início do XXI. A categoria fronteira passa a ser entendida como um termo plural, permeado de significações, sentidos e funções, que ultrapassam as fronteiras políticas, econômicas, administrativas e geográficas.

Muitas dessas análises não são elaboradas apenas sobre a fronteira, mas a partir da fronteira, ou seja,

os pesquisadores estão inseridos na vivência de seu campo de análise. A especificidade de vivificar um campo de pesquisa aumenta sobremaneira as condições de análise, mostrando a pluralidade dos estudos a serem explorados, uma vez que abrangem a história social e cultural com uma análise profunda dos movimentos sociais que ali ocorrem, perpassando por compreensões diversas da formação social na/da fronteira e da condição dos fronteiriços em uma situação de fronteira.

A fronteira é um campo de práticas sociais e culturais cotidianas com amplo e diversificado movimento humano que se mantêm desde os primeiros contatos humanos. Demonstra a dinâmica do sentimento de diferentes povos, que compõem uma série de características que envolvem as nações, uma gama de fatores sociais que se reproduzem no espaço fronteiriço. Com base nesse cabedal de possibilidades que suas análises proporcionam é que a fronteira se mostra como um campo de estudos privilegiados. Contudo, não basta dizer que se compreende a fronteira como um espaço de dualidades, ou referenciá-lo como artifício baseado apenas em estratégias políticas e de desenvolvimento que obedecem a processos pensados, elaborados e aplicados por autoridades. Consideramos mais propício dizer que a dinâmica dos

povos nas fronteiras é operacionalizada mutuamente.

Atualmente a categoria fronteira ampliou sobremaneira suas designações, pois encontramos fronteiras em praticamente tudo sobre o que buscamos estabelecer análises. A discussão atinge a diversidade dos estudos históricos, seja no campo social ou cultural, e colabora com perspectivas como as fronteiras religiosas, fronteira de gênero, fronteira de trabalho, fronteira de manifestações culturais, fronteiras etnográficas, fronteiras dos constructos sociais, ou seja, onde é possível pensar uma relação dialética pautada em perspectivas ambíguas e ambivalentes é possível operacionalizar os amplos sentidos da categoria fronteira.

O mundo fronteiriço, compreendido por nós como a ambiência da fronteira onde as pessoas exercem suas práticas sociais e culturais, é um lugar que possui características masculinas muito fortes. Embora se reconheça que com a abertura historiográfica baseada no advento da Nova História e na trilogia “novos objetos, novos problemas e novos métodos”, a nova maneira de pensar a História incluiu definitivamente a mulher no seio de todo conteúdo historiográfico, e com a fronteira não é diferente. A fronteira não é necessariamente um local de profusão das suas próprias experiências históricas; a grande maioria das

pesquisas se dá sobre a fronteira e não a partir da fronteira, e esse é um fator que contribui sobremaneira para a prática da exclusão, no mundo acadêmico, da mulher, do pobre, do negro, do homossexual, do bandido, entre outros. O desenho da historiografia da fronteira contempla uma ambiência diferenciada, mas ao mesmo tempo, busca como delineador de suas pesquisas um sujeito cartesiano e não a diversidade étnica, cultural, social, religiosa ou de gênero.

Esses pontos são importantes não apenas para a história da fronteira ou para a história de gênero, mas, sobretudo, para entendê-la – a fronteira – sob a perspectiva histórica, evitando-se naturalizar a condição ali existente entre homens e mulheres. A naturalização é, por excelência, uma forma de reproduzir a dominação do homem, conforme nos alerta Pierre Bourdieu em “A dominação masculina”. É necessário refletir sobre a condição de gênero, pois não há uma única identidade para as mulheres; isso ajuda na compreensão da diversidade, ao longo da história, das diferentes condições femininas. Os estudos de gênero tornam possível elaborar análises associadas com outras categorias que mostram as desigualdades dentro do próprio meio feminino, como classe e raça, ou seja, entre as mulheres há índias, brancas, árabes, pobres, ricas, judias, negras.

E essa característica, na fronteira em grande medida passa despercebida, muito embora a narrativa oral feminina possua riqueza maior de detalhes a do que dos homens.

A partir da perspectiva plural que a fronteira oferece para as análises históricas podemos pensar a definição ou a construção de um novo sujeito fronteiriço que nasce com as novas propostas inseridas nos diferentes campos de conhecimento, representando caracteres plurais de vivência histórica. Ou seja, o ator que está em diálogo com uma memória histórica produzida na longa duração encontra-se também no conflito na construção identitária do presente, vivenciando e entendendo a fronteira como uma ampla categoria histórica que permeia tanto o ambiente fronteiriço quanto os próprios sujeitos fronteiriços.

É importante pontuar que a fronteira vem sendo considerada uma ambiência, ou seja, uma localidade na qual os limites balizam procedimentos e ações tanto quanto possibilitam atitudes e impulsionam ações no sentido de dotar as restrições em possibilidades de “avançar” sobre a fronteira. As restrições que foram pensadas no contexto da separação de valores e normas de um lugar em relação ao outro sombreiam inúmeras práticas sociais que parecem mostrar claramente a limi-

tação da vontade restritiva de marcos divisores. As perambulações realizadas nas áreas limítrofes apoiam essa afirmação, embora seja possível distinguir aqueles movimentos que não implicam em migração definitiva daqueles que se configuram como trânsitos frequentes ou eventuais e que conferem identidade a própria fronteira. A fronteira é limite, sem abandonar a condição de possibilidade.

*Eudes Fernando Leite
Leandro Baller*

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CARVALHO, José Murilo de. A utopia de Oliveira Vianna. In: *Revista Estudos Históricos*. São Paulo, vol. 4, nº. 7, 1991, p. 82 – 99.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49ª Ed. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KNAUSS, Paulo (org.). *Oeste americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos da América*, de Frederick Jackson Turner. Niterói – RJ: EDUFF, 2004.
- MENDONÇA, Renato. *Fronteira em marcha: ensaios de geopolítica brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Americana, 1956.
- RAGO, Margareth. Ser mulher no século XXI: ou Carta de Alforria. In: VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Suely (Org.). *A mulher brasileira: nos espaços público e privado*. 1ª ed. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 31-42.

RICARDO, Cassiano. Marcha para Oeste: a influência da 'bandeira' na formação social e política do Brasil. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

VELHO, Otávio Guilherme. Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Difel, 1979.

VIANNA, Oliveira. Evolução do povo brasileiro. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1933.

Sugestões de leitura

AUGÉ, Marc. Por uma Antropologia da Mobilidade. Maceió: UNESP & UFAL, 2010.

GRIMSON, Alejandro. Pensar Fronteras desde las Fronteras. Nueva Sociedad, nº 170. Noviembre-Diciembre. Honduras, 2000.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MOOG, Vianna. Bandeirantes e pioneiros. 12ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

OSORIO, Helen. Et alli (Orgs). Práticas de Integração nas Fronteiras: temas para o Mercosul. Porto Alegre: EdUFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1995.

Galeno e Hipócrates

En el mundo clásico, al igual que en la tradición judeocristiana, al explicar la creación del mundo se considera que la mujer procedía del hombre, conceptualizándose una imagen negativa de la mujer, considerada como portadora y origen de muchos de los males que padecía la humanidad. Esta cuestión hay que tenerla en cuenta para entender muchas de las definiciones, descripciones y significados que en esta época se hicieron de la anatomía y fisiología femenina y de todos los procesos relacionados con la salud y la enfermedad de las mujeres (MOSSE, 1990)

Dos de los más destacados precursores de la medicina son Galeno e Hipócrates, que son considerados los padres de la medicina moderna. En este sentido hay que destacar que sus escritos fueron los manuales que se utilizaron durante muchos siglos para la formación de los profesionales de la medicina.

Hipócrates (460 -370 AC) fue un médico griego que desarrolló su trabajo durante el denominado siglo de Pericles, una época de la historia de Atenas en la que ésta alcanzó su máximo esplendor en la historia de la Grecia clásica. Ha sido uno de los referentes más destacados de la historia de la medicina y en la actualidad, para obtener el título de medicina, se tiene



que asumir el denominado Juramento Hipocrático.

Hipócrates cambió las creencias imperantes de que la enfermedad era un castigo de los dioses y que solo ellos tenían la capacidad para curar. Estableció la existencia de cuatro humores, sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla, y afirmó que el desequilibrio entre ellos era el causante de las enfermedades.

Los textos médicos que abordan de manera empírica por primera vez lo relativo a la salud de las mujeres son los que aparecen recogidos en el denominado Corpus Hipocrático, donde aparecen tratados de ginecología. Se agrupan en tres series: Las Enfermedades de las mujeres I y II. Sobre las mujeres estériles; Generación, La naturaleza del niño y Enfermedades IV; Naturaleza de la mujer, Sobre la superfetación, Sobre la escisión del feto y Enfermedades de las jóvenes (LÓPEZ, 2006).

Para Hipócrates existía una diferenciación entre lo masculino y lo femenino, así consideraba que la carne de la mujer era más porosa, húmeda y estaba llena de fluidos que eran eliminados durante la menstruación y durante el embarazo, al convertirse la sangre en alimento del feto o durante la lactancia a través de la leche materna. En consonancia con este planteamiento, el tratamiento que se aconsejaba para los sofocos de las mujeres, cuya causa era un útero seco, consistía

en mantener relaciones sexuales para que el útero fuera irrigado por el semen (LÓPEZ, 2006).

También la teoría del útero errante fue mantenida por Hipócrates y describía el útero a semejanza de un animal sobre el que la mujer tenía escaso control. El útero tenía la capacidad de desplazarse y según hacia donde migrara se producían diferentes enfermedades. Por ejemplo, si se desplazaba hacia el hipocondrio producía sofocos.

Galeno de Pergamo (130-200) fue un médico griego, aunque parte de su vida discurrió en Roma. Sus escritos dominaron la medicina europea durante más de diez siglos. La influencia de Hipócrates, Platón y Aristóteles es visible en toda su trayectoria (LÓPEZ, 2002). Tal como sostiene López, Hipócrates es el referente de Galeno, estando sus teorías sobre anatomía, fisiología y patología de las mujeres “unidas a los conceptos y las nociones fundamentales de la imagen hipocrática sobre la mujer” aunque fueron transformadas para “servir a sus propios contemporáneos con una patina ideológica y retórica” (LÓPEZ, 2006, p. 907).

Para Galeno la anatomía de las mujeres y de los hombres es similar, solo que, en el caso de las mujeres, los órganos están en posición inversa a la de los hombres. Así establece que en las mujeres los genitales externos del hombre están doblados hacia dentro:

el escroto sería el útero, los testículos serían los ovarios, el pene sería el cuello del útero y el prepucio sería los genitales externos de las mujeres. Se utiliza el símil de los ojos de topo, en el sentido de que tienen la misma estructura que los ojos de cualquier animal, pero no le sirven para ver, son imperfectos. De la misma manera los órganos sexuales y reproductivos femeninos son la versión defectuosa de los masculinos. Esta inversión anatómica demuestra que las mujeres son seres imperfectos, la perfección está en el hombre y la mujer tiene una distribución anatómica equivocada con respecto a la de los hombres (LAQUEUR, 1994).

También Galeno, al igual que Hipócrates, describe la existencia de humores y señala que la salud está asegurada siempre que exista un equilibrio en los mismos. El desequilibrio de los humores produce enfermedades que pueden afectar al útero y su afectación influye en otras estructuras del cuerpo femenino. La histeria (enfermedad del útero) se considera como la más grave de las afecciones de las mujeres (THOMASSET, 2000).

Tanto para Galeno como para Hipócrates se necesitan dos semillas, una del padre y otra de la madre para engendrar un ser humano. Pero mientras que para Hipócrates cada progenitor aporta algo al nuevo ser y no asigna las semillas fuertes a los hombres y las semillas débiles a las mujeres, para

Galeno la semilla del hombre es más poderosa que la de las mujeres. En coherencia con los planteados sobre los órganos genitales, piensa que puesto que los órganos femeninos son más imperfectos que los masculinos, la semilla que producen las mujeres es menos fuerte que la del hombre. La mujer tiene los testículos más pequeños e internos, por lo que el semen es más ligero, frío y húmedo mientras que el semen del hombre es más espeso y cálido. Esta es una de las principales diferencias con el planteamiento de Aristóteles, que sostenía la teoría de la semilla única: solo existe una semilla la el hombre, la mujer no aporta semilla a la concepción (LAQUEUR, 1994).

Hipócrates se adhiere a la pangénesis, en el sentido de que cada progenitor aporta algo en el acto de engendrar otro ser vivo. Pero no consideraba que el hombre tenía la semilla más fuerte sino que consideraba que tanto el hombre como la mujer pueden producir esperma fuerte o débil. Si los dos producen esperma fuerte nacerá un varón, si los dos producen esperma débil será una hembra la que nacerá.

En definitiva, los escritos de Hipócrates y Galeno han sido durante muchos siglos los referentes para los profesionales de la salud y sus planteamientos sobre la anatomía, fisiología, y las enfermedades de hombres y mujeres han sido verdades incuestionables que reflejaban y justificaban la posici-

ón social de los hombres en sociedades marcadamente patriarcales.

Manuel Linares Abad

Referencias y indicaciones de lectura

LAQUEUR, Thomas. La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Fred. Madrid: Ediciones Cátedra. Colección Feminismos, 1994.

LÓPEZ, Mercedes. La transmisión a la Edad Media de la ciencia médica clásica. En: CONDE, Elena et al. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Murcia: EDITUM, p. 899-911, 2006.

LÓPEZ, Mercedes. Galeno. Procedimientos Anatómicos. Libros I-IX. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2002.

MOSSE, Claude. La Mujer en la Grecia Clásica. Madrid: Editorial Nerea, 1990.

THOMASSET, Claude. La Naturaleza de la Mujer, en Historia de las Mujeres. 2. La Edad Media. Madrid: Taurus, 2000.



Garçonne

O vocábulo *garçonne* é um neologismo criado, em 1880, pelo escritor e crítico de arte Joris-Karl Huysmans (1848-1907), mas é nos Anos Vinte que se divulga para identificar a mulher moderna, de aparência andrógina e de espírito independente, traduzidos no corte de cabelo curto, no vestuário de linhas direitas e numa filosofia de vida que se afasta do modelo vigente da esposa, mãe e dona de casa (MARQUES, 2004, p. 17). Tem por base o romance homónimo do escritor francês Victor

Margueritte (1866-1942), publicado no ano de 1922, cuja personagem principal - Monique Lerbier – dará o mote para a caracterização da mulher moderna. Na ficção, Monique é uma jovem da alta sociedade francesa, educada de forma tradicional para se tornar numa boa esposa e mãe de família, mas que, ao descobrir a traição do noivo, começa a trabalhar, recusa o casamento de conveniência arranjado pelos pais, adopta atitudes arrojadas e sexualmente ambivalentes, altera o seu visual, multiplica aventuras galantes, frequenta *cabarets* e *dancings* da moda, experimenta o ópio e a cocaína. Considerado indecoroso, o romance *La Garçonne* foi responsável por um dos maiores escândalos literários do século XX, tendo sido incluído, pelo Vaticano, no *Index* dos livros proscritos e proibido em vários países. A campanha difamatória deu, no entanto, grande publicidade ao livro, convertendo-o num êxito de vendas, tendo sido traduzido em várias línguas e adaptado ao teatro e ao cinema (BARD, 1998, p. 65-67). Embora criticado, o modelo *garçonne* divulgou-se por todo o mundo, apoiado pela imprensa periódica e pelo cinema, em estreita articulação com a propaganda de produtos cosméticos e artigos de moda. Definidas pelos críticos mais acérrimos como “nucas rapadas, saias pelo pescoço e decotes pelo joelho” (MARQUES, 2004, p. 22), as *garçonnes* chocaram a sociedade do seu tempo,

sobretudo os meios mais conservadores, assumindo, em alguns países, designações específicas, como é o caso de *flappers*, *cabelos à Joãozinho* e *melindrosas*, respectivamente nos Estados Unidos da América, em Portugal e no Brasil (MARQUES, 2007, p. 26, 54; CARDOSO, 2010, pp. 212-218). “De cabelo curto, a *garçon*, lábios em forma de coração, pega-rapaz caindo sobre a testa, roupas leves e transparentes, saias curtas e decotes longos, às vezes com pequeno chapéu *cloche*, às vezes sem ele, sedutora sempre”, a melindrosa, personagem criada pelo caricaturista J. Carlos, em 1920, será consagrada por Benjamim Costallat no seu romance *Mademoiselle Cinema* (1923), versão brasileira do famoso *La garçonne* e o maior sucesso editorial da República Velha (RESENDE). Embora os vocábulos referidos remetam para todo um visual, é o “escandaloso corte de cabelo” o principal elemento identificador da mulher moderna, por dar visibilidade à masculinização feminina, equiparando a mulher ao sexo oposto. Confundindo as identidades sexuais, o cabelo *à la garçonne* era associado a atitudes contestatárias que poderiam pôr em causa o tradicional papel das mulheres na sociedade, afigurando-se, por isso, subversivo e potencialmente perigoso. As primeiras mudanças nos padrões estéticos femininos antecedem a I Grande Guerra (1914-1918), coincidindo com a crescente importância da

moda na formação das representações e os inícios do modernismo (BARD, 1998, p. 9-10; 16). Estes traduzem-se num novo tipo de silhueta, estilizado e esguio, em substituição das formas opulentas, de forte cunho maternal, que corporizavam os cânones da beleza da mulher da segunda metade do século XIX (VAQUINHAS, 2013, p. 241-242). A formalização do novo ideal físico acompanha-se de cuidados com o bem-estar (prática de algumas actividades desportivas, contestação do corpete ou da cauda nos vestidos, masculinização do vestuário, preocupação com a gordura e a alimentação, entre outros aspectos) que mobilizam a opinião pública. Os higienistas manifestam-se, de um modo geral, favoráveis às mudanças em curso, tendo o belo adquirido, no final do século XIX, conotação médica, sendo entendido como o culminar da saúde (VAQUINHAS, 2013, p. 255). O uso de calças pelas mulheres ou da saia-calção pela *biciclista*, será igualmente motivo de forte controvérsia, em vários países, difundindo-se já nos Anos Vinte, por iniciativa sobretudo de Coco Chanel. De forma a corresponder às exigências das *new women*, costureiros famosos, como Poiret e Madeleine Vionnet, entre outros, criariam roupas mais simples e cómodas que facilitassem “movimentos ágeis e vigorosos” (VAQUINHAS, 2011, p. 66). A estas alterações da aparência feminina não

são alheias a progressiva entrada das mulheres no mercado de trabalho fora do domicílio, a sua maior presença no espaço público, o aumento da produção literária feminina, os inícios dos movimentos feministas e o acesso à instrução, dotando-as de meios que proporcionam novas conquistas, fenômenos que se aceleram a partir da I Grande Guerra. Reflectem igualmente uma nova identidade e o questionar das relações e dos papéis de cada sexo na sociedade, com destaque para a valorização dos sentimentos nas relações conjugais (SCHPUN, 1997, p. 36), e o colocar em causa a maternidade como objectivo prioritário das relações íntimas. É nos *loucos Anos Vinte*, no rescaldo de um conflito sem precedentes à escala mundial que abalou todos os campos da vida económica e social, que se afirmam as *garçonnes*. Com o seu cabelo curto, corpos esbeltos e seios pequenos, trajes ligeiros, sapatos cómodos, frequentadoras dos novos locais da boémia nocturna, adeptas de um modelo de vida cosmopolita, simbolizam toda uma mudança de mentalidade relativamente à mulher burguesa tradicional, ao mesmo tempo que exprimem o optimismo e a esfuziante alegria de viver dos anos do pós-I Grande Guerra. A década traz o desnudamento de partes do corpo feminino antes encobertas, as quais se mostram e exibem, adquirindo uma nova funcionalidade. A redução do compri-

mento dos vestidos e a “descoberta das pernas” constitui uma das marcas distintivas do período, a qual vem dar uma maior liberdade de movimentos à mulher. Os modelos e as referências estéticas são, em geral, de inspiração francesa (SCHPUN, 1997, p. 85; PRIORE, 2006, p. 258), apresentando-se vestidos de linhas direitas e fluidas, até ao joelho. Os decotes também se tornam mais generosos, sobretudo no vestuário *da noite*. Acessórios sabiamente escolhidos, em particular, colares compridos de pérolas, de duas voltas; sapatos de salto com biqueira em *bico de pato* e maquilhagem de cores fortes e provocantes completam a personagem. Em voga entra também o *smoking*, substituindo-se os vestidos pelo uso de calças, gravata e bengala, indumentária que vem colocar a questão da virilização feminina por se tratar de um traje tipicamente masculino. A exposição do corpo vai obrigar a cuidados redobrados com a aparência impulsionando a prática de alguns desportos (ténis, natação...) e a frequência das praias, as indústrias cosmética e farmacêutica e a comercialização dos seus produtos, bem como o negócio dos salões de cabeleireiro ou de beleza, profusamente publicitados nas páginas dos periódicos, factores decisivos no nascimento da sociedade de consumo e na democratização da moda (VAQUINHAS, 2004, p. 9; BARD, 1998, p. 48). Produtos capilares e de beleza,

dietas para emagrecer, sabonetes, loções, cremes, depilatórios, perfumes, colorações de cabelo, *permanentes indeseisáveis* prometiam a sedução de visuais modernos e o combate aos sinais do envelhecimento. Associada ainda à *mulher moderna* está a condução de automóveis, chegando algumas a tirar o *brevet* e a pilotar aviões. Ser *garçon* implicava, no entanto, capacidade económica e alguma instrução, correspondendo esse modelo, sobretudo a uma minoria de mulheres pertencentes em regra à classe média alta, com possibilidade de cuidar da aparência, de frequentar os lugares da moda, de ter acesso à cultura francesa ou estar atenta às novidades americanas. Nos anos do pós-guerra, elegância e boémia tendem a coincidir, apropriando-se a *garçon* do universo da noite, até então estritamente masculino. Nos *nightclubs* ou nos *dancings* entregam-se aos ritmos vibrantes do *jazz*, às coreografias atrevidas das novas danças (*charleston, fox-trote, shimmy, one-step...*), bailam coladas ao par, removidos muitos dos obstáculos do vestuário feminino do passado. O factor moda leva também muitas mulheres a fumar, fenómeno a que as tabaqueiras não ficam indiferentes, criando marcas de tabaco destinadas ao sexo feminino ou servindo-se da imagem da mulher moderna na publicidade. Também associado à vida nocturna está o consumo de estupefacientes: a morfina, a cocaína ou *coca*, o ópio

ou *ídolo negro*, sendo este último consumido em lugares próprios, as *fumeries*. A vertigem da velocidade afecta as relações, multiplicando-se os *flirts* passageiros. A homossexualidade feminina expande-se e a ambiguidade das identidades sexuais permanece como uma constante dos loucos Anos Vinte, característica perceptível nos escritos de temática lésbica de Judith Teixeira e de Ercília Nogueira Cobra, autoras que escandalizaram o moralismo oficial de Portugal e do Brasil, com impacto na apreensão de algumas das suas obras (MARQUES, 2006, p. 91; CARDOSO, 2010, p. 214-216). Apesar do carácter excepcional dos comportamentos desviantes, a ousadia da *garçon* e a avaliação negativa que é feita das suas atitudes suscitam reacções, organizando-se, em vários países, associações de defesa dos costumes cristãos que visam garantir a decência e a moralidade, no fundo, assegurar a castidade da mulher até ao casamento e a concepção cristã de família. Contudo, se os cabelos curtos e as roupas simplificadas entraram nos gostos femininos, já no campo dos comportamentos as alterações foram mais tímidas: casar permanece como o sonho da *garçon* e o casamento como a garantia da sua sobrevivência e reconhecimento social. No fim da década, em especial a partir da crise de 1929, o visual *garçonico* começa a perder importância, regressando os cabelos compridos e modas mais femininas, em estreiti-

ta articulação com o retorno das ideologias conservadoras e os anseios de ordem e estabilidade. Enfim: protagonista central dos Anos Vinte, as *garçonnes* marcaram a década, introduzindo novas identidades portadoras da noção de liberdade, tanto nas atitudes como nos costumes, não desprovidas de consequências políticas, tendo dado grande visibilidade à mulher no espaço público, antecipando a sua adaptação às novas exigências profissionais. Essa foi uma das suas grandes conquistas...

Irene Montesuma Vaquinhas

Referências e sugestões de leitura

BARD, Christine, *Les Garçonnes. Modes et fantasmes des Années folles*. Paris: Flammarion, 1998.

CARDOSO, Elizangela Barbosa, *Identidades de gênero, amor e casamento em Teresina (1920-1960)*, Niterói, 2010 (Tese de doutorado). <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1218.pdf> Acesso em 02/08/2013.

CASTALLAT, Benjamim, *Mademoiselle Cinema*, Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 1999. <http://books.google.pt/books?id=hkbafIPUk30C&pg=PA9&lpg=PA9&dq=mille+cinema+Benjamin+Costallat&source=bl&ots=rddVf7iJUc&sig=D8tdBpfOpFbDfhmKW6Ihsgn-jaU&hl=pt-BR&sa=X&ei=700SUrOUCOXR7AbrI-CwAg&ved=0CEYQ6AEwAw#v=onepage&q=mille%20cinema%20Benjamin%20Costallat&cf=false> Acesso em 20/08/2013.

MARQUES, Gabriela Mota, “Cabelos à Joãozinho”. *A garçonne em Portugal nos Anos Vinte*. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

PRIORE, Mary del, *História do amor no Brasil*, São Paulo: Editoria Contexto, 2006.

RESENDE, Beatriz, “A volta de Mademoiselle Castellar”, books.google.pt/books?isbn=8587220020 Acesso em 20/08/2013.

SCHPUN, Mônica Raisa, *Les années folles à São Paulo. Hommes et femmes au temps de l’explosion urbaine (1920-1929)*, Paris, L’Harmattan, 1997.

VAQUINHAS, Irene, “Prefácio”, *Entre garçonnes e fadas do lar. Estudos sobre as mulheres na sociedade portuguesa do século XX*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2004, p. 7-13.

VAQUINHAS, Irene, “Alguns aspectos da elegância e da beleza femininas nos finais do século XIX”, “Senhoras e mulheres” na sociedade portuguesa do século XIX, 2ª edição, Lisboa, Editorial Colibri, 2011, p. 53-79.

VAQUINHAS, Irene, “Quando a gordura começou a deixar de ser formosura... Os caminhos de um novo paradigma estético nos finais do século XIX-inícios do século XX”, *Revista de História das Ideias, O corpo*, vol. 33, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 241-259.



Gênero

O conceito gênero, no sentido político que se conhece na atualidade, surgiu com força na segunda metade dos anos 1980, tendo sido construído coletivamente e de modo desafiador, pela colaboração de algumas teóricas do feminismo, que percebiam a vulnerabilidade dos termos mulher ou mulheres, ao trazerem em seu bojo uma força de legitimação apoiada no corpo biológico desses sujeitos. Gênero buscava então dar conta de relações socialmente constituídas, que partem da contraposição e do questionamento dos convencionados gêneros feminino e masculino, suas variações e hierarquização social.

Ao contrário do que se propôs a partir daí, as primeiras formulações

em torno do termo baseavam-se justamente na fixidez biológica que definiria identidades, não nas configurações de poder histórica e culturalmente estabelecidas e reiteradas. Alguns textos (como os de Joana Maria Pedro e de Maria Lygia Quartim de Moraes) retomam a emergência do termo gênero na década de 1960, com as formulações de Robert Stoller (1968). Para Moraes (2000), o autor propunha “a utilização de uma categoria que diferenciase a pertinência anatômica (o sexo) da pertinência a uma identidade social ou psíquica (gênero)”. O sentimento de ser mulher e o sentimento de ser homem seriam mais importantes, em termos de identidade sexual, do que as características anatômicas. Por seu lado, Linda Nicholson (2000) alerta que Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*, publicado em 1949, ao afirmar que “não se nasce mulher torna-se” – embora não usasse a categoria gênero –, já apontava que o sexo não garantia a constituição de uma pessoa em correspondência com o gênero.

Em 1975, no ensaio *O tráfico das mulheres: notas sobre a economia política do sexo*, Gayle Rubin explorou questões em torno do que chamou “sistema sexo-gênero”, pontuando e estimulando a ruptura teórica que viria na década posterior.

Em 1982, a filósofa feminista argentina Leonor Calvera dava sequên-

cia ao debate sobre o conceito no livro *El género mujer*, mostrando que a ‘periferia’ estava inserida nas questões que moviam os grandes centros e que ganhariam maior evidência anos depois. Foi em 1986 que Joan Scott elaborou a reflexão sobre gênero como categoria de análise e destacou sua utilidade para a historiografia, em um artigo traduzido no Brasil apenas em 1990. Judith Butler deu sua contribuição decisiva para o debate a partir da publicação de *Gender trouble*, em 1989, provocando um diálogo com outras autoras e autores, como Teresa de Lauretis e Thomas Laqueur.

Enquanto para Scott o gênero seria um primeiro modo de dar significado às relações de poder, dentro de uma disputa que é política, para Butler ele seria um meio discursivo, um conjunto de atos reiterados no sentido de regular a sexualidade, seguindo padrões heterossexuais construídos para simularem uma aparência de natureza.

De Lauretis (1994) situa o gênero no centro da crítica da representação, sendo sua construção produto e processo da representação. Já para Laqueur (1992), o sexo seria situacional e explicável “apenas dentro do contexto de luta sobre gênero e poder”, sendo, ele próprio, constituído pelo gênero. Como consenso entre autoras e autores, gênero e poder estariam no centro da hierarquização social, determinando papéis por eles questionados.

Partindo de dentro do campo feminista, tais teorias não conquistaram a adesão da maioria das feministas francesas naqueles anos, e mesmo na atualidade. Embasando suas discussões sobre as “relações sociais de sexo”, viam na categoria de análise gênero uma tendência de origem anglo-americana que não condizia com a realidade francesa, menos ainda com suas tendências teóricas. Esta temática é trabalhada por Karen Offen (2011), que percebe na língua francesa uma clara distinção terminológica entre “sexo” e “gênero masculino/feminino” – utilizados no sentido de construção social –, que pode ser traçada historicamente. Joan Scott (2012), historiadora do contexto francês, também observa esta contravérsia, lembrando que as palavras têm histórias e múltiplos usos. “Elas não só são elaboradas para expressar certas concepções, mas elas também têm diferentes efeitos retóricos”. Para a historiadora, a crítica francesa é motivada pela concepção de que a ênfase no gênero reduziria a observação das desigualdades visíveis entre mulheres e homens. Mesmo assim, o termo tornou-se uma referência que atravessa o espectro político e seus efeitos podem não ser mais os mesmos previstos inicialmente pelas feministas.

O conceito deu base a outros tipos de pesquisa histórica que, ao mesmo tempo em que fogem ao campo do feminismo, o complementam. Os tra-

balhos acadêmicos sobre masculinidades multiplicaram-se nas universidades brasileiras na última década, abrindo caminho para se pensar a contrapartida do que se chamou inicialmente “relações de gênero”. Nem só de mulheres se faz essa história, que contesta a construção do sujeito “homem” como modelo universal. A subjetividade e a fragilidade deste sujeito também foram expostas, como elementos omitidos na performance social de uma heteronormatividade aprendida desde a infância e cobrada a partir dela.

Com a amplitude do leque possibilitado pelo conceito gênero, que abarca (ao lado da teoria *queer*) estudos sobre gays, lésbicas, transexuais e outros – além das masculinidades –, algumas teóricas do feminismo, como Cláudia de Lima Costa (1998), propuseram, na virada para os anos 2000, uma recriação do sujeito e do conceito mulher sob uma perspectiva política, com base nas reivindicações do feminismo como movimento social. Adriana Piscitelli (2001) analisa: “no marco dessa imbricação entre interesses feministas e teoria social, gênero, ao não encaixar-se plenamente em certos critérios de ‘utilidade’ política parece ser abandonado pelo pensamento feminista”.

Essas e outras tensões levam a pensar em gênero como um conceito que, mais do que qualquer fixidez, nos oferece instabilidade e fluidez, que

melhor representam as relações sociais que atravessam o tempo e chegam à atualidade. Tendo emergido desde o início sob rasura e tensão, com as reivindicações intrínsecas ao início dos anos 1980 sobre questões envolvendo raça, etnia, classe e outras possíveis intersecções sociais, gênero mostra-se ainda útil como categoria de análise, passando por adaptações às necessidades de cada grupo que a reivindica, incluindo historiadoras e historiadores, que buscam situar sua trajetória teórica e política, constituída e reelaborada ao longo das últimas três décadas.

*Ana Maria Veiga
Joana Maria Pedro*

Referências e sugestões de leitura

- BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. São Paulo: Ed. Difusão Europeia do Livro, 1967. 2 volumes.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CALVERA, Leonor. El género mujer. Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982.
- COSTA, Cláudia J. de Lima. O tráfico do gênero. Cadernos Pagu, n.11, Campinas-SP, 1998.
- LAURETIS, Teresa de. Tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.
- LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo: corpo e poder dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1992.
- MORAES, Maria Lygia Q. de. Marxismo e Feminismo: afinidades e diferenças. Crítica marxista. Vol.11, Campinas-SP, 2000, pp. 87-97.
- NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Revista Estudos Feministas, vol.8, n.2. Florianópolis, 2000, pp. 9-43.
- OFFEN, Karen. Gênero: uma invenção americana? ArtCultura. Vol.13, n.23, jul/dez. Uberlândia-MG, 2011, pp. 57-64.
- PEDRO, Joana M. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. História. Vol.24, n.1, São Paulo: 2005, pp. 77-98.
- PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? Cadernos Pagu, Campinas-SP, 2001.
- RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the 'political economy of sex'. In: REITER, Rayna. Toward an Anthropology of Women. Monthly Review Press, New York, 1975.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria de análise histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre, v.16, n.2, p.5-22, jul/dez., 1990.
- _____. Os usos e abusos do gênero. Projeto História. N.45, São Paulo: dezembro de 2012, pp. 327-351.
- SOIHET, Rachel e PEDRO, Joana M. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. Revista Brasileira de História. Vol.27, n.54. São Paulo, 2007.
- STOLLER, Robert J. Sex and gender. New York: Science House, 1968.



Gênero e Cinema

As teorias feministas que tomaram o cinema como objeto de análise, já no início dos anos 70, inserem-se no âmbito da epistemologia feminista que resulta do diálogo entre as agendas dos movimentos de mulheres/feministas e o espectro mais amplo da produção de conhecimento (RAGO, 1998). Em tal período, as teorias do cinema concentram-se na representação das mulheres em filmes e na produção fílmica de

autoria feminina, sendo que a categoria gênero passou a ser aplicada apenas em meados dos anos 80.

As teóricas feministas do cinema não falavam de guetos, nos idos de 1970: dialogavam com as principais correntes da sociologia, da psicanálise, da semiótica. Integravam o campo recém-constituído dos “estudos de cinema”, que, desde meados dos anos de 1960, fundamentavam os primeiros cursos acadêmicos estadunidenses (BORDWELL, 2005, p. 23).

O texto de Laura Mulvey, *Prazer visual e cinema narrativo*, publicado originalmente na revista britânica *Screen*, em 1975, tornou-se um dos mais divulgados. Colocava a questão central da relação entre espectador e “texto narrativo”, a partir de noções da psicanálise, como: voyeurismo, escopofilia, complexo de castração e narcisismo (MULVEY, 1983, p. 437-454). Desmontava, em linhas gerais, o dispositivo segundo o qual a representação feminina atendia ao prazer visual de um espectador (supostamente) masculino e lançava as bases para “a construção de outras possibilidades de olhar e de outras linguagens do desejo, a partir do projeto de um cinema de vanguarda, ou contra-cinema – incluindo aí a ideia de um cinema feminista” (MALUF, 2005, p. 343-344). É a partir desses apontamentos seminais de Mulvey que as teorias do cinema, com o tempo,

começam a reconhecer que a espetatorialidade se definia em termos de gênero e que “o espectador tinha sexo, raça, classe, nação e região”, abrindo, assim, espaço para novas clivagens teóricas (STAM; SOHAT, 2005, p. 420).

A produção teórica feminista do cinema compreendia, no entanto, um leque mais amplo, entre os anos 1970 e 1980, caracterizando-se pela heterogeneidade e pelas colaborações de correntes sociológicas e psicanalíticas. Convergia quanto ao interesse sobre a maneira como as personagens femininas eram construídas nos filmes, iniciando já o debate sobre a relação entre o “mundo real” e a representação cinematográfica. Debatia sobre o sujeito da representação, a partir de diferentes conceitos e pressupostos teórico-metodológicos, inclusive de orientação sexista. Todavia, Pam Cook e Claire Johnston, em 1973, salientaram que não bastava identificar e denunciar o sexismo da representação, sendo necessário enfrentar, igualmente, as próprias convenções do cinema, lidar com a linguagem. Colocavam, então, o desafio de se apropriar do objeto, de tomar o filme como expressão (JOHNSTON, 2000).

Já os Festivais de filmes de Mulheres, realizados em diferentes países, quase simultaneamente, naquela década de 1970, também tiveram papel relevante para o fortalecimento do campo. Destacam-se o Festival Inter-

nacional de Cinema de Mulheres de New York (1972), o Festival de Cinema e Mulheres, de Toronto (1973); as primeiras projeções de cinema de mulheres no Festival de Cinema de Edimburgo (1972). Nesses espaços se projetavam filmes feitos por mulheres que procuravam problematizar a moldura sociocultural ainda fortemente marcada pelo patriarcado, por conseguinte, rechaçavam certo “olhar masculino”, que reiterava papéis tradicionais atribuídos aos homens e às mulheres, bem como a subordinação feminina (KAPLAN, 2000).

Concomitantemente, publicavam-se os primeiros livros de críticas feministas de cinema: *Notes on Women's Cinema* (1973), de Claire Johnston; *Popcorn Venus* (1973), de Marjorie Rosen; *Women and their sexuality in the new film* (1974), de Joan Mellen; *From reverence to rape* (1975), de Molly Haskell. Lançaram, nos Estados Unidos, as revistas *Women and film* (1972) e *Velvet Light Trap*, sendo que esta última dedicou um volume especialmente para artigos sobre as mulheres e Hollywood (KUHN, 1991, p. 89).

Além disso, diferentes coletivos de “mulheres e cinema” foram formados, inclusive, na América Latina, como: o Coletivo Cine-Mujer no México (1975-1987); coletivo Cine Mujer na Colômbia (1978); Grupo Feminista Miércoles (1978), na Venezuela (SAN MARTÍN, 2004). Já no Brasil e na

Argentina, talvez em decorrência das ditaduras civis-militares em curso, os festivais de cinema de mulheres somente tiveram lugar na década de 1980 (RANGIL, 2005).

Mesmo assim, em tais países, mulheres cineastas ocupavam o espaço cinematográfico de hegemonia masculina, levando para as telas questões relativas ao feminino. Se o circuito cinematográfico argentino era movimentado, entre outras, pela carreira da cineasta feminista María Luisa Bemberg (CAVALCANTE, 2014), no Brasil, Helena Solberg, que enfocara as mulheres em seus filmes, desde seu documentário de estreia, *A Entrevista* (1967), já havia se mudado para os Estados Unidos, deixando a agitação do circuito a cargo das cineastas brasileiras Tereza Trautman (VEIGA, 2013), Vera de Figueiredo (CAVALCANTE; HOLANDA, 2013), Maria do Rosário (CAVALCANTE, 2017) e Ana Carolina (ESTEVEES, 2013), que lançavam longas-metragens, de ficção, em que personagens femininas protagonizam as tramas, problematizando a situação de opressão das mulheres e o próprio aspecto político e moral do Estado de exceção.

Nesse contexto, em meio às mobilizações para a conferência do Ano Internacional da Mulher, da ONU, que se realizou no México, em 1975, um grupo de mulheres cineastas organizou o seminário “Mulher no cinema brasi-

leiro – de personagem à cineasta, com uma série de debates paralelos e uma mostra retrospectiva”, na Cinemateca do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (PESSOA; MENDONÇA, 1989, p. 11).

É somente a partir dos anos 1980 que a categoria gênero, formulada no âmbito da epistemologia feminista, passa a influenciar o campo. Desse modo, as análises feministas de cinema, ao destacarem as protagonistas femininas nas telas, rompiam com o modelo de gênero, que, tradicionalmente, atribuía às mulheres a conformação em papéis de esposas, mães e donas-de-casa. Além disso, problematizavam o espaço de personagens masculinas nas tramas, questionando as relações de poder assimétricas.

Em meio às abordagens de gênero, emergiu o debate sobre a autoria feminina de cinema. Sob essa denominação, buscavam-se, nos estudos, investigar as mulheres cineastas e esquadrihar suas cinematografias, no intuito de problematizar a invisibilidade das mulheres em tal campo e lançar luz sobre suas cinematografias. Contudo, a própria crítica feminista, em diálogo com as teorias gerais sobre autoria, suscitou a possível armadilha desse tipo de designação, pois remetia à ideia de naturalização do feminino, isto é, caía-se no escopo do determinismo biológico, que embasava a compreensão de que as diferenças entre homens

e mulheres residiam em certa essência biológica, seja genital, seja hormonal – desconsiderando, pois, que a definição de gênero resulta de construção social e, como tal, cultural e histórica.

A partir dessa constatação, estudos feministas passaram a reconhecer a crítica ao uso da denominação autoria feminina, mencionando, entretanto, que se trata de uma nomenclatura necessária para demarcar o aspecto político da abordagem, principalmente na ausência de uma expressão que dê conta de traduzir a questão que ela engendra, qual seja: o lugar assimétrico decorrente de relações desiguais de poder no campo da produção simbólico-cultural, que impingiram invisibilidade às mulheres cineastas e aos seus filmes (GRANT, 2001).

Nesses termos, adquirem relevância os trabalhos precursores de levantamento das cineastas brasileiras e de seus filmes realizados por Elice Munerato e M. Helena Darcy de Oliveira, intitulado *As musas da Matiné*, de 1982, e, outro, organizado por Heloísa Buarque de Hollanda, com o título *Quase catálogo: realizadoras de cinema no Brasil (1930-1988)*, publicado em 1989. Neste segundo levantamento, a organizadora aponta que foram listados 195 cineastas e 479 filmes produzidos entre 1930 e 1980 (HOLLANDA, 1989, p. 5).

Em tal década, diferentes mostras de filmes de mulheres foram realizadas nas principais capitais brasilei-

ras. A imprensa divulgou a “Mostra de Curtas e médias de cineastas brasileiras – Mulheres de cinema”, promovida pela Embrafilme, em maio de 1986, em Brasília, que exibiu 39 filmes. Naqueles anos havia 140 mulheres cineastas enfrentando as dificuldades do mercado no país. Depois, essa mostra seguiria para Salvador, Belo Horizonte e Rio de Janeiro (Correio Brasiliense, 03/06/1986). No ano seguinte, no âmbito do projeto “Criação: Mulher”, outra mostra de cinema feito por mulheres encontrou espaço em São Paulo, exibindo filmes de Ana Maria Magalhães, de Inês de Castilho e de Cida Aldar, de Maria Helena Saldanha, de Olga Futema, de Eunice Gutman, de Tizuka Yamasaki, dentre outras (Diário Popular, 13/03/1987).

Cabe aqui destacar ainda que Tereza de Lauretis, ao se debruçar sobre os contextos europeu e estadunidense da década de 1980, indicou que “o conceito gênero como diferença sexual encontrava-se no centro da crítica da representação, da releitura de imagens e narrativas culturais, do questionamento de teorias de subjetividade e textualidade, de leitura, escrita e audiência” (LAURETIS, 1994, p. 206). Mais ainda, assinalou, assim como outras teóricas feministas, que a categoria gênero sobrepunha-se às sexualidades.

Em *A tecnologia de gênero*, publicado em meados dos anos 1980, Lauretis antecipou elementos da teoria

Queer, que, assim como os estudos de lésbicas e gays, obtiveram lugar apenas nos anos 1990 – no hemisfério Norte (LAURETIS, 1994). Nessa publicação, a autora chamou atenção para a invisibilidade de lésbicas em filmes, considerando que se tratava de um limite do conceito gênero, que não se desvinculava da “heterossexualidade compulsória” ou do “contrato heterossexual”, de acordo com as definições de Adrienne Rich e Monique Wittig, respectivamente (LAURETIS, 1992, p. 278).

Na mesma perspectiva, Judith Mayne, ao se voltar para o cinema hollywoodiano, constatou o silêncio das teorias feministas de cinema em relação à lesbianidade. Destacou certa omissão dessa corrente de análise quanto à crítica aos filmes que difundiram estereótipos e caricaturas de lésbicas e sublinhou que isso reiterava certo padrão hegemônico de sexualidade, colaborando para naturalizar a heterossexualidade (MAYNE, 2000, p. 159-160).

No Brasil, os estudos sobre lésbicas e gays e da teoria queer são ainda incipientes. Mesmo no campo historiográfico, somente a partir dos anos 2000, o tema das homossexualidades começou a sair “muito lentamente do armário” (VERAS; PEDRO, 2014, p. 93). Já no cinema, o estudo basilar de Antonio Moreno sobre homossexualidade e cinema desvelou, entre outros aspectos, a predominância de filmes

sobre a homossexualidade masculina, em detrimento da lesbianidade e de outras expressões sexuais (MORENO, 1995).

O autor observou que em filmes dirigidos por homens, entre os anos 1960 e 1980, no país, as cenas de relacionamentos homo-afetivos entre duas mulheres sugeriam algo que interessava ao prazer masculino (Idem, p. 131). Outros filmes, contudo, trazem cenas da homossexualidade feminina como, por exemplo, em *Os homens que eu tive*, de Tereza Trautman – lançado em 1973 e mantido interditado pela censura até 1980. Mas a relação homossexual não é o enfoque deste longa-metragem.

A lesbianidade adquiriu centralidade apenas no filme *Amor Maldito* (1984), da cineasta brasileira negra Adélia Sampaio, rompendo com a invisibilidade e permitindo questionar a moral sexual heteronormativa (CAVALCANTE, 2016).

Desde os anos 1980, passando pela retomada do cinema brasileiro, já nos anos 1990, as críticas feministas, em suas diferentes clivagens, permeiam os estudos sobre cinema. Temas que tangenciam gênero, como a representação, as sexualidades, a etno-racialidade, configuram referências de trabalhos nessa chave. Coletivos de mulheres, de mulheres negras, de indígenas e de lésbicas, que promovem mostras de filmes de mulheres e mantêm blogs específicos sobre o tema, continuam a se propagar pelo Brasil.

Neste breve percurso sobre Feminismos e Cinema procurou-se apenas traçar certo itinerário da relação entre esses dois campos, sendo que muitas questões ficaram de fora, sejam relativas às colaborações etno-raciais, às sexualidades, às masculinidades, sejam mais especificamente relacionadas ao objeto fílmico – os desafios estão postos.

Alcilene Cavalcante

Referências

BORDWELL, David. Estudos de cinema hoje e as vicissitudes da grande teoria. In: RAMOS, Fernão (org.). Teoria Contemporânea do cinema, v. 1, São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2005, pp 25-70.

CAVALCANTE, Alcilene; HOLANDA, Karla. Feminismo Plural: história, gênero e cinema no Brasil dos anos 1970. In: Bragança, Maurício; TEDESCO, Marina. (Org.). Corpos em projeção: gênero e sexualidade no cinema latino-americano. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, v. 01, p. 134-152.

_____. A representação do passado nas telas: os discursos históricos em filmes de Bemberg e Yamasaki. In: Tunico Amancio (org.). Argentina-Brasil no cinema: diálogos. Niterói: EdUFF, 2014, pp.57-76.

_____. A lesbianidade nas telas brasileiras da transição democrática: o protagonismo de Amor maldito, de Adélia Sampaio. Documento/Monumento, vol 18, nº1, pp. 142-155, 2016. Cuiabá/UFMT. Disponível em <http://200.129.241.80/ndihr/revista/revistas-antiores/revista-dm-18.pdf>

COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro (orgs). Dicionário Crítico de Gênero. Dourados: Ed. UFGD, 2015.

ESTEVES, Flávia. Reinventando o político nas telas: gênero, memória e poder no cinema brasileiro (1970-1980). Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2013.

GRANT, Catherine. Secret Agents: Feminist Theories of Women's Film Authorship', Feminist Theory, vol. 2, nº. 1, pp. 113-130, April 2001.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). Quase Catálogo 1: realizadoras de cinema no Brasil (1930-1988). Rio de Janeiro: CIEC/UFRJ; MIS/Secretaria do Estado de Cultura; FUNARJ, 1989.

JOHNSTON, Claire. Women's Cinema as Counter-Cinema. In: KAPLAN, Ann. *Feminism and Film*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 22-33.

KAPLAN, Ann. Is the Gaze Male? In: _____. *Feminism and Film*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 119-139.

KUHN, Annette. Cine de mujeres: feminismo y cine. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

LAURETIS, Teresa de. Repensando el cine de mujeres. Teoría estética y feminista. Debate feminista. Ciudad de Mexico, vol. 5, 1992.

_____. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MALUF, Sônia; MELO, Cecília; PEDRO, Vanessa. Políticas do olhar: feminismo e cinema em Laura Mulvey. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13(2), maio-agosto, pp. 343-344, 2005.

MAYNE, Judith. Lesbian looks: Doroty Arzner and Female authorship. In: KAPLAN, Ann. *Feminism and Film*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 159-180.

MORENO, Antonio Nascimento. A personagem homossexual no cinema brasileiro. Dissertação de mestrado em artes. IA/UNICAMP, 1995.

MULVEY, Laura. Prazer visual e cinema narrativo. Trad. João Luiz Vieira. In: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Edições Graal: Embrafilmes, 1983, pp. 437-454.

MUNERATO, Elice; OLIVEIRA, Maria Helena Darcy. As musas da matinê. Rio de Janeiro: Edições RioArte, 1982.

PESSOA, Ana e MENDONÇA, Ana Rita. "Por trás das câmeras" in HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). *Quase catálogo. Realizadoras de cinema no Brasil (1930-1988)*. Rio de Janeiro: CIEC – Escola de Comunicação da UFRJ, MIS e Funarte, 1989.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RANGIL, Viviana. Otro punto de vista: mujer y cine em Argentina. Rosario: Beatriz Viterbo, 2005.

SAN MARTÍN, Patricia Torres (org). *Mujeres y cine en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2004.

STAM, Robert; SHOHAT, Ella. Teoria do cinema e espectralidade na era "pós". In: RAMOS, Fernão (org.). *Teoria Contemporânea do cinema*, v. 1, São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2005, pp 393-424.

VEIGA, Ana. Cineastas brasileiras em tempos de ditadura: cruzamentos, fugas, especificidades. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Os silêncios de Clío: escrita da história e (in)visibilidade das homossexualidades no Brasil. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 6, n.13, p. 90 - 109, set./dez. 2014.

Sugestões de leitura

BESSA, Karla. Os festivais GLBT de cinema e as mudanças estético-políticas na constituição da subjetividade. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, 28, p. 257-283, janeiro-junho de 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332007000100012>.

KAPLAN, E. Ann. A mulher e o cinema: os dois lados da câmera. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LAURETIS, Teresa de. Gênero y teoría queer. *Mora*, Buenos Aires, nº21, p.107-118, 2015. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora>

SELLIER, Geneviève. A contribuição dos gender studies aos estudos fílmicos. *Labrys*, Brasília, número 1-2, julho/dezembro 2002. Disponível em: <https://www.labrys.net.br>



Geografia Feminista

Geografia feminista é um subcampo da geografia que emergiu no início dos anos 70 nos Estados Unidos e no Reino Unido, propiciado pelos movimentos sociais, dentro e fora

da academia (MCDOWELL, 1999; OBERHAUSER et al, 2003). As críticas feministas à geografia hegemônica de bases positivistas emergiram como parte do movimento da geografia radical, especialmente de base marxista. A aliança entre a geografia crítica e a feminista foi bastante produtiva, mas também penosa. A intensidade de convergência entre ambas as correntes foi diversificada. Até hoje, por exemplo, pode-se dizer que ela é mais forte no Reino Unido do que nos Estados Unidos. No Brasil, contudo, as geografias feministas surgem à margem da geografia crítica, tendo sua expansão, apenas nos anos 90 (SILVA, 2009).

Se, por um lado, as geografias feministas reforçaram o movimento de crítica ao positivismo em conjunto com a geografia crítica, por outro, elas foram além dos pressupostos marxistas. A corrente feminista desafiou o poder para além das lutas de classe, evidenciando a base androcêntrica do conhecimento geográfico e que em inúmeros momentos foram hostis às proposições feministas. A relação entre as duas correntes ainda suscita uma série de debates epistemológicos em ambos os subcampos.

A geografia feminista possui uma base multidisciplinar e tem profundas relações com os movimentos sociais. Estes traços permanecem até os dias atuais. Em comparação com

outros campos científicos como a sociologia, história, antropologia, política e a economia, pode-se afirmar que a geografia foi mais temerosa do que as demais no acolhimento das ideias de pesquisadoras(es) feministas.

Várias produções feministas de outras ciências sociais acabaram por inspirar os trabalhos feministas geográficos em várias áreas da geografia. Na geografia econômica, o trabalho *Women's role in economic development*, publicado pela economista Esther Boserup em 1970, foi uma importante base de produção científica. Na geografia urbana, foram fortes as influências de obras vindas da arquitetura, história e sociologia. Uma das mais importantes foi *Death and life of great American cities* publicada em 1961 por Jane Jacobs. Na geografia política, é marcante a influência da obra *Participation and democratic theory* de Carol Pateman, publicada em 1970.

Além da influência de outras ciências sociais, mais permeáveis à corrente feminista, houve também forte intervenção dos movimentos sociais na emergência das geografias feministas. A liberação feminina nos anos 70 demandava a equidade entre homens e mulheres e a visibilidade feminina. A geografia feminista baseou o seu projeto neste momento em lutar pela visibilidade das mulheres como produtoras de conhecimento geográfico e também de incluir as mulheres como objetos de

pesquisa científica. Um interessante texto pioneiro deste período foi *'On not excluding half of the human in human geography'* de Monk e Hanson, publicado em 1982. O artigo converteu-se em um importante protesto acadêmico e político no sentido de adicionar as mulheres ao campo científico. Esta postura de tornar as mulheres visíveis não é um projeto já consolidado, mas que perdura no cotidiano da produção científica até os dias atuais.

Nos anos 80 houve uma expansão da produção geográfica feminista que acabou criando uma variedade de vertentes no subcampo. Assim, não se pode imaginar que haja apenas uma geografia feminista, mas várias 'geografias feministas', já que os interesses se diversificaram e várias perspectivas teóricas e metodológicas também proliferaram, mantendo uma pluralidade de perspectivas científicas concomitantes como fenomenológicas, culturais, marxistas e assim por diante.

O aprofundamento da produção científica geográfica realizada na década anterior possibilitou a construção de caminhos teóricos sob uma perspectiva de gênero. O gênero, compreendido como papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, era um caminho compreensivo que superava a ideia de diferença naturalizada entre o feminino e o masculino, agora compreendidos como construções so-

ciais. O gênero como um componente de análise da produção do espaço, passou a ser considerado forte categoria compreensiva dos processos geográficos.

As geografias feministas realizaram importantes questionamentos à ciência geográfica hegemônica e evidenciaram a força analítica da perspectiva compreensiva do espaço generificado. Um interessante exemplo é a pseudo divisão entre o espaço público e o privado na composição da esfera produtiva e na divisão social do trabalho. As geógrafas feministas evidenciam a interdependência de ambos os espaços e estabelecem a crítica de que a dicotomia que separa o público do privado é uma estratégia conceitual de invisibilizar a exploração e o trabalho não pago realizado pelas mulheres nos ambientes domésticos. Outros questionamentos da geografia feminista à geografia já legitimada foram realizados na área de planejamento do espaço urbano. Foram intensas as críticas sobre a forma da cidade e seus impactos sobre os diferenciais de acessibilidade aos bens e serviços urbanos entre homens e mulheres. A forma urbana organizada sob a lógica de zoneamentos que separavam contundentemente a esfera produtiva da residencial, dificultava a inserção das mulheres nas atividades remuneradas, bem como na sua mobilidade urbana,

visto que elas acumulavam o papel de mães e trabalhadoras (PRAIT e HANSON, 1988). Nas análises econômicas e de organização da produção mundial, notadamente no período de reestruturação produtiva com bases flexíveis, as geografias feministas mais uma vez evidenciaram a importância do exame minucioso das relações de gênero no processo de reestruturação industrial nos países capitalistas centrais, desafiando as geografias marxistas a incluir as perspectivas generificadas em suas análises (MASSEY, 1984).

A década de 80 foi marcada pela clivagem do movimento social e acadêmico feminista, notadamente pelas reivindicações das mulheres negras. Bell Hooks com sua obra *Feminist Theory from margin too center* e Chandra Talpade Mohanty com *‘Under western: feminist scholarship and colonial discourses’*, ambas as obras de 1984, construíram uma crítica fundamental sobre o protagonismo das mulheres brancas de classe média no movimento político feminista, bem como na academia. Elas argumentam que as mulheres, ao experienciar suas vidas concretas em determinados lugares, podem sofrer outros tipos de opressão que ultrapassam à uma unidade em torno do gênero. A racialidade foi um importante elemento a ser considerado que evidenciava as clivagens do movimento feminista e a complexidade com que as relações de

gênero deveriam ser abordadas, considerando o gênero interceptado por outras categorias sociais.

A influência das críticas dos movimentos raciais auxiliou na construção da discussão em torno das formas com que os saberes são produzidos, legitimados e circulados, bem como dos privilégios de gênero e raça que permeiam as relações de poder em torno da produção do conhecimento. Estas críticas possibilitaram à geografia feminista refletir sobre os processos metodológicos e reconhecer o conhecimento geográfico como parte de uma experiência corporificada do pesquisador em sua relação com os espaços.

A propagação das agendas de pesquisas de geógrafas(os) feministas da década de 80 ainda se faz sentir nos anos 90, justamente na era do crescimento das perspectivas ambientalistas. São importantes os trabalhos sob as perspectivas da construção social da natureza e da ecologia política feminista. Além disso, nesta mesma década foi fundamental o crescimento de trabalhos de geografia feminista abordando os processos transnacionais e a globalização, sob a perspectiva da relação entre gênero e desenvolvimento, bem como das assimetrias que envolvem países capitalistas centrais e periféricos nas relações globais.

A ênfase nas discussões sobre a política de construção do conhecimento e a interseccionalidade nas múltiplas

formas de opressões e identidades (gênero, sexualidade, classe, idade, religião e assim por diante) trouxeram um imenso impulso ao campo feminista da geografia, trazendo novas ferramentas teóricas e metodológicas para o campo. Desenvolveram-se com força as críticas das teorias raciais, psicanalíticas, pós-estruturalistas, pós-colonialistas e a teoria *queer*, trazendo assim novas nuances internas à produção geográfica feminista.

As discussões estabelecidas nos anos 90 desestabilizaram as categorias de sexo e gênero, trazendo a ideia de mutabilidade constante, deslocando também as compreensões de espaço e lugar. O espaço não é apenas um reflexo das relações de gênero e sexualidades, mas estes são produtores de espaços e lugares. A multiplicidade de sujeitos generificados, sexualizados e racializados performam diferentes espaços, superando a ideia da existência de um espaço essencializado, mas constantemente produzido de múltiplas formas pelas diversas pessoas.

Joseli Maria da Silva

Referências

- BOSERUP, Esther. Women's role in economic development. New York: St. Martin's Press, 1970.
- HOOKS, Bell. Feminist Theory from margin to center. Boston: South End Press, 1984.
- JACOBS, Jane. Death and life of great American cities. New York: Vintage books, 1961

MASSEY, Doreen. Spatial Divisions of labor: social structures and the Geography of Production. New York: Methuen, 1984.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under western: feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary*, v. 2, n. 12, p. 333-358, 1984.

MONK, Janice; HANSON, Susan. On not excluding half of the human in human geography. *The Professional Geographer*, v. 34, n. 1, p. 11-23, 1982.

OBERHAUSER, Ann M.; RUBINOFF, Donna; DE BRES, Karen; MAINS, Susan; POPE Cindy. Geographic perspectives on women. In: GAILE, Gary L.; WILL-MOTT, Cort. J. (Ed.). *Geography in America at the dawn of the 21st century*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 737-758.

PATEMAN, Carol. Participation and democratic theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

PRATT, Geraldine; HANSON, Susan. Gender, class and space. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 6, n. 1, p. 15-35, 1988.

ROSE, Gillian. *Feminism & geography: the limits of geographical knowledge*. Cambridge: Polity Press, 1993.

SILVA, Joseli Maria. *Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. Ponta Grossa, PR: TODAPALAVRA, 2009.

Sugestões de leitura

MCDOWELL, Linda. *Gender, identity and place: understanding feminist geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NELSON, Lise and SEAGER, Joni. *A companion to Feminist Geography*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.



Geração

A noção de geração está intrinsecamente ligada à problemática das mudanças sociais e intelectuais, em especial às novas formas de sociabilidade baseadas em critérios geracionais.

Em uma perspectiva sociológica a noção de gerações proposta por Karl Mannheim (1928) é significativa em vista do avanço que o autor traz sob a posição comum em considerar as gerações como os indivíduos nascidos em um mesmo tempo cronológico com a possibilidade de presenciarem os mesmos acontecimentos ou vivenciarem experiências semelhantes. Para ele, acima de tudo, são indivíduos capazes de processarem esses acontecimentos ou experiências de forma semelhante. Ou seja, os diferentes grupos etários vivenciam tempos interiores (Dilthey) diferentes em um mesmo período cronológico e a identificação geracional implica em formas semelhantes de ordenação e estratificação de acontecimentos e experiências vivenciadas (Sousa, 2006).

Na década de 1980 a noção proposta por Mannheim foi ampliada por Philip Abrams, considerando a relação entre as dimensões história individual e história social emerge do tempo social. A sociedade e a identidade geram-se reciprocamente no interior ou por meio do tempo social. Ou seja, no sentido sociológico, uma geração é o período de tempo durante o qual a identidade é construída a partir de recursos e significados que estão socialmente e historicamente disponíveis. Assim, novas gerações criam novas identidades e novas possibilidades para a ação de modo, a

não serem definidas pela sucessão de gerações biológicas, uma vez que não há padronização do tempo para medir ou prognosticar seu ritmo. Do ponto de vista sociológico, elas cessam quando novos e grandes eventos históricos, políticos, sociais e econômicos e de natureza cultural tornam o sistema anterior e as experiências sociais a ela relacionadas sem significado. Mais precisamente: é o processo de mudança que produz a geração anterior e a posterior.

Por sua vez, a abordagem filosófica o encontro entre gerações compreende “uma experiência forte, que contribui a alargar o círculo dos próximos abrindo-o em direção a um passado, que, em pertencendo aos nossos ascendentes ainda em vida, nos coloca em comunicação com as experiências de uma outra geração que não é a nossa. A noção de geração aqui é chave e oferece este duplo sentido, o de contemporaneidade de uma mesma geração, à qual pertence o conjunto de seres de diferentes idades, e de sequência de gerações, no sentido de substituição de uma geração por uma outra... conhecemos bem este triplo reino de predecessores, de contemporâneos e de sucessores” (Ricoeur, 2000, p. 514).

Em uma perspectiva fenomenológica, as gerações congregam afinidades, a participação em um destino comum - um passado lembrado, um presente vivido, um futuro antecipado.

É estabelecido um tempo intersubjetivo. Na ideia de geração predomina o tempo da consciência, de vida compartilhada, interdependente, que dispensa a ostentação simbólica: é um “nós”, uma relação direta, intuitiva, imediata, entre o eu e o ele.

*Maria Cristina Caminha
de Castilhos França*

Referências e sugestões de leitura

ABRAMS, Ph. Historical sociology. Shepton Mallet: Open Books, 1982.

BARROS, M. M. L. Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. A velhice. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PEIXOTO, Clarice; SINGLY, François; CICCHELLI, Vincenzo (orgs.). Família e individualização. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

FONSECA, Claudia. Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

MAFFESOLI, Michel. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

RICOEUR, Paul. A memória, a história e o esquecimento. São Paulo: Unicamp, 2000.

SEGALEN Martine et al. História da família - o ocidente: industrialização e urbanização. Lisboa: Terramar, 1999. v. 4.

SOUSA, Janice. A sociedade vista pelas gerações. Revista Política & Sociedade, Santa Catarina, n. 8, p. 9-29, abr. 2006.



Gouges, Olympe de

La Revolución francesa fue un acontecimiento que marcó la historia de hombres y mujeres, dado que modificó radicalmente la relación entre los sexos (SLEDZIEWSKI, 2003). En el caso particular de las mujeres, la Revolución propició el cuestionamiento sobre su lugar en la sociedad, no solo en el ámbito doméstico, sino en la ciudad, como ciudadanas. Aquella cuestión fue abordada por algunas mujeres intelectuales de la época, entre ellas, Olympe de Gouges, escritora, dramaturga y política francesa, quien estableció su lugar en la historia como precursora del feminismo francés al pronunciarse en contra de la tiranía de los hombres (líderes de la Revolución) y a favor de la liberación de las mujeres y la redefinición de su rol y lugar en la nueva sociedad revolucionaria (AMORÓS y DE MIGUEL, 2005).

Su nombre verdadero era Marie Gouze. Nació en Montauban en 1748 y su familia era de origen burgués. Su padre reconocido era carnicero del Languedoc; sin embargo, ella decía que su verdadero padre era el marqués Le Franc de Pompignan y adoptó el nombre de Olympe de Gouges (CONDORCET *et al*, 1993, p. 153; KELLY, 2004, p. 78). Era una mujer de belleza excepcional y personalidad extrava-

gante. Se casó en 1765 con un hombre mayor con el que tuvo un hijo, Pierre Aubry. Al parecer, su vida en matrimonio no fue feliz, después de enviudar no volvió a casarse. Incluso, años después, se manifestó contra la dependencia de las mujeres en el matrimonio, al cual calificaba como “la tumba de la confianza y el amor”.

Su afición por la dramaturgia, la llevó a escribir numerosas obras teatrales durante la mayor parte de la década de 1780 (KELLY, 2004, p. 78). *L'Esclavage des Noirs*, fue su única obra representada en el teatro, la cual se trataba de un pronunciamiento contra la esclavitud. Aquella obra fue retirada de escena después de tres funciones, probablemente porque contrariaba los intereses de la “camarilla colonial” (KELLY, 2004, p. 79). De Gouges también escribió novelas y opúsculos político sociales. Asimismo, organizó una compañía de teatro itinerante que recorría la región de París. Frecuentó los salones literarios parisinos, donde conoció a la élite intelectual francesa de la Ilustración; dirigió el periódico *L'Impatient* y fundó la Société populaire des femmes.

La Revolución francesa impulsó aún más su actividad literaria, la cual adquirió un sesgo más político y comprometido con diversas reformas sociales, entre ellas: el establecimiento de “talleres oficiales para los desocupados, un impuesto voluntario sobre

la riqueza, mejores condiciones en los hospitales de maternidad” (KELLY, 2004, p. 79). Según Kelly, de Gouges también se manifestó en contra de cualquier tipo de formas de privilegio injusto, tomó una postura moderada en sus opiniones políticas (2004, p.79), aunque otros autores también la califican de ambigua o voluble. Los acontecimientos revolucionarios de 1789 la tornaron en amante y defensora de la libertad; sin embargo, no dejó de mostrar cierta simpatía por la monarquía (SAZBÓN, 2007, p. 47). De hecho, llegó a considerar que una monarquía constitucional era la forma de gobierno que debía adoptar Francia.

En 1791 redactó, en respuesta a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, en la que reivindicaba la igualdad de derechos de las mujeres respecto a los hombres. Esta obra la dedicó a la reina María Antonieta, a quien exhortó a “encabezar la liberación y regeneración del sexo femenino” (CONDORCET *et al*, 1993, p. 153), pensando que su influencia sería útil para promover su causa. Fue después del intento de huida de la familia real, detenida en Varennes, cuando de Gouges nuevamente se tornó al republicanismo, aunque esto no evitó que se conmoviera ante el destino del rey en 1792 (SAZBÓN, 2007, p. 47). La causa de

que fuera condenada fue una octavilla titulada *Las Tres Urnas*, “en la que pedía un plebiscito nacional para elegir entre gobierno republicano unitario, federación o monarquía” (CONDORCET *et al*, 1993, p. 154). Además, criticó duramente el régimen de Robespierre a través de libelos que difundía aún fuera de la cárcel donde se encontraba recluida (CONDORCET *et al*, 1993, p. 154). Fue guillotinado en París, el 3 de noviembre de 1793.

El legado de de Gouges para la historia de las mujeres y el desarrollo del feminismo es fundamental dado que llevó a las mujeres a una revolución en un segundo plano, el de su relación con los hombres, en aquel contexto de cambios. Su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), como lo indica José Sazbón, es el “texto emblemático de reivindicación política femenina”, el cual es producto de “la prolongación del espíritu ilustrado en el discurso revolucionario” (SAZBÓN, 2007, p. 47). Para ella, tanto hombres como mujeres debían ser tratados como iguales ante la ley y las mujeres deben tener una participación activa en la ciudad. Es por ello, que en los diecisiete artículos de su Declaración “se limita a trasponer a las mujeres las ventajas de estado de derecho insistiendo en el carácter bisexuado de la comunidad civil y política” (SLEDZIEWSKI, 2003, p. 66). Otra obra importante y que provocó el rechazo de los conser-

vadores es su *Forma del contrato social del hombre y la mujer*, en la que propone acuerdos que colocan a hombres y mujeres en una condición de igualdad con el fin de lograr un matrimonio exitoso.

Claudia Rosa Lauro

Referencias

- AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (editoras). Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo. Madrid: Minerva, 2005.
- BLANC, Olivier. Olympe de Gouges. Des Droits de la Femme à la guillotine. París: Tallandier, 2014.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marqués de (1743-1794), et al. La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII. Alicia H. Puleo (ed.). Barcelona: Anthropos, 1993.
- DUET, Paule-Marie. Las mujeres y la revolución, 1789-1794. Barcelona: Conmar Color, 1974.
- GODINEAU, Dominique. “La Mujer”, en Michel Vovelle (ed.). El Hombre de la Ilustración. Madrid: Alianza, 1995, pp. 395-428.
- KELLY, Linda. Las mujeres de la Revolución francesa. Traducción de Anibal Leal. Buenos Aires: B Argentina, 2004.
- SAZBÓN, José. Cuatro mujeres en la Revolución francesa. Olympe de Gouges, Eta Palm, Théroigne de Méricourt, Claire Lacombe. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- SEGURA GRAINO, Cristina. Diccionario de mujeres célebres. Madrid: Espasa Calpe, 1998.
- SEDZIEWSKI, Elisabeth G. “Revolución Francesa. El giro”. En DUBY, Georges y Michelle PERROT (dirs.). Historia de las Mujeres, t. 4. Madrid: Taurus, 2003, pp. 53-70.



Gravidez

Falar em gravidez é falar em fêmea. Esta ainda é uma associação

inevitável, por ser a gravidez uma condição biológica particular às fêmeas, desencadeada – ou passível de o ser – nos seus corpos. A capacidade reprodutiva da mulher se dá a partir da menarca (entre nove e 16 anos) e mantém-se até a menopausa (entre os 45 e 55 anos). A gravidez ocorre quando um óvulo fecundado se fixa à mucosa uterina – o endométrio –, originando um embrião. O embrião humano passa por um processo de desenvolvimento não somente em termos de peso e estatura, mas também no que se refere à complexidade e organização biológica, num processo de várias fases, indo da ovular à fetal, intermediadas pela embrionária.

Etimologicamente, gravidez vem do latim *gravis*, que significa pesado, um corpo que se deixa fecundar, o que remonta à composição e/ou ao desenvolvimento de um outro corpo, abrigando-o literalmente em si, e se afetando por esta alteridade. A gravidez não é algo que passa despercebido na vida das mulheres, uma vez que se trata de um acontecimento revestido de cada vez mais complexidade nas sociedades contemporâneas. Em função dessa complexidade, em larga escala decorrente de sua medicalização e tecnologização, a gravidez não só abala o sossego e a estabilidade das mulheres, mas interfere (ainda que temporaria)

Badinter (2010) enfatiza que na sociedade moderna reorganizou-se uma “economia da vida”, uma gestão técnico-administrativa da vida, por meio de políticas sobre os corpos (ventres), as quais se efetivam de muitas formas, por vezes tão imperiosas que tiveram um peso incalculável sobre os corpos (ventres) das mulheres. A partir dos séculos XIX e XX, acentua-se a legitimidade da maternidade biológica – a centralidade outorgada ao corpo da mãe como condicionante da saúde do/a filho/a. Esse posicionamento do corpo feminino teve profundas influências nas concepções e políticas em torno da maternidade, destacando-se, aí, a medicalização da gravidez e do parto; nesse contexto, que só se aprofunda e radicaliza desde então, as mulheres-grávidas tornam-se objeto de uma vigilância ativa, os médicos transformam a gravidez numa ascese controlada, a reprodução pertence à esfera materna, as técnicas de reprodução moderna minimizam a participação masculina, a forma tradicional de solidariedade feminina se desorganiza e as mulheres perdem sua “autonomia” no domínio da reprodução (ROHDEN, 2003).

Ocorre, assim, uma re-moralização da gravidez, e o período de gestação ganha status, na cultura ocidental no decorrer dos séculos XX e XXI – um/a filho/a deixa de ser concebido/a meramente como obra do destino e passa a se configurar como um projeto

de vida, que demanda investimentos de várias ordens: antes da concepção, durante a gestação e ao longo de sua vida, depois do nascimento. Um vasto corpo de conhecimentos está implicado nesse processo e tais conhecimentos também incidiram sobre a produção de uma nova representação de mulher-mãe e de seu envolvimento na gravidez, no parto e na criação dos/as filhos/as. Entendemos (junto com outras estudiosas feministas) que essas representações abriram espaços para fixar a exclusividade da mãe não só no processo reprodutivo, como também em quase todo o processo de crescimento e educação das crianças (FORNA, 1999; MEYER, 2000; MARTINS, 2004; SCHWENGBER, 2006). O processo da gravidez passa, então, a ser representado como um período, ou uma etapa da vida, que depende das mãos super zelosas (e reguladoras) das autoridades da saúde e, especialmente, do corpo – de preferência, disciplinado – da própria mulher. As grávidas, na contemporaneidade, assim que acabam de receber a confirmação da gravidez, já se veem afogadas numa enxurrada de informações, conselhos e advertências; representação propalada em inúmeras publicações, na literatura e na arte, nos tratados médicos, por diferentes discursos, da medicina à educação física.

Tais discursos remetem à “invenção do corpo grávido” (SCHWENGBER, 2006) e a um movimento

contemporâneo, mais amplo, que se associa a uma rede de práticas e de saberes, tais como: cuidados de pré-natal, cursos especializados, consultas médicas, academias, alimentos diferenciados. Diferentes pedagogias, nas culturas contemporâneas, preparam e ensinam as mulheres, estimulando-as, quando grávidas, a submeterem o seu corpo a uma infinidade de cuidados corporais, o que chamamos de nova politização da maternidade: nova, “[...] não no sentido de inovadora, mas no sentido de uma atualização, exacerbação, complexificação e multiplicação de investimentos educativo-assistenciais” (MEYER, 2006, p. 47) que objetivam maximizar, através da saúde materna, a saúde do feto.

Assim, na contemporaneidade, as gestantes são instigadas a aderir à ideia de cuidar de si, cuidar da vida. Cuidar de si implica afinar a escuta em relação ao próprio corpo, a um constante exercício de autodomínio, disciplina e vigilância de si. É conferido às grávidas o dever de corrigir e aperfeiçoar seu próprio corpo e desenvolver competências necessárias para cuidar do outro – feto/criança – e da vida.

Do ponto de vista de Forna (1999), o que se complexifica a partir da segunda metade do século XX, em relação aos séculos anteriores, é a exaltação da vida intraútero. Expande-se com mais força, a partir daí, a ideia de que é no primeiro período – o gestacio-

nal, no útero – que o trajeto da saúde do indivíduo se define. A saúde passa a ser, assim, administrada e gerenciada “desde o embrião até o leito de morte”, como destaca Meyer (2006).

Abre-se um campo de estudo acerca da vida intraútero. É nesse contexto que a representação do feto como uma “pessoa plena de direitos” (MEYER, 2006) se torna possível, e tal representação, quando aceita e legitimada, tem profundas implicações sobre as vidas das mulheres gestantes. Esse reposicionamento do feto – de um não ser ainda para um ser desde já sujeito de direitos – e a consequente exacerbação da responsabilidade materna foram intensificados pelas tecnologias de imagens intrauterinas (amniocentese, ultrassonografia, ecografias 3D, eco-Dopler, vídeos) que descrevem e monitoram minuciosa e antecipadamente o desenvolvimento físico, cognitivo e emocional do feto, em articulação com as teorias da psicologia do desenvolvimento.

Estudiosas feministas como Forna, (1999), Lupton (1999), Meyer, (2006) e Schwengber (2006) defendem o argumento de que essas representações abriram espaços para estabelecer e fixar a preponderância da mãe (aque-la que cuida e se cuida) como principal responsável, não só pelo processo reprodutivo estrito senso, mas também pela condução dos procedimentos so-

ciais na criação dos/as filhos/as, com zelo pela integridade física e moral e pela educação.

A gravidez é, então, carregada de múltiplos significados em muitas culturas (talvez na maioria). Para viver a gravidez, as mulheres têm sido crescentemente incitadas ao planejamento rigoroso, a uma vigilância intensificada, ampla e complexa de cuidados corporais, uma maternidade responsável, carinhosa, protetora, emocional e moral. Parece que raras são as mulheres que, quando grávidas, na sociedade contemporânea, conseguem ficar fora dessa rede educativa de regulação/controle.

*Maria Simone Schwengber
Dagmar Estermann Meyer*

Referências e sugestões de leitura

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

FORNA, Aminatta. Mãe de todos os mitos: como a sociedade modela e reprime as mães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: cursos do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LUPTON, Deborah. Risk and the ontology of pregnant embodiment. In: LUPTON, D. Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives. Cambridge/UK: University Press, 1999. p. 59-85.

MARTINS, Ana Paula Vosne. *Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

MEYER, Dagmar. A politização contemporânea da maternidade. Gênero: núcleo transdisciplinar de estudos de gênero – NUTEG, Niterói, v. 6, n. 1, 2006.

MEYER, Dagmar. Discursos que (com)formam corpos grávidos: da medicina à educação física. *Cadernos Pagu*, v. 36, p. 283-214, 2011.

SCHWENGBER, Maria Simone Vione. Donas de si? A educação de corpos grávidos no contexto da Pais & Filhos. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

ROHDEN, Fabiola. Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

Higienismo

O higienismo, como uma forma de pensar, pode ser compreendido como um desdobramento da medicina social. Com a Revolução Industrial e o crescimento urbano desordenado, no final do século XIX e início do século XX, surgem as desordens de saúde relacionadas à concentração urbana e às más condições sanitárias, fazendo-se necessária a presença do médico. Com isso, surge a medicina social, apoiada no franco desenvolvimento da microbiologia e da bacteriologia, que tinham por objetivo o controle das epidemias que acometiam a população da época (MACHADO et al., 1978; ROSEN, 1994).

Machado (1978) ressalta dois princípios da intervenção médica no Estado: o primeiro princípio geral, de localização, ou seja, de afastamento dos problemas do centro da cidade para a periferia e o segundo, de organização do espaço interno, com a finalidade de reunir ordenadamente.

Além da utilização do discurso médico como poder político, a assistência à saúde da população, tem como inovação a implantação das soluções asilares, como os hospícios, orfanatos, abrigos, unidades hospitalares de isolamento, cemitérios, etc., afastando do convívio social todo aquele que se afasta do conceito de norma estabelecido (FOUCAULT, 1977).



Para Jurandir Freire Costa (1989), a influência do discurso médico higienista sobre as famílias, durante o período colonial brasileiro, referenda a família como célula da sociedade, atuando sobre a saúde, as doenças, os modos de ser e agir, medindo e controlando as emoções, psicologizando a conduta social, instituindo o conceito de normal, como comportamento higiênico.

A presença do médico, aliada ao discurso higienista, legitimam o processo de higienizar, medicar e dissolver toda e qualquer diferença. (MACHADO, LOUREIRO, LUZ & MURICY, 1978). Cada etapa da vida humana – desde a gestação ao climatério, da infância à velhice – torna-se objeto de cuidados médicos específicos, independentemente de haver ou não sintomas mórbidos (SINGER, CAMPOS, & OLIVEIRA, 1978).

Dessa forma, a educação da criança se torna o cerne da proposta de desenvolvimento de hábitos de higiene e a escola se torna o local de excelência, onde esse processo de subjetivação e construção do sujeito criança deveria ocorrer, utilizando práticas discursivas de forma ampla e contínua numa pedagogização da infância, governando-a desde a mais tenra idade, disciplinando, criando corpos dóceis e úteis, atuando no eixo político da individualização

que se torna descendente, normalizando formas de ser (FOUCAULT, 1990; 2003; NARADOWSKY, 2001).

Estas transformações são diretamente influenciadas por saberes e verdades que controlam e contornam os indivíduos de um determinado grupo social; verdades como “o conjunto de procedimentos regulado para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 2004, p.14), numa microfísica do poder que atua no coletivo a partir do individual, que inventa infâncias ao mesmo tempo em que subjetiva os infantis (FOUCAULT, 1990), a partir de diversos discursos que foram sendo construídos ao longo da história. A maneira como as pessoas agem está diretamente relacionada à maneira como pensam. Essa maneira de pensar, claro, é construída a partir de verdades que são transmitidas através da tradição e educação.

Os processos de subjetivação são os procedimentos “[...] pressupostos ou transcritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si ou de conhecimento de si (FOUCAULT, 1997, p.109). Logo, é sobre o corpo que são construídas as linhas de subjetivação, moldando, num conjunto de técnicas de si, que requerem uma certa exteriorização e objetivação da própria imagem, um algo ex-

terior, convertido em objeto, no qual a pessoa possa ver a si mesma (LAROSA, 2002).

Para Foucault (2001, p.293-334), a vida familiar vai se transformando numa vida de vigilância contínua, da vida e das atividades da criança, esta deve ser o principal objeto da atenção do adulto, constituindo-se a nova família numa “espécie de núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal afetivo da família: a família-célula no lugar da família relacional, a família –célula com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos” (*ibid.*, p.314), tão próximos e íntimos que os pais atuam como agentes de saúde, higienizando, numa relação de cumplicidade e responsabilização mútuas. Com isso, “investe-se essa família, em nome da doença, de uma racionalidade que a liga a uma tecnologia, a um poder e um saber médicos externos. A nova família, a família substancial, a família afetiva e sexual, é ao mesmo tempo uma família medicalizada (*ibid.*, p.317).

O reconhecimento do diferente como portadores de doenças ou de grupos de risco, de monstros “exige um repensar radical da fronteira e da normalidade” (COHEN, 2000, p.31). O monstro é aquele que revela o fracasso do ‘modo-de-ser pré-determinado’, aquele que habita a fresta que se

cria entre o “normal” e o que resiste na sua diferença, é o que não se rotula, pois, uma vez diferente, não se identifica dentro dos padrões de uma sociedade hierarquizada, “é o que se situa no limiar do tornar-se” (FOUCAULT, 2001, p.54). O monstro surge no “campo de um domínio jurídico-biológico”, combinando o “impossível com o interdito”, revelando um descompasso entre o “natural e a natureza”, dando origem à noção de indivíduo “perigoso”, que deverá ser corrigido e separado, afastado, excluído, para não contaminar a sociedade.

Maria Antonia Pinto Pizarro

Referências

- COHEN, Jeffrey. A cultura dos monstros. In: Silva, Tomás (org. e Trad.). A pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000
- COSTA, Jurandir Freire. Ordem Médica e Norma Familiar. Editora Graal: RJ, 1989, 3ª edição.
- FOUCAULT, Michel. O nascimento da clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- _____. Tecnologias Del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós., 1990.
- _____. Subjetividade e verdade. In: Foucault, M. Resumo dos cursos do College de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____. Os anormais. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. Vigiar e Punir – nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2003, 27ª edição.
- _____. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 2004, 20ª edição.

LAROSSA, Jorge. Tecnologias do Eu e educação. In: Silva, T. (org.). O sujeito da educação: estudos foucaultianos. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

MACHADO, R., Loureiro, A., Luz, R., & Muricy, K. Danação da norma: a Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

NARADOWSKI, Mariano. Infância e poder: conformação da Pedagogia moderna. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

ROSEN, G. Uma história da saúde pública. São Paulo: ABRASCO, HUCITEC, UNESP. 1994, 2ª edição.

SINGER, P., Campos, O., & Oliveira, E. M. Prevenir e Curar. O controle social através dos serviços de saúde. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1992 .

Sugestões de leitura

AGACINSKI, Sylviane. Política dos sexos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

CANGUILHEN, George. O normal e o patológico. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTA, Jurandir Freire. Ordem Médica e Norma Familiar. Editora Graal: RJ, 1989, 3ª edição.

FOUCAULT, Michel. História da Loucura. São Paulo: Perspectiva. 1993.

_____. Os anormais. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MERTHY, Emerson Elias - O Capitalismo e a saúde pública - Campinas, SP: Ed. Papirus, 1987.



(Nova) História cultural

O entendimento de que existe uma Nova História Cultural não pode ser tomada como consensual, uma vez que muitos de seus pressupostos teórico-metodológicos já estavam presentes em outras práticas de elaboração do conhecimento histórico. A ideia de que

existe uma NHC está muito relacionada ao trabalho organizado pela historiadora Lynn Hunt, cujo título é “A Nova História Cultural”, traduzido e publicado no Brasil no início da década de 1990, onde apresenta textos que discutem e tratam de temáticas e abordagens realizadas no âmbito da NHC.

É necessário recordar que há um consenso entre @s historiador@s que têm escrito e praticado história sob o enfoque da História Cultural a respeito das origens dessa modalidade. O momento mais expressivo dessa possível origem estaria no conceito de mentalidades, cujo emprego até a exaustão esteve a cargo d@s historiador@s ligados à Nova História francesa, nos anos 1960 e 1970, principalmente.

A noção de mentalidades foi abandonada na medida em que se enxergou nela uma forma de padronizar a ação histórica e ainda tornar idênticas as concepções de mundo presentes em certa época. Certamente que esse pressuposto não esteve na origem da noção de mentalidade, mas a sua vulgarização parece ter produzido exageros que promoveram a superação.

Em relação à História Cultural, o historiador Peter Burke (2002), ele próprio um autor de grande influência entre @s historiador@s culturais brasileiros, chama a atenção para trabalhos que apresentavam questões atinentes a cultura já no século XVIII. Percebe-se é que a concepção de História Cultural

está diretamente articulada aos pesquisadores que se sentem mais próximos ao legado da *école des Annales*, surgida na França na segunda década do século passado. Assim, o abandono da noção de mentalidades e a aproximação com outros campos do conhecimento, especialmente, a antropologia passaram a caracterizar a História Cultural. Essa aproximação com a antropologia estabeleceu no plano da pesquisa o empréstimo do conceito de cultura pleiteado por Clifford Geertz, que entende cultura como padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e suas atitudes acerca da vida. (GEERTZ, 1989, p. 89-90)

A definição de Geertz se ajusta ao diálogo estabelecido com a antropologia, possibilitando que as ações e compreensões dos homens sejam valorizadas como integrantes do processo histórico, sem estarem plena e exclusivamente submissas ao determinismo presente nas macro-explicações. Identifica-se que há uma distinção entre a antiga história das mentalidades pois essa esteve muito próxima do que hoje vem sendo denominado de representações.

O essencial, em relação ao estabelecimento da história cultural está

relacionado a valorização da noção de cultura enquanto ação e componente explicativo de grande relevância para as decisões que os indivíduos, enquanto agentes históricos, adotam no contexto mais amplo da própria história. A mecânica determinante das variantes econômicas é compreendida, ela mesma, como um componente da cultura e, que, portanto, não possui um caráter absoluto. Essa característica tem rendido à história cultural a acusação de ser culturalista em excesso, diferentemente das mentalidades que era vista como psicologizante. Da excessiva valorização de aspectos psicológicos ou da economia, estaria a história cultural praticando o “determinismo” cultural. Contudo, o aspecto mais expressivo é a prática interdisciplinar.

Das relações com disciplinas como a Geografia que marcaram os *Annales*, a História Cultural voltou-se muito mais para a antropologia, para a sociologia e para a teoria literária. E nesse novo instante parece tomar forma, diferentes compreensões a respeito do saber histórico que o (re)aproxima mais do campo das artes.

Nesse sentido, entendo que a palavra nova agrega a história cultural uma marca verificável não apenas no campo da semântica, mas da compreensão do que é a história-conhecimento e suas limitações. Um detalhe importante diz respeito ao chamado “giro lingüístico” produzido nos Esta-

dos Unidos, produzido motivado pela descrença em relação ao potencial explicativo do conhecimento histórico, fora do ambiente da narrativa histórica enquanto produtora de sentidos.

A Nova história cultural praticada nos Estados Unidos trouxe para o centro dos debates teóricos a questão da narrativa. Peter Burke (1992) demonstra que a narrativa nunca esteve ausente do *metier* historiográfico, mas sua inserção no centro dos debates está articulada com a dúvida acerca da cientificidade da história. Dois importantes componentes surgem com algum destaque nas pesquisas que partem desse campo: a interdisciplinaridade e a preocupação com a narrativa histórica.

A interdisciplinaridade esteve sempre no interior da prática da pesquisa histórica relacionada a escola francesa. Entre @s historiador@s na NHC ela se coloca como uma constante que exige um diálogo ininterrupto com conceitos e procedimentos próprios à(s) disciplinas vizinha(s) assim como em relação aos objetos, numa tentativa de conciliar as compreensões macroestruturais com a perspectiva de vida dos sujeitos históricos. No inter-regno desse exercício, a adoção da leitura micro-histórica também adquiriu um destaque importante no interior na NHC. Trabalhos como o Carlo Ginzburg e Giovanni Levi são considerados exemplos ou modelos de pesquisas, influenciando pesquisadores no Brasil

e na América Latina. No Brasil, segundo alguns especialistas, dois autores podem ser lembrados na condição de referência à preocupação com elementos da cultura como fenômenos que merecem atenção nas análises: Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre.

O primeiro autor é, até determinado ponto, tomado como um dos precursores da história Cultural no Brasil, sobretudo em decorrência dos livros “Raízes do Brasil” e “Caminhos e Fronteiras”, para ficar apenas em dois trabalhos da obra desse intelectual. Já Freyre, bastante criticado – e mesmo censurado – por conta de sua leitura branda a respeito das questões raciais no Brasil, é também responsável por uma obra impressionante. Menciono “Casa Grande e Senzala” como referência para a História Cultural em decorrência de sua sagacidade na percepção entno-antropológica em relação aos hábitos dos negros escravizados, em um espaço e tempo definidos.

A coletânea “Domínios da História”, cuja primeira edição é de 1997, organizada por Ciro Flamarion Cardoso e por Ronaldo Vainfas, dedica um capítulo dedicado à história cultural e suas possíveis relações com a história das mentalidades. Esse livro contempla em suas três seções, dezenove capítulos dedicados a temas e questões recorrentes na historiografia brasileira daquele período. Por sua vez, a historiadora Sandra Pesavento publicou o

livro “História Cultural; Experiências de Pesquisa”, coletânea de artigos que oferecem um painel sobre algumas temáticas da História Cultural. O historiador Francisco Falcon se introduz nessa discussão em “História Cultural; uma nova visão sobre a sociedade e a cultura” publicado em 2002. Dois anos antes, Antonio Edmilson M. Rodrigues publicou com Falcon o livro “Tempos Modernos; ensaios de História Cultural”, assinalando fortemente uma tendência d

@s historiador@s a tomarem temas e problemas relevantes no âmbito da cultura e examiná-los sob o enfoque da história. Em minha opinião, os trabalhos historiográficos mais expressivos dessa corrente são “Variedades de História Cultural” e “O que é História Cultural”, ambos do inglês Peter Burke. Nos dois é possível encontrar uma interessante retrospectiva da história da NHC, percebendo inclusive as alterações que ocorreram na historiografia na segunda metade do século passado e, concluído que ela encontrou sua vitalidade no interior da prática da pesquisa, o que significa que poderá desaparecer ou se transformar. Dois outros trabalhos que podem ser lembrados, são “Para uma história Cultural”, organizado por Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli e, “Compendio de história cultural; teorias, prática, palavras-clave”.

Este último tem o mérito e, ao mesmo tempo, demérito de ser tomado como um manual.

Ponto muito espinhoso da NHC é sua relação com a narrativa. Para muitos isto é um problema porque pode colocar a História em igual condição de apreensão do passado com a literatura, por exemplo. Não se trata de discutir apenas o caráter narrativo da História, mas seu estatuto enquanto campo de saber possuidor de teoria e métodos que lhe assegurem autonomia e distinção no âmbito de outras áreas do conhecimento. Tal debate está ancorado em leituras de autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Hayden White, entre outros. O cerne da discussão refere-se sobre a capacidade da História em dar conta de explicações do passado, ou estabelecer um conhecimento a respeito daquilo que não é mais qualitativamente distinto quando comparado a um texto literário. Um alerta: essa discussão não se restringe a questão entre história e ficção, mas sim entre a apropriação e emprego das estratégias discursivas na construção de um modelo de explicação do passado.

Todo esse imbróglio ocorre no contexto do paradigma da pós-modernidade que se apresenta no interior do campo histórico como relativizador da capacidade dessa disciplina em ser au-

tônoma e suficientemente segura para apresentar uma leitura a respeito de um fenômeno pretérito. Uma das nuances que apareceram é a inserção da História no interior de “pool” de disciplinas cuja denominação tem sido “Estudos Culturais”, espaço de práticas de construção de conhecimento amplo o suficiente para contemplar muitas e distintas disciplinas as quais não se pensaria possuírem vieses de interlocução com a História.

No contexto das práticas de pesquisa, no Brasil é destacável o crescimento de temas de forte pendor político e na direção de pautar reparações sociais. É o caso dos estudos de gênero, responsável por implantar uma pauta de investigação e reflexões como a ocultação do feminino e de outras questões relacionadas aos LGBTs, por exemplo. A movimentação em torno de uma historiografia a respeito dessa problemática se desenvolveu, provocando não apenas o crescimento da produção bibliográfica em forma de livros e artigos, mas igualmente na organização de eventos acadêmicos, como o “Fazendo Gênero” e o “Desfazendo Gênero” e outros.

A questão de gênero, se beneficiou das profundas mudanças culturais verificadas no Ocidente, especialmente a partir dos anos 1960, como o movimento feminista. Nesse contexto, os debates a respeito dos direitos sociais,

dos direitos de grupos considerados até ali como minorias fortaleceram pesquisas que apontaram para o locus histórico das mulheres, potencializando investigações em que o gênero mobiliza a atenção sobre questões pouco ou mesmo inexploradas pela historiografia. É importante apontar que a reconfiguração do campo histórico, especialmente em relação à temas de gênero não se deu exclusivamente no âmbito da história cultural, mas também na história social e mesmo em estudos de história econômica.

A inserção da categoria de análise gênero, permite ressaltar a capacidade do campo histórico em se movimentar, garantindo à história certo dinamismo nas suas práticas intelectivas. E a diversidade das pesquisas que continuam emergindo apontam a fertilidade do campo em que a problemática a respeito do gênero mobiliza interesse e, em certa medida, retoma a perspectiva da história enquanto instrumento de debates políticos.

Sem pretender encerrar a questão, é possível considerar a história cultural enquanto uma prática intelectual em cujo interior os procedimentos metodológicos adquiriram pluralidade na medida em que os objetos se diversificaram. Enquanto prática intelectual, a história cultural também provocou deslocamentos nas certezas a respeito da linguagem historiográfica. E a situação se tornou mais complexa à

medida que a proliferação temática indicou experiências históricas peculiares, verificadas em espaços peculiares, o que provocou desconfiças sobre a validade dos modelos assertivos e macro que foram desenhados desde a segunda metade do século XIX, sobretudo na Europa, e cuja ambição fora transformar a história em Ciência do passado.

A história cultural recolocou em pauta uma antiga e tradicional característica do campo histórico: a sua instabilidade e a constante capacidade da prática historiadora de produzir críticas acerca de seus procedimentos.

Eudes Leite

Referências

- BURKE, Peter. O que é história Cultural. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BURKE, Peter. Variedades de história cultural. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2000.
- BURKE, Peter (org.). A escrita da história; novas perspectivas. São Paulo: Edunesp, 1992.
- DEL PRIORE, Mary. História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997.
- FALCON, Francisco. História Cultural; uma nova visão sobre a sociedade e a cultura. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- GEBRAN, Philomena (org.). História Cultural; várias interpretações. Goiânia: Vieira, 2006.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. São Paulo: LTC, 1989.
- HUNT, Lynn (org.). A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KUYUMJIAN, Marcia de M. Martins e MELLO, Maria Thereza N. de (orgs.). Os espaços da história cultural. Brasília: Paralelo 15. 2008.
- PERROT, Michele. Minha história das mulheres. São Paulo: Contexto, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & História Cultural. 2ª. ed, 2ª.reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- ____ (org.). História Cultural, experiências de pesquisa. Porto Alegre: EDUFGRS, 2003.
- POIRRIER, Philippe. Les enjeux de l'histoire culturelle. Paris: Seuil, 2004.
- RODRIGUES, Antonio Edmilson E. & FALCON, Francisco José C. Tempos modernos; ensaios de história cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-Pierre (dirs.). Para uma história cultural. (Trad. para Portugal: Ana Moura). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- BURKE, Peter. O que é história Cultural. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BURKE, Peter. Variedades de história cultural. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2000.
- COLLING, Ana Maria e TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.). Dicionário Crítico de gênero. Dourados: EdUFGD, 2015.
- DANIEL, Ute. Compendio de Historia Cultural; teorías, práctica, palabras clave. (Trad. para Espanha: José Luis Gil Aristu). Madrid: Alianza, 2005.
- RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-Pierre (dirs.). Para uma história cultural. (Trad. para Portugal: Ana Moura). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e ____ (orgs.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

Indicações de leitura

História das mentalidades

A coleção francesa “*Histoire des femmes*”, organizada por Georges Duby

e Michelle Perrot (1991-2, 5v) demarca o campo da produção da história de gênero alinhado ao que foi conhecido como a “história das mentalidades”.

O programa da “história das mentalidades” compreendia conceitos e práticas historiográficas onde o historiador privilegiava a história social das atitudes e dos comportamentos coletivos. Demarcava sua hegemonia na “nova” historiografia francesa e em inúmeras revisões a “história das mentalidades” é vista como o ponto de amadurecimento da dita “terceira geração” do grupo de historiadores reunidos desde 1920, em torno da Revista “*Annales d'Histoire Économique et Sociale*”, lançada na França por Marc Bloch e Lucien Febvre, desde a Universidade de Estrasburgo. Ambos serão reconhecidos como da “primeira geração”, aquela que vai sugerir a ideia de unificação de esquemas totalizantes como o das mentalidades. Ainda que esse enquadre geracional possa ser reducionista, é útil pedagogicamente para sinalizar as principais contribuições e rupturas da “escola dos Annales”. Os historiadores combatiam a história *événementielle* ou historicizante que predominava na universidade francesa no início do séc. XX, e se empenhavam por um “novo tipo de história” conforme uma agenda do “estudo do homem no tempo”. Opunham-se à tradicional história das ideias baseada nas extraordinárias trajetórias individuais e advo-

gavam que os próprios conceitos dessa “nova história” pudessem ser fertilizados pelos campos da sociologia, da etnologia, da geografia histórica, da demografia. O historiador inglês Burke (2000, p.129) considerará a ‘história das mentalidades’ como uma abordagem durkeimiana de ideias, embora o sociólogo preferisse a expressão “representações coletivas”. Contemporaneamente adotam-se para os mesmos fenômenos as noções de “modos de pensamento”, “sistema de crenças” ou “mapas cognitivos”. No entanto, até chegar a tais proposições é necessário retroceder até o século XIX. Encontraremos o descontentamento na Alemanha quanto à prática da história produzida pela “historiografia metódica” (ou positivista), então homogeneizada por Leopold Von Ranke. Segundo ele (e seus seguidores) a história seria “científica”, desde que adotasse a descrição dos “fatos tal como se passaram” – ou não seria ciência. Entendiam urgente a superação das formas narrativas baseadas em crônicas, (“pura literatura”), assim como os métodos praticados pelo romantismo, pelo idealismo alemão. Preservavam estrategicamente as noções “da alma ou do espírito nacional” centralizadas nas urgências do Estado-Nação. Orientação muito conveniente de uma história política, uma vez que vigorava a geopolítica europeia necessitada de inscrições simbólicas nacionais e integradoras das diferenças re-

gionais- a exemplo da Itália ainda em luta pela sua Unificação. De todo modo a história “científica” propugnaria a estrita consulta aos arquivos oficiais e demais fontes, observados os critérios da objetividade e da neutralidade dos pesquisadores. A contestação ou o esgotamento da “história científica” partirá da própria cena alemã, inicialmente através de tentativas isoladas como a de Karl Lamprecht, da Universidade de Leipzig. Nos vários volumes da sua obra *“History of Germany”* (1891-1909) o historiador propunha que a História seja uma ciência sociopsicológica. O autor acompanhava as novas propostas da psicologia social de seu colega Wilhelm Wundt e da “geografia humana” de Friedrich Ratzel, onde na obra *“Antropogeografia”*, na realidade uma aposta numa “história coletiva”. Estava a esboçar-se uma “nova história social” mais ampla e interessada no conjunto das atividades humanas, enriquecida pelas aproximações com as demais ciências humanas e sociais. Lamprecht será seguido nos EUA por Harvey Robinson e Frederick Jackson Turner na década após 1890. Esse lança o seminal estudo sobre o papel das fronteiras, o *“The Significance of the Frontier in American History”*. O início do século XX será pautado por iniciativas que vão corroborar uma frente ou “revolta antipositivista” em dois sentidos: o que antecede a criação da Revista *“Annales d'Histoire Économique et*

Sociale”; outro, a presença do neo-historicismo de Dilthey, Rickert, Windelband, Simmel, Weber, Meinecke, Troeltsch, Croce, Coolingwood e outros. Em sua síntese historiográfica Vainfas (1997) reconhece a precedência ou contemporaneidade das contribuições de historiadores como Michelet (*“La sorcière”*, 1982), Georges Lefebvre (*“La grande peur”*), o holandês Johan Huizinga (*“O outono da Idade Média”*, 1919) ou mesmo do sociólogo alemão Norbert Elias (*“O processo civilizador”*, 1939). Mas sem dúvida de qualquer ângulo que se procure retrazar os elos que conduzem para a historiografia da “história das mentalidades”, no centro estarão Bloch e Febvre. O primeiro buscará seu material na coesão social, nas representações sociais, no método comparativo proposto pelo sociólogo Émile Durkheim (1868-1917) e nos estudos de memória de seu discípulo Maurice Halbwachs. Sua obra de gênio do gênero da história das mentalidades será a *“Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale”* (1924). Escreve anos após a *“La société féodale”* (1939). Atem-se à história da crença no poder real de cura dos reis e rainhas de França e Inglaterra, percebendo nessa “ilusão coletiva” a persistência da mentalidade “primitiva”, de todo refutável sob a luz da experiência. Já Febvre vai inspirar-se no conceito de mentalidade primitiva ou pré-lógica do antropólogo Lévy-Bruhl (*“La mentalité*

primitive”, 1927) e escreve o “*Le problème de l’incroyance au XVI siècle: la religion de Rabelais*”(1942). Na cena da pesquisa antropológica inglesa Evans-Pritchard (“*Witchcraft, oracles and magic, among the Azande*”, 1937) recolhe elementos sobre os sistemas de crença dos azende da África Central. Evidenciam-se nessas obras o rigor metodológico quanto aos quesitos de comprovação e argumentação direcionados ao tecido cultural subjacente ao denominado senso comum e a retenção dos sistemas de crença passíveis de interpretação. Decorrido alguns anos nos “*Annales*” despontará a que foi conhecida como a “era Braudel” referente à “segunda geração” de historiadores, com Ernest Labrousse, Pierre Goubert e outros. No cume, Fernand Braudel, ao publicar sua tese “*La méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*” (1949). O historiador inovará surpreendentemente a concepção do espaço/tempo. Partirá da concepção de uma tríplice dinâmica: a primeira estaria alicerçada num certo determinismo geográfico, a “história quase sem tempo” que denominará “o tempo longo”; seguida por uma determinação mais conjuntural, “o tempo médio” e finalizada pelo “tempo curto” dos acontecimentos subordinados às estruturas sociais.

É evidente a ambição intelectual da “história das mentalidades” ao pretender constituir uma “história total”. Na base seguia os pressupostos da

voga estruturalista que revolucionava o pensamento francês. No computo geral a “história das mentalidades” representará uma das mais amplas formas de aplicação do estruturalismo nas ciências sociais e humanas, um estruturalismo historicizado ou epistêmico. A construção e disseminação do movimento do pensamento estruturalista percorrem dos anos 1950, identificado com a trajetória intelectual francesa após 1945, aos anos de 1966, quando inicia a sua desconstrução até a atualidade. Sua filosofia “é partilhada por três ciências que colocam o inconsciente como lugar comum da verdade: a linguística geral [...]; a antropologia, quando esta se interessa pelo código da mensagem mais do que pela própria mensagem, pelo jogo de signos mais do que pelo seu conteúdo; a psicanálise, quando percebe o inconsciente como efeito da linguagem”. (Dosse, 2007, p.13). O estruturalismo (ou estruturalismos) teve no ano de 1966 o seu “momento-farol” (ibidem, p.26) como uma espécie de Koinè de toda uma geração intelectual nas pesquisas da linguística, da semiótica, da psicanálise, da teoria literária. Paradoxalmente nos anos de 1970 a “*nouvelle histoire*” seguirá o movimento justo no momento de seu refluxo entre as demais ciências. De todo modo os anos 1960-1970 em diante estarão marcados pelas proposições da “desconstrução da história”, “a história fragmentada”, a história antro-

pologizada. Sob qualquer prisma que se examine essa historiografia, estava em operação a oposição do estruturalismo ao historicismo com sua carga de contextualização histórica, a busca das origens, a diacronia, a teleologia. Ao invés, o estruturalismo instala a busca pelas permanências, ou as invariantes, a sincronia, o texto fechado sobre si mesmo. Quando Braudel preconiza “a longa duração”, e a tripartição temporal como linguagem comum às ciências sociais, o faz como forma de adesão a voga estruturalista, reagindo às críticas que o campo da história vinha recebendo. Sobressaem na conjuntura o medievalista Georges Duby, Pierre Channu, Robert Mandrou, Emmanuel Le Roy, Marc Ferro, Pierre Nora, Phippe Ariès e Jacques le Goff. Premido pela necessidade de definições, Le Goff (1995, p.72, [1974]) enunciaria: “a mentalidade é aquilo que muda lentamente. História das mentalidades, história da lentidão na história”. Pairam incertezas, à medida que avança essa produção e sintomaticamente o próprio adotará um tom ambíguo sobre a dimensão exata da noção e da amplitude da “história das mentalidades”. Em texto que permanece célebre, avalia que ela “é ainda um conceito novo e já desgastado” (ibdem.,p.68). Questiona-se sobre sua legitimidade científica, como sobre sua coerência conceitual, até mesmo sobre sua operacionalidade. E desafia: “É

necessário ajudá-la a permanecer ou a desaparecer?” (ibdem.,p.69)

A ambiguidade é transformada em benefício: para Le Goff, as novas fontes documentais e teóricas irão preencher os “resíduos”, os “vazios” deixados pela história. Sugere ainda que o quadro estendido das possibilidades disciplinares podem fornecer quantificações mais significativas, onde o corte sincrônico proposto pela etnologia possibilita a percepção de certas racionalidades, enfeixadas pelo viés sociológico. Nas palavras do historiador a “história das mentalidades”: “é também o lugar de encontro de exigências opostas[]. Situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral.” (ibdem.,p71). Como parte da sempre presente discussão epistemológica, o ponto de junção sempre será um momento tensionado nas ciências humanas e sociais. Não aceita Le Goff a solução marxista para o dilema quando afirma que “a mentalidade não é reflexo”. E será criticado pela afirmação e pelo argumento subsequente: coexistem numa mesma época e num mesmo espírito, várias mentalidades. O paradoxo estabelecido será entre a determinação coletiva ao qual a noção de mentalidade está atrelada e a relativa autonomia do tecido social e histórico, por excelência conflituo.

Está conflagrada a polêmica com a vertente marxista da “história das mentalidades”. Resenhada por Vainfas (1997, p.140-141), as rupturas são de diversa ordens. A primeira ruptura constituiu na dissociação da noção “inconsciente coletivo” do conceito de mentalidades e adoção do termo “imaginário coletivo” por ser mais “operacionalizável” e afastado da psicanálise. A segunda foi a de colocar em suspeição a autonomia do mental, ainda que não endossasse qualquer reducionismo do marxismo vulgar. Dirá: “a história das mentalidades é o estudo das mediações entre, de um lado, das condições objetivas da vida dos homens e, de outro, a maneira como eles a nararam e mesmo como vivem” (ibdem., p.141). Essa concepção revela a existência de dois esquemas conceituais, o das ideologias e o das mentalidades, destinando ao terceiro nível da estrutura social as mentalidades, afirmando-se “não como um território estrangeiro, exótico, mas como o prolongamento natural e a ponta fina de toda história social” (ibdem.,p.1410). Vovelle – e os marxistas – temiam a possibilidade de os historiadores não absorverem as transformações na história. Como e quando compatibilizar a “curta” com a “longa duração”, o tempo da ruptura com o das permanências, a “respiração fina da história” com o “tempo medianamente longo”. Uma temporada

após, Vovelle sentencia: “há uma crise de identidade da história das mentalidades no fazer histórico” (1998, p.85). Desde os desbravadores como Madrou e Duby que reuniram determinados estudos como sendo próprios da “história das mentalidades”, passando e culminando com o questionamento dos esquemas explicativos do marxismo, tudo lhe indica que a pluralidade dos mundos históricos observada pelos novos Annales conduziram ao esfacelamento dos campos históricos. Em suma, a história das mentalidades já apresentava fraturas muito anteriormente, como alertava Duby. Alguns chegaram a considerá-la um equívoco teórico, alicerçado numa improvável estabilidade de sentimentos e ideias (LLOYD, GEOFFREY “*Pour un finir avec les mentalités*”, 1994). Essas fraturas, por outro lado, redundaram em fertilizações, abertura para novos temas, singulares problemáticas, surpreendentes micro-objetos. Carente de maior definição teórica, a história das mentalidades foi superada pela do “imaginário”, conceito e postura discutidas e partilhadas no plano da história por Roger Chartier, Jacques Le Goff, Lucian Boia; da antropologia por Gilbert Durand e da filosofia por Cornelius Castoriadis; tal como nas artes por Jacques Leenhardt. Para ilustrar, sugere-se o levantamento de Vainfas (ibdem.pp.142-143) e outros. Para os micro-objetos

como as religiosidades, o “*La naissance du purgatoire*”, de Le Goff (1981); para a sexualidade o “*Le sexe et l’Occident*”, de Jean-Louis Flandrin (1981); para os sentimentos coletivos o “*La peur em Occident*” de Jean Delumeau (1978); para a vida cotidiana em viés histórico-anropológico o “*Montaillou Village Occitan*” de Le Roy Ladurie (1975); para a vida privada a “*Historie de la vie privée*” organizada por Philippe Ariès e por Georges Duby (1985-7) e a já citada coleção “*Histoire des femmes*”, organizada por Georges Duby e Michelle Perrot (1991-2,5v). Na Itália surge o estudo sobre o imaginário na feitiçaria com o “*I Benandanti*”, de Carlo Ginzburg (1966), ainda que se coloque dentro da história da cultura e mais especificamente na micro-história como a “*Microstorie*” da coleção italiana publicada pela editora Einaudi, Turim. Em “*Il formaggio e i vermi*” (1972) ele abandona o conceito de mentalidade para o de cultura popular, sem a perspectiva marxista ou resistência a aculturação. O conceito e a circularidade cultural bakhtimiana aliada ao proposto método indiciário o afasta das mentalidades. Na Inglaterra o estudo do imaginário na feitiçaria encontra-se no “*Religion and the decline of magic*”, de Keith Thomas (1971). Nos EUA ainda considerado um centro produtor de estudos sobre as mentalidades mesclado pela “*intellectual history*”(ou ‘*history of ideas*’)

tem-se o “*The great cat massacre*” de Robert Darton (1984) e a “*Society and culture in early modern France*”, de Natalie Davis (1975). Fora do eixo europeu, sobre o sincretismo religioso na América espanhola, “*Quetzalcóatl et Guadalupe*” de Jacques Lafaye (1974); a visão do homem medieval sobre a África, “*L’Occident et l’Afrique*”, de François de Medeiros (1985). Ainda sobre o colonialismo europeu na América, “*La colonisation de l’imaginaire*”, de Serge Gruzinski (1988). Contemporaneamente será a “nova história cultural” o grande refúgio, embora a rejeição pública do conceito de mentalidades. Mentalidades confunde-se com a Nova História Cultural. No Brasil a Nova História penetrou a partir de 1980, momento de reformulação das mentalidades na França e afirmação da História Cultural. A obra que melhor assinala esse momento será “*O diabo e a terra de Santa Cruz*”, de Laura Mello e Souza (1986). Dentre as obras de referência estão “*Ser escravo no Brasil*”, de Kátia Mattoso (1982), “*O trópico dos pecados*” de Vainfas (1989), “*Meretrizes e doutores*”, de Magali Engel (1989), “*Os prazeres da noite*” de Margareth Rago (1991), “*Ao sul do corpo*” de Mary Del Priore (1993) e o “*Teatro dos vícios*”, de Emmanuel de Araújo (1993).

Rosemary Fritsch Brum

Referências

CARDOSO, Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BURKE, Peter. História e teoria social. São Paulo: UNESP, 2002.

D'ALESSIO, Márcia Mansor. Reflexões sobre o Saber histórico. Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rébérioux, Marcia Mansor D'Alessio São Paulo: UNESP, 1998.

DOSSE, François. História do estruturalismo.v.1. Baurú:EDUSC, 2007.

DUBY, Georges; LANDREAU, Guy. Diálogos sobre a Nova História. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

LE GOFF, Jacques; Nora, Pierre. História: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.



História das mulheres

Gênese e desenvolvimento, da invisibilidade à legitimação: a área de estudos de história das mulheres começou a desenvolver-se, nos países ocidentais, a partir dos anos 1970, não obstante algumas iniciativas na década anterior, em particular nos Estados Unidos da América, país onde, sob o impulso do militantismo feminista, se criaram os primeiros núcleos de *women's studies*. Ressalvadas diferenças decorrentes de distintos contextos nacionais, são vários os factores de natureza política, institucional e historiográfica que possibilitaram a emergência do novo domínio do conhecimento. De entre os factores de natureza conjuntural,

salienta-se o contributo dos movimentos feministas e de outras acções de intervenção feminina, os quais, ao questionarem o lugar das mulheres no processo histórico, obrigaram a rever a sua ausência e a conferir-lhes uma visibilidade que lhes permitiu aceder ao estatuto de sujeito e à cena da história (COLLING, 2012-13, p. 13). No campo historiográfico, a história das mulheres foi tributária da escola dos Annales, dos contributos de outras ciências sociais (antropologia, demografia, sociologia...) e, em particular, da “nova história” social, de orientação antropológica, vocacionada para o estudo da vida privada, dos marginais e de todos os excluídos, em geral. Ao dotarem-na de instrumentos teóricos e metodológicos mais adequados e ao se deslocar a análise dos acontecimentos de natureza política para os da vida privada e quotidiana, assegurou-se à história das mulheres condições para o seu progresso. Já no campo político, a democratização em curso, em vários países europeus, veio permitir a renovação historiográfica e a mudança de paradigmas epistemológicos, com impacto no estudo de temas ou períodos históricos desprezados pela historiografia tradicional. Não menos importante foi o papel de organizações internacionais que, a partir de meados dos anos setenta, incluíram nas suas agendas questões relativas aos direitos das mulheres (celebração do ano Internacional da Mu-

lher em 1975; proclamação pela ONU da Década das mulheres, no período 1976-1985; deliberações do Conselho da Europa, da Comunidade Económica Europeia e de outras instituições sobre igualdade de oportunidades entre homens e mulheres, etc.). Por seu turno, a entrada, em número crescente, de mulheres no ensino superior e no mercado de trabalho, incentivou a pesquisa e o interesse pela sua história (MATOS, 2000, p. 9). Na década de setenta, os estudos seguem, em alguns países, caminhos diversos, quer sob o impacto de uma historiografia independente, quer em função de questões teóricas levantadas pela reflexão crítica de obras de teorizadores do socialismo científico (Engels...), como é o caso dos países do Leste europeu, quer problematizando questões étnicas em países multirraciais (OFFEN; PIERSON; RENDALL, 1991). Inicialmente hesitante na sua legitimidade e credibilidade, na selecção das fontes e dos métodos específicos, assistiu-se, a partir da década de oitenta, à progressiva consolidação dos estudos de história das mulheres no ensino superior e ao seu reconhecimento como área científica, com impacto no aumento de cursos, núcleos de estudos, associações, centros de investigação e produção bibliográfica. Tendo progredido a “passo de gigante”, como afirma Anne-Marie Sohn, a história das mulheres constitui, no dealbar do século XXI, e no dizer

de alguns historiadores, “um dos movimentos mais fecundos da produção historiográfica mundial”, tendo trazido para a disciplina histórica novos temas de investigação e novos conceitos que têm reequacionado parâmetros interpretativos.

Linhas de rumo, fontes e metodologias: as primeiras pesquisas sobre história das mulheres foram suscitadas pelos movimentos feministas, em especial, pelo esforço de resgate de uma memória colectiva, orientando-se para a análise histórica do associativismo reivindicativo feminino e principais conquistas. Aliás, a história das mulheres foi um dos pilares em que assentou a construção de uma consciência específica e identitária, tendo também contribuído para a revisão crítica dos conhecimentos históricos. Ao pôr-se em causa os fundamentos epistemológicos do saber (sua neutralidade, a relação entre o público e o privado, os conceitos de natureza e de universal, etc.) dinamizou-se a renovação da ciência, assumindo um carácter político e subversivo. Já no contexto universitário, avançou-se na pesquisa de outras matérias, enquadradas pela história social, pela nova história ou pela micro-história, privilegiando-se, como temas, a família, a condição jurídica e social, o trabalho, a educação, formas de sociabilidade, movimentos políticos e sociais. Nesta fase, a história das mulheres foi, em parte, tributária da inves-

tigação no domínio da história da família, temática desenvolvida na esteira dos trabalhos de demografia histórica, realizados a partir dos anos sessenta. A utilização da metodologia criada por Louis Henry de “reconstituição de famílias”, ao incidir nas estruturas familiares e no parentesco, contribuiu para pôr em evidência as diferenças sexuais no que concerne ao casamento, à mortalidade ou ao celibato, entre outros aspectos. Das análises demográficas passou-se ao estudo dos papéis e dos espaços femininos no quadro da instituição familiar e da vida privada, linha de pesquisa que prosseguiu em várias direcções, tendo como base documentos de variada procedências (VAQUINHAS, 2005, p. 129). Nos anos noventa, a introdução do conceito de género no discurso historiográfico fez avançar novas linhas de pesquisa e obrigou a reavaliar “as grandes questões da história”, ao partir-se do pressuposto de que a diferença de sexos não é apenas um fenómeno natural mas uma construção cultural e histórica. A distinção entre o “sexo biológico” e o “sexo social” levou a questionar estereótipos (ex. a exclusão das mulheres da cidadania política, a correlação entre a incapacidade física, intelectual e política das mulheres, etc.), e a historicizar a condição feminina. Sendo, porém, um conceito originário da linguística anglo-saxónica, a adopção do termo “género” pelo vocabulário das ciências

sociais, entre as quais se inclui a história, não foi pacífica e neutral. Como esclarece a historiadora Joan Scott, a sua utilização obedeceu a objectivos estratégicos, enquadrando-se na “busca de uma legitimidade institucional para os estudos feministas nos anos oitenta”, uma vez que “não constituía uma ameaça crítica”, por oposição ao termo “história das mulheres” que “revela sua posição política afirmando [...] que as mulheres são sujeitos históricos válidos” (SCOTT, 1990, p. 7). Por outro lado, embora a palavra “género”, na sua acepção mais simples, seja utilizada como “sinónimo de mulheres”, é semanticamente ambígua, tanto designando categorias gramaticais (feminino/masculino), como literárias, não sendo sempre claro a que se reporta (THÉBAUD, 1998, p. 21). É nessa ambiguidade que reside um dos critérios de distinção entre os *women's studies* e os *gender's studies*. Estes últimos caracterizam-se por serem “mais generalistas e incluírem o estudo dos homens e dos grupos homossexuais, tanto masculinos como femininos e pelo seu carácter teórico, estando geralmente associados aos departamentos de línguas e de literatura anglo-saxónica” (BOXER, 2001, pp. 226-229). Já os *women's studies* são considerados “retrógados”, por criarem guettos no saber científico, tendo, porém, a vantagem de serem mais empiristas, objectivos e explícitos, não escamoteando

as mulheres, nem branqueando a sua memória histórica. A articulação destas duas linhas teóricas fez emergir um novo campo de estudos que “por ecumenismo epistemológico” se designa, em alguns países, por “história das mulheres e do género” (SOIHET; PEDRO, 2007). Porém, qualquer que seja o enquadramento teórico, o que convém reter, como observa Maria Beatriz Nizza da Silva, é “a forma como se trabalha”, tendo-se presente que “para a história [...] as mulheres nunca foram abstracções”, sendo o conhecimento histórico “por excelência um conhecimento relacional” (SILVA, 1999, p. 47). Já no que diz respeito aos obstáculos à realização das pesquisas nesta área de estudos, a questão da representatividade das fontes historiográficas tem sido apontada como um dos principais factores, em especial, a sua ausência, laconismo, dispersão ou subjectividade (MATOS, 2000, p. 22; VAQUINHAS, 2005, p. 125). As mulheres deixaram-nos poucos testemunhos das suas vidas e as informações são, em regra, dispersas, fragmentadas, em segunda mão, recriadas por outros, impondo a necessidade da crítica hermenêutica das fontes, de forma a se poder distinguir as representações ideológicas da natureza feminina da realidade concreta. Ideias preconcebidas entravam também a objectividade de muitas fontes, como é o caso, entre outras, das estatísticas judiciais, conduzin-

do a informações tendenciosas, de que é exemplo a interpretação da fraca criminalidade feminina oitocentista, entendendo-a como o reflexo da inferioridade física e intelectual das mulheres. Escassez e “opacidade das fontes” (PERROT, 1998, p. 10) resguardavam o sexo feminino do olhar dos outros, incluindo historiadores. Um fenómeno a que as próprias mulheres não foram alheias... Não obstante estes (e outros) condicionalismos, tem-se recorrido a um leque heterogéneo de documentos: fiscais, judiciais (escrituras notariais, processos de polícia correcional, processos cíveis, divórcios...), imprensa, fontes eclesiásticas e médicas (sermões e pastorais; obras de medicina...), recolhas etnográficas, estatísticas e recenseamentos, fotografias e outros materiais iconográficos, entre outras. O recurso à história oral, como metodologia de estudo, tem sido uma via muito utilizada, sobretudo na história do tempo presente.

Usos políticos da história das mulheres: o reconhecimento público da importância das mulheres na história traduziu-se, entre outros aspectos, na sua incorporação na narrativa simbólica dos espaços públicos e das paisagens urbanas, seja pela renomeação de ruas, atribuindo-lhes nomes femininos e pela elaboração de guias com percursos ligados a actividades femininas, seja em iniciativas comemoracionistas.

Grande número de países comemora, a 8 de Março, o dia da mulher, o qual constitui, em alguns casos, a única ocasião anual para se valorizar a história das mulheres através de exposições, emissões de selos, documentários, etc. Desde os anos 1990 que a história das mulheres influenciou a museologia, fazendo desenvolver o conceito de “museologia de género”, sendo em número significativo, à escala mundial, os museus monográficos dedicados a temáticas femininas. Na sua maioria de carácter histórico, têm como principal missão a reescrita da história do respectivo país, região ou estado, incorporando a dimensão de género, assim como dar visibilidade ao protagonismo feminino nos vários campos da actividade social e cultural.

Irene Montesuma Vaquinhas

Referências e sugestões de leitura

- BOCK, Gisela, “La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional”, *Historia Social*, nº 9, Invierno 1991.
- BOXER, Marilyn J., “Women’s studies aux États-Unis: trente ans de succès et de contestation”, *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, nº 13/2001, pp. 226-229.
- COLLING, Ana Maria, “Relações de poder e género na história do Brasil”, *Revista de História, Petrolina: Dez. 2012 – Maio 2013*, pp. 11-24. http://www.revistahistorien.com/Historien8/Artigo01_AnaMariaColling.pdf (20-08-2013; 17.45).
- COVA, Anne, “Escrever a história das mulheres”, *Actas dos V Cursos Internacionais de Verão de Cascais* (6 a 11 de Julho de 1998), Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 1999, vol. 4, pp. 117-130.
- KLAPISCH-ZUBER, C., C., “Mulheres”, BURGUIÈRE, André (org.), *Dicionário das Ciências Históricas*, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993, pp. 569-572.
- MATOS, Maria Izilda S. de, *Por uma história da mulher*, 2ª edição, Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- OFFEN, Karen; PIERSON, Ruth Roach; RENDALL, Jane, (eds.), *Writing women’s history. International perspectives*, Londres: Macmillan, 1991.
- PERROT, Michelle, *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Paris: Ed. Rivages, 1984.
- SCOTT, Joan, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, *Educação e realidade*, Porto Alegre, nº 16 (2), Julho/Dezembro 1990, pp. 5-22.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, “Passado e presente nos estudos sobre as mulheres”, *Igualdade de oportunidades. Género e educação*, Lisboa: CEMRI, Universidade Aberta, 1999, pp. 43-47.
- SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria, “A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de género”, *Revista Brasileira de História*, vol. 27, nº 54, São Paulo: Dezembro 2007. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-1882007000200015>; Acesso em 01/09/2013
- SOHN, Anne-Marie, “Féminin et masculin”, *Le Mouvement Social*, Janvier-Mars 2002, nº 198.
- THÉBAUD, Françoise, *Écrire l’histoire des femmes*, 2ª édition, Fontenay: ENS Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 1998.
- TILLY, Louise A., “Genre et histoire des femmes et histoire social”, *Genèses*, nº 2, Dec. 1990.
- VAQUINHAS, Irene, “Estudos sobre a história das mulheres em Portugal: as grandes linhas de força no início do século XXI”, *INTERthesis, Revista Internacional Interdisciplinar*, vol. 06, nº 1, 2009, UFSC, Florianópolis, Brasil, pp. 241-253 (<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis>)
- _____, Irene, “Estudos sobre as mulheres na área de história”, “Senhoras e mulheres” na sociedade portuguesa do século XIX, 2ª edição, Lisboa, Editorial Colibri, Setembro 2011, pp. 163-184.
- _____, Irene, “Linhas de investigação para a história das mulheres nos séculos XIX e XX. Breve esboço”, *Nem Gatas Borralheiras, Nem Bonecas de Luxo. As Mulheres Portuguesas Sob o Olhar da História (Séculos XIX-XX)*, Lisboa: Livros Horizonte, 2005, pp. 125-153.



História oral e as mulheres

Situar a história oral é adentrar numa zona de indefinições, tantos são os veios disciplinares que colaboraram para a sua constituição. Em razão disso, estamos diante de um campo teórico-metodológico em constante renovação. Verena Alberti, historiadora do Programa de História oral do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC-FGV, RJ), importante na recepção e produção da história oral no Brasil nos anos 1970, afirma que “sua especificidade está no próprio arriscado”, isto é, (ela) “é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, com forma de se aproximar do objeto de estudo” (1989, p.41). Essa situação face a face possui uma rica tradição, no entanto tardou a ser reconhecida como prática historiográfica. Quanto à “história submersa das mulheres” – tal como será conhecida a emergência das dimensões culturais consideradas como o “modo feminino” da experiência do “mundo” – se é mais recente sua afirmação, sua validade não foi menos colocada em suspenso. Aproximadamente em torno dos anos de 1960, na Europa, inicia

certa cooperação entre os dois campos, ainda que apenas com o uso de fontes orais sobre a presença das mulheres na história. Cabe uma breve demarcação: os testemunhos, as memórias, os relatos orais, etc., constituem uma importante gama do que conhecemos como fontes orais, ou seja, documentos transmitidos e não necessariamente obtidos pela situação, de resto, hermenêutica, entre o entrevistado e o seu entrevistador. Significa que a entrevista de história oral de vida é a que visa percorrer narrativamente a memória da existência de uma pessoa (gravada em áudio ou mesmo contemporaneamente em imagem); e a história oral temática é a que pretende circunscrever acontecimentos através de várias perspectivas de seus entrevistados, são de uso mais recente. Aqui também seu emprego pode visar apenas completar lacunas do conhecimento estabelecido ou configurar verdadeiramente um método ou até mesmo uma disciplina específica. Seja como for, é forçoso lembrar que nos anos de 1960 estão em voga as correntes estruturalistas a dominar a cena intelectual, tendo a França como preferencial. Nessa conjuntura, as transformações sociais e políticas aliadas às novas modalidades do pensamento das ciências humanas, das artes, da filosofia, galvanizavam os edifícios disciplinares estabelecidos, com ênfase para a linguística e a psicanálise. Estava instalada a crise



dos grandes paradigmas, como o positivismo e marxismo; a explosão da história com a Nova História (“história em migalhas”) e a demanda social com o movimento feminista. Protagonismos, relações subalternas, opressão, empoderamento, etc. fariam parte da nova trama conceitual. Como diz Philippe Lejeune (“*O pacto autobiográfico. De Rousseau à internet*”, 2008, p.81): “todos os casos em que um mesmo ‘eu’ engloba várias instâncias figurarão nas novas modalidades da “escrita de si”. Consequência direta das gerações de pesquisadoras que foram assumindo proporções na Academia. A considerar que essas historiadoras absorveram igualmente as novidades da antropologia, da história social. Mas deverão principalmente à “história das mentalidades” a abertura principal para os objetos que surgirão. Nas palavras de Le Goff no artigo “*As mentalidades; uma história ambígua*” (LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. “História. Novos objetos”, 1995, p.72, [1974]): “a ‘história das mentalidades’ é também o lugar de encontro de exigências opostas[]. Situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral.”(ibdem., p71). A combinação entre tantas correntes historiográficas como foram conhecidas a “história vinda de baixo”, “história dos excluídos”, começam a “dar voz aos

que não têm voz”, isto é, os “novos sujeitos da história”, passam a coincidir com as demandas por uma história das mulheres. Quanto a esse ponto, indagava-se: tratar-se-ia de uma história ‘dentro’ da história, uma história complementar, uma contra- partida, enfim, uma radicalidade epistemológica, qual o seu tropo, afinal? O mesmo pode ser colocado para os historiadores orais: se não estariam correndo o risco de constituir um gueto, caso a formação de arquivos orais, a produção de entrevistas e assim por diante não merecessem o reconhecimento das exigências de validação para uma “verdadeira” memória histórica. A subjetividade imanente ao método e os critérios de veracidade antepostos às relações entre memória/história estabeleceriam desde então as principais restrições. Espécie de negação do fundamento da própria história humana, que se perde nas origens das tradições orais e no metier dos antropólogos, como relata Jan Vansina (“*Oral tradition as history*”, 1985) ou como acentua Carlo Ginzburg (“*Nenbuma ilba é uma ilba*”, 2004), segundo a qual a ideia da narração teria surgido da sociedade de caçadores, de suas canções, quando descrevem uma cena transmitindo a sensação para o outro, de ter estado ‘lá’. Essa sensação de presença é, certamente, uma *poesis*. Justificada pelo fato de que um dos mais fascinantes atributos do texto oral seja de que os relatos continuam com sua ca-

pacidade de redimensionar e revolver as dobras da memória e da narrativa. Sobre essa relação tempo-narrativa vale trazer a complexa e crescente retenção por parte dos historiadores orais ou não, da reflexão pela hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur no “*Time and narrative*” (1984-1988, 3v.). E retomados por Yvonne de Souza Grossi e Amauri Carlos Ferreira no artigo “*Razão narrativa: significado e memória*” (2001). São alguns exemplos dos intercursos interdisciplinares válidos e incorporados ao campo pertinente à singularidade da história oral, revelando um empenho pela constituição de um tropo. Já em relação ao uso da entrevista, como parte de um movimento que desembocará na história oral, esse pode ser creditado modernamente à sociologia. William I. Tomas e Florian Znanieck entre outros, na Universidade de Chicago, entre as décadas de 1920 a 1930, formularam estudos sobre a intensa urbanização da cidade, mesclados aos conceitos teóricos e pesquisa de campo etnográfica. Já pelo campo da história, uma das primeiras experiências vamos encontrar vinte anos após na Universidade de Columbia, Nova York, através de um projeto de relatos orais para ex-combatentes, familiares e vítimas da guerra. Tal trajetória pode ser creditada à existência de gerações de historiadores orais. Assim sugere Phillipe Joutard no artigo “*História oral: balanço da metodologia e da produ-*

ção nos últimos 25 anos” (AMADO, J.; FERREIRA, M.M. “Usos & abusos da história oral”, 2001). A “primeira geração” seria a dos anos pós-guerra, pelos organizadores de arquivos a partir das memórias dos chefes da Revolução Mexicana. Entre esses e a geração dos anos 1970, considerada a “terceira”, estão os historiadores da “segunda geração”, ainda à margem da Academia e interessados na base da sociedade, como os iletrados, as minorias étnicas, os marginalizados, ao invés dos “notáveis”. Entre um movimento e outro, a história das mulheres prossegue. Uma das recensões sistemáticas na França foi a da Revista ANNALES (1970-1980), na “*Une histoire des femme est-possible?*” (1984) sob a direção de Michelle Perrot, professora da Escola Francesa de Estudos Sociais. Destaca-se o artigo de A. Farge o “*Pratique et effets de l’histoire des femmes*”. Segue-se a importante “*Histoire des femmes*”, organizada por Georges Duby e Michelle Perrot (1991-2, 5v). Todos esses artigos exercitam a publicização dos ciclos da vida, os cotidianos, a sociabilidade, os pactos sociais, a sexualidade, a magia, a educação da sensibilidade, a saúde e assim por diante. Os movimentos feministas liderados pelas intelectuais americanas e europeias fizeram por prosperar a revelação e projeção do dito domínio privado, “descobriram” a intimidade. Corre no período a difusão do filósofo Michel Foucault e do seu

“*As palavras e as coisas*” (1966). Sua proposição de que a fala provém de uma luta pela possibilidade de constituir um saber no tecido social faria colocar, definitivamente, sob suspeição, os documentos oficiais, como “formações discursivas” que sobrepõem o poder ao saber. A narrativa sobre a história da saúde, das práticas médicas, do direito, da justiça, das religiões, práticas médicas, da educação, das “instituições totais” com vistas ao disciplinamento dos corpos serão revolucionadas pelo filósofo. Michelle Perrot, em algum momento colaboradora desse, irá refletir sobre a proposição dos “micropoderes” e instigada a rever o potencial dos movimentos sociais, dentre eles a capacidade transformadora do olhar sobre as relações entre os sexos. Escreve o “*Excluídos da história: operários, mulheres e operários*” (1988), o “*Femmes publiques*” (1997), e o “*Mulheres ou os excluídos da história*” (2001). Ainda na França, Danièle Hanet, em parceria com Dominique Aron-Schnapper, escreve o artigo “*D’Herodote au magnétophone: sources orales et archives orales*” (1980) do *Annales ESC.*, sem exatamente partilhar desses caminhos teóricos. Para citar o polo italiano encontraremos a contribuição “*La Sapienza*”, de Alessandro Portelli – professor na Universidade de Roma e presidente do Circolo Gianni Bosio para a memória e o conhecimento crítico da cultura popular. Entre outras

obras, publica o “*On the peculiarities of Oral History*” no “*History Workshop*” (1981, n. 12), e o “*Italian Oral History: Roots of a Paradox*”, publicado originalmente pelos editores David Dunaway e Willa K. Baum, na “*Oral history: interdisciplinary anthology*” (1996). Neste último artigo (republicado no “*Tempos históricos*”, v.12, n.2, 2008) Portelli faz vários destaques. Inicia apontando o artigo do australiano Alistair Thomson, o “*The Memory and history debates: some international perspectives*” (“*Oral History*”, 1994), onde esse discute o uso restritivo baseado apenas em fontes orais, no desenvolvimento da história oral britânica, como em outros países. Para situar, desde os anos 1980 ele pesquisa os “*anzacs*” ou “*diggers*” e publica em 1994 os resultados no “*Anzac memories living with the legend (1914-18)*”. Por contraste, Portelli sublinha a renovação proposta por Luisa Passerini (“*Per una critica storica dell’oralità*”), na perspectiva de sua experiência com a história oral com militantes de ambos os sexos: “A história oral inquieta-se com o estabelecimento de um conceito de memória como ato narrativo e mediação simbólica, que deve ser estudado em suas diversas manifestações históricas e sociais”. E mais adiante, “a descoberta das descontinuidades, e das contradições, da inércia, mais a face criativa e fiel da memória constitutiva da memória como um ato individual em contextos sociais, pode ser uma contribuição

para ampliar e humanizar o conceito de verdade histórica”. (pp.116-117). Possivelmente por sua formação como historiadora oral, Passerini incorpora os conceitos de mentalidade (Durkheim), da memória coletiva (Halbwachs), aos conceitos da psicanálise (P.W. Winnicott) e da teoria da autobiografia principalmente sobre mulheres. Com esse enfoque que transita entre a teoria da história e da subjetividade, escreve o “*Work ideology and working class attitude to fascism*” no “*History Workshop*” (1979, n.8). A propósito, sobre a história do Fascismo e do Anti-Fascismo, a questão do “consentimento” foi crucial na discussão daquele período da história italiana, e o enfoque da história oral sobre a subjetividade se demonstrou particularmente apropriado para este tipo de investigação, sobretudo porque ela adentrou a memória e a consciência de pessoas silenciadas, politicamente invisíveis, especialmente mulheres”. Realça de Passerini o “*Soggettività operaia e fascismo: indicazioni di ricerca sulle fonti orali*,” (1979-80), “*Pós-fácio a Maurice Halbwachs, La memoria collettiva*” (1987) que tratará do “silêncio” nas narrativas de mulheres, colocando em questão os conceitos das estruturas da memória “coletiva”. Da Itália, Portelli ainda remete a Nuto Revelli no “*Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*” (1977) e o “*L’anello forte. La donna: storie di vita contadina*” (1985). Recobrem es-

ses trabalhos, além da Resistência, temas como a pobreza rural, migrações, a memória e o papel central das mulheres no estabelecimento do “laço forte” na produção da sociedade e na teia da memória. Para finalizar, Portelli destaca o sociólogo Franco Ferrarotti pelo seu mérito em fazer a história do cotidiano repercutir na história oral, onde sobressaem o “*Vite di periferia*” (1981) e o “*Les biographies comme instrument analytique et interprétatif*”, no “*Cahiers Internationaux de Sociologie*” (1980, v. 69). Sua contribuição- em particular para a recepção brasileira- foi a assessoria prestada ao Centro de Estudos Rurais e Urbanos de São Paulo (CERU), o importante centro de difusão da história oral de mulheres. Outra menção importante é a realizada por Silvia Salvatici no “*Memórias de gênero. Reflexões sobre a história oral de mulheres*” (“Revista de história Oral”, v.8,2005). Ali ela aponta em especial na cena dos EUA a obra de Natalie Zamon Davis, no “*Women’s history in transition The European in case*” (“*Feminist Studies*”, 1976) . No ano seguinte, em 1977, uma das mais antigas publicações sobre a erudição feminista nos EUA, o “*Frontier: a Journal of Women Studies*” sai um número especial sobre a história oral de mulheres. No ensaio que fez Sherma Berger Cluck, diretora do Programa de história oral da Universidade de Califórnia para essa abertura, acentua como de interesse através da tradição oral, em reconstruir o pas-

sado das mulheres. Para ela, a entrevista é um momento de encontro, independentemente da posição ideológica das entrevistadas. Importa ainda trazer Paul Thompson, na Inglaterra, mais interessado na “verdade popular” no “*The voice of past: oral history*” (1978) e traduzido no Brasil apenas em 1998 e Mercedes Vilanova na Espanha, no “*Una historia sin adjetivo con fuentes orales y la historia del presente*” - republicado no Brasil (“Revista história oral”, v1, 1998). A essas alturas, desde 1980 a história oral estava conciliada com as demandas pela pluralidade do universo feminino. Percebia-se as clivagens sociais, étnicas, regionais, ocupacionais, etc., que procediam a diferença na mera coleta de memórias: as subjetividades eram múltiplas. O caráter social das distinções baseadas no sexo, e sua substituição são defendidos por autoras como Joan Scott: “por gênero me refiro ao discurso da diferença dos sexos. Ele não se relaciona simplesmente às ideias, mas também às instituições, às estruturas, às práticas cotidianas, como aos rituais, e tudo o que constitui as relações sociais.”

O discurso é o instrumento de entrada na ordem do mundo; mesmo não sendo anterior à organização social, é dela inseparável” refletida no “*Gênero e história. Um diálogo possível?*” de Ana Maria Colling (2004, p.39). Em tudo, a admissão de que a memória de gênero poderia constituir uma nova mentalité.

Ou seja, os “modos de dizer” são forjados a partir de uma singularidade, o gênero, que atua constantemente sobre a memória e o esquecimento. Estamos diante da complexificação conceitual na contemporaneidade de temas recentes como o da história oral das memórias e testemunhos de guerras, holocaustos, genocídios e processos autoritários. Noutra ponta, mas conservando relações com esses, temos os estudos migratórios recentes, com os deslocamentos violentos de populações (séculos XX e XXI). A já citada Silvia Salvatici – criadora do “*Arquivo da memória da experiência do Kosovo*” – no artigo “*Narrativas da violência em Kosovo pós-guerra*” (“*Revista História Oral*”, v.8, 2005) destrincha as experiências traumáticas que desestruturaram famílias da região. Como sublinha Fernando Frochtengarten no artigo “*A memória oral no mundo contemporâneo*” (2005), a “ruptura biográfica” é a dimensão psicológica de desenraizamento social. Nessa linha, Marcio Seligman-Silva insere-se na recente corrente de uma “literatura do testemunho”. Na sua “*Apresentação da questão*” em “*História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*” (2003), defende a indiferenciação entre campos disciplinares no trato do testemunho nessas condições. O testemunho transgride os modos convencionais de propor o entendimento da qualidade estética, pois é parte constitutiva de sua concepção, um

distanciamento com relação às estruturas unitárias e homogêneas. Diferentemente da narrativa usual, corrente na literatura de história oral, por exemplo, ele aponta para a dificuldade de narrar os acontecimentos. “O narrador testemunhal pode ser examinado como um narrador em confronto com um senso de ameaça constante por parte da realidade”. Tais temáticas tem ensejado, como vimos, a criação de arquivos de fontes orais, de encontros internacionais e de publicações relevantes, com destaque para a “história oculta das mulheres”. Quanto ao uso da história oral em estudos migratórios, Francesca Battisti e Alessandro Portelli, estipulam uma metodologia de “horizontes de possibilidades” no *“The Apple and Olive tree: exiles, sojourners and tourist in the university”*. A vantagem seria a de evitar recair em generalizações sobre uma amostra mais ampla, e sim, enfatizar os significados e as repercussões de certas narrativas consideradas em especial. Esse e outros textos foram publicados no importante trabalho editado por Rina Benmayor e Andor Skotness, o *“International Yearbook of oral history and life stories”* no *“Migration and identity”* (1994,v.3). Corroborando o já mencionado Alistair Thompson no artigo *“Histórias (co)movedoras. História oral e estudos de migração”* (*“Revista Brasileira de história”*, 2002, n.44) resenha crítica que parte da produção norte-americana e europeia sobre os deslocamentos que

se valem da história oral de vida e da transmissão das tradições familiares e que são desconhecidas pelos métodos demográficos e análises globalizantes usuais. Para concluir, no panorama latino americano tais temas pesaram sob os regimes autoritários que sufocaram o continente nos anos 1960 em diante; mais as restrições acadêmicas já colocadas e além disso, rejeitava-se a denominada “História do Tempo Presente” por considerar o risco do pouco distanciamento entre os eventos e o trabalho histórico requerido. A partir de 1980, no entanto, buscava-se com a redemocratização a interpretação sobre os processos políticos, em apoio à reorganização da sociedade civil. No Brasil e na pauta feminista surge a obra de Moema Toscano e Mirian Goldenberg com *“A Revolução das Mulheres. Um balanço do feminismo no Brasil”* (1992). Especificamente na pauta da história oral José Carlos Bom Mehy reflete sobre a criação de associações, etc., mais as publicações específicas no *“(Re)introduzindo a história oral no Brasil: um auto-olhar”*.(1996). Andre de Faria Pereira Neto, Bárbara Araújo Machado e Antonio Montenegro publicam no Regional Oral History Office (ROHO) em Berkeley, o *“História oral no Brasil: uma análise da produção recente”*(2006). Em 2009 a *“Revista de História Oral”* editada pela Associação Brasileira de História Oral (ABHO) organiza o dossiê *“Memória, relações de gênero e história*

oral”. Na apresentação de Joana Pedro, Ivonete Pereira e Mariana Joffi Lym e nos textos seguintes, a tendência temática entre os estudos de migração e a repressão política se repete, com ênfase para a latinoamérica. Recentemente Amelinha Teles e Rosalina Santa Cruz Leite escrevem o “*Da guerrilha à imprensa feminista. A construção do feminismo pós-luta armada no Brasil -1975-1980*” (2013), o que sinaliza o norte de trabalhos brasileiros onde os estudos de gênero confluem para a história política brasileira recente.

Rosemary Fritsch Brum

Referências e sugestões de leitura

ALBERTI, V. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1989.

FERREIRA, M.M.; FERNANDES, T.M.; ALBERTI, V. (Org.). História oral: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2000.

DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). Histoire des femmes, Paris; Plon, 1991-2.5v.

JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: AMADO, J.; FERREIRA, M.M. Usos & abusos da história oral. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

GROSSI, Y.S.; FERREIRA, A.C. Razão narrativa: significado e memória. Revista História Oral: ABHO, n.4, 2001. pp25-38.



Historiografia e gênero

O estudo das relações de gênero abrange um campo de pesquisa acadê-

mica interdisciplinar que procura compreender as relações entre os gêneros - masculino e feminino - na cultura e na sociedade humanas. É uma compreensão que passa pelos homens e pelas mulheres, diferentes uns em relação aos/às outros/as e entre si, e compreensíveis em uma perspectiva relacional. Considera-se ainda que essas relações são construídas historicamente, marcadas pela cultura e pelas relações de poder que fundamentam uma hierarquia e uma assimetria social entre homens e mulheres.

A introdução dos estudos de gênero no Brasil encontrou campo fértil na história das mulheres, caracterizada como uma produção de saber interdisciplinar, que ganhou consistência nos anos 1970. As pesquisas envolveram esforços de historiadoras, sociólogas e antropólogas, feministas que tiveram coragem de dar voz às mulheres, retirá-las do apagamento e do silêncio da História, destacando as “vivências comuns, os trabalhos, as lutas, as sobrevivências e as resistências das mulheres no passado” (PEDRO, 2005, p.85). Nesse avanço das lutas sociais e das críticas feministas, tem vazão a controvérsia em torno da história das mulheres, que parecia sinalizar a exaustão da categoria *mulher*, vista, muitas vezes, como generalizada e universal. Abria-se, então, o campo para os *gender studies* ou o estudo das relações de gênero, que ganharam relevância nos Es-

tudos Unidos, no início dos anos 1990 (RAGO, 1998, p.89).

No Brasil, os estudos das relações de gênero tiveram maior visibilidade com a tradução e publicação do texto da historiadora norte-americana Joan Wallach Scott: *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, em 1990. Para Scott (1995, p.86), “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. A compreensão das relações de gênero passa, então, pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias e pela historicização e desconstrução dos termos da diferença sexual (SCOTT, 1995, p.84).

Outro marco na disseminação da categoria analítica relações de gênero no Brasil se deve à iniciativa de pesquisadoras radicadas na Unicamp (RAGO, 1998), nomes importantes no debate epistemológico atual, como Margareth Rago, Adriana Piscitelli, Elisabeth Lobo e Mariza Corrêa. Essas mulheres formaram um grupo de estudos sobre gênero, influenciadas pelas leituras dos filósofos Foucault e Derrida e com fortes interlocuções com o meio acadêmico norte-americano, que havia introduzido os estudos de gênero. Esse grupo decidiu editar *Cadernos Pagu*, a exitosa revista de divulgação das pesquisas na área de gênero e da reflexão epistemológica feminista

no Brasil. A partir disso, abriu-se um campo de pesquisa interdisciplinar que busca compreender como se constituem o masculino e o feminino cultural e historicamente, na perspectiva das relações de gênero. A introdução dessa categoria iluminou a análise ao incorporar à experiência a dimensão da sexualidade e das identidades construídas, contrapondo-se à tendência de se pensar a identidade sexual como algo biologicamente dado (NICOLSON, 2000, p.9).

Somam-se aos estudos de gênero e dos processos de poder e dominação as dimensões classe, raça/etnia, de geração e de orientação sexual, que ganham crescente complexidade. Nesse sentido, como chamam atenção Rachel Soihet e Suely Costa (2008, p.43) “o interesse despertado pelo conceito de gênero, nesses termos, é indicativo não apenas da visibilidade dada a processos obscurecidos na oposição homens versus mulheres, mas de sua utilidade nas pautas de lutas por inclusão social dos oprimidos, como da convicção de que as desigualdades de poder se organizam.”

O avanço das pesquisas tem permitido compreender melhor a história do sexo e do gênero, como o citado trabalho do historiador da medicina Thomas Laqueur, que publicou, em 1992, um livro chamado *Making sex – body and gender from the greeks to Freud*,

traduzido e lançado no Brasil em 2001, com o título *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Um das novidades de Laqueur foi demonstrar que, até meados do século XVIII, só existia um sexo, o masculino, sendo a mulher considerada um macho incompleto. Para o autor foram as relações de gênero que ressignificaram o sexo e constituíram dois corpos e dois sexos, o feminino e o masculino. Mas, como entender essa nova configuração? Em suas palavras “o contexto para a articulação de dois sexos incomensuráveis não era nem uma teoria de conhecimento nem avanços no conhecimento científico. O contexto era político. Havia intermináveis lutas pelo poder e posição na esfera pública, altamente ampliada no século XVIII, e em especial no século XIX, pós-revolucionário: entre homens e mulheres, entre feministas e antifeministas. [...]. Qualquer que fosse o assunto, o corpo tornou-se o ponto decisivo” (LAQUEUR, 2001, p.192).

Mais recentemente, o debate incorporou novas perspectivas, advindas das proposições teóricas da filósofa americana Judith Butler, que problematizou a categoria de gênero, ao considerar que esta se apoiava na noção de uma ordem biológica binária. Para Butler, o gênero não é a interpretação cultural do sexo, então, interroga o que é o sexo “teria o sexo uma história? [...] Se o caráter imutável do sexo é con-

testável, talvez o próprio constructo chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER, 2007, p.25).

Nesse sentido, a condição de ser homem e mulher não se restringe ao sexo nem ao gênero, ultrapassam esses limiares. Assim, o gênero poderia ser considerado um ato intencional e, ao mesmo tempo, performático, no sentido de construção dramática e contingente de significado (PISCITELLI, 2004, p.55).

A noção de gênero, portanto, inscreve-se nos debates que assinalam a emergência do pós-modernismo. Desse modo, a ênfase dada por Scott à questão da *diferença* foi considerada uma ameaça ao feminismo por pesquisadoras/es que permaneceram no campo da modernidade, alegando que essa posição precipitaria a fragmentação de sua unidade (SOHIET e COSTA, 2008, p.44). Por outro lado, a performatividade do gênero de Butler, no sentido da *fabricação* do masculino e do feminino, implode a noção de identidade vinculada ao sexo. Como pontua Joana Pedro, “a categoria de análise “gênero” passa, portanto, por intenso bombardeio, e não só por ser acusada de ser útil à dominação. É também

considerada desmobilizante para o feminismo. O que se reivindica é a retomada da categoria “mulher”, não mais na perspectiva anterior, universal e determinada pela biologia” (2011, p.275).

Outras estudiosas veem com otimismo a inclusão do gênero no campo dos estudos feministas. Afinal, “a superação da lógica binária contida na proposta da análise relacional do gênero é fundamental para que se construa um novo olhar aberto às diferenças”, como declara Margareth Rago (1998, p.98). A categoria de gênero ilumina diferentes perspectivas sobre nós mesmas/os, e é, também, um caminho para desconstruir subjetividades normativas encarceradas na bipolaridade do masculino e do feminino.

Em síntese, dentre as contribuições do conceito de gênero, destacam-se: a rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como *sexo* ou *diferença sexual*; a dimensão relacional entre as mulheres e os homens, indicando que nenhuma compreensão de qualquer um dos dois sexos poderia existir sem um estudo que os tomasse em separado; a ênfase no caráter social e cultural das distinções baseadas no sexo, que contribui para desnaturalizar o discurso biológico; a dimensão das relações de poder que perpassa as assimetrias e hierarquias nas relações entre homens e mulheres (SOIHET

e COSTA, 2008, p.43). A problematização das relações de gênero consiste, sem dúvida, no mais importante avanço isolado da e na teoria feminista no final do século XX, como assinala Jane Flax (1991, p. 226). Definitivamente, inaugura-se um novo paradigma para compreensão da História.

Alcileide Cabral de Nascimento

Referências e sugestões de leitura

BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FLAX, Jane. Pós-moderno e relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (Org.). Pós-modernidade e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p.217-250.

LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

NICOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas, Florianópolis, v.8, n.2, p.9-41, 2000.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. História, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005.

_____. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. Topoi, Rio de Janeiro, v.12, n.22, p.270-283, jan.-jun. 2011.

PISCITELLI, Adriana. Reflexões em torno de gênero e do feminismo. In: COSTA, Claudia de Lima e SCHMIDT, Simone Pereira. Poéticas e políticas feministas. Florianópolis: Mulheres, 2004. p.43-66.

RAGO, Margareth. Descobrir historicamente o Gênero. Cadernos Pagu, Campinas/SP, n.11, p.89-98, 1998.

SOIHET, Rachel e COSTA, Suely Gomes. Interdisciplinaridade: história das mulheres e estudos de gênero. Gragoatá, Niterói, n.25, p.29-49, 2008.



Homoafetividade, uniões homoafetivas

Relações entre pessoas do mesmo sexo sempre existiram. Uma realidade tão antiga como a própria humanidade. Durante longo período, principalmente à época das civilizações greco-romanas, o relacionamento homossexual gozava de certo prestígio. Verdadeiro rito de passagem para a idade adulta.

Havia uma diferença entre gregos e romanos: os homens gregos cortejavam os meninos de seu interesse, com agrados que visavam persuadi-los a reconhecer sua honra e suas boas intenções; entre os romanos, o amor por meninos livres era proibido, uma vez que a sexualidade desse povo estava intimamente ligada à dominação. Assim, era permitido apenas o amor por jovens escravos (VECCHIATTI, 2013, p. 45).

De qualquer modo, a homossexualidade não era considerada uma degradação moral, um acidente ou um vício (BLEICHMAR, 1998, p. 39). Expressões como pederastia e sodomia, não dispunham de conteúdo pejorativo ou ofensivo.

Com o advento do cristianismo o exercício da sexualidade passou a ser considerado um pecado, sendo admitido apenas dentro do casamento e exclusivamente para fins procriativos. Prazer e sexo recreativo eram inaceitáveis. O matrimônio transformou-se em sacramento ungido de divindade. A monogamia e a virgindade para as mulheres eram valorizadas como símbolos de virtude, de pureza (OLIVEIRA, 2011, p. 154).

A suposta crença de que a Bíblia condena a homossexualidade sustenta e incentiva o ódio e a crueldade contra a população LGBTI – lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexos. A justificativa para considerar as relações homossexuais pecado é porque está escrito na Bíblia: com o homem não te deitarás como se fosse mulher, é abominação (Levítico, 18:22). No entanto, o padre católico-romano Daniel A. Helminiak é categórico: Para mim, a Bíblia não fornece qualquer base real para a condenação da homossexualidade (HELMINIAK, 1998, p. 16).

A partir do momento em que a igreja sacralizou o conceito de família, conferindo-lhe finalidade meramente reprodutiva, as relações homossexuais foram consideradas verdadeira perversão, aberração da natureza, pecado abominável. Os homossexuais passaram a conviver com a intolerância.

Condenados à absoluta invisibilidade, os vínculos afetivos – cujo único diferencial decorre do fato de serem constituídos por pessoas de igual sexo – se tornaram alvo do preconceito e do repúdio social. A mais chocante consequência desta rejeição é a omissão legislativa. A ausência de leis leva à exclusão de direitos no âmbito da tutela jurídica do Estado.

A onda de conservadorismo provocada pelas religiões refletiu-se no Brasil. Até a Proclamação da República, o catolicismo era a religião oficial. Apesar de a Constituição Federal consagrar o princípio da laicidade (Constituição Federal, art. 5.º, VI), invoca em seu preâmbulo a proteção de Deus.

Mais recentemente as igrejas evangélicas defendem uma teocracia monoteísta excludente, intolerante, sexista e violenta. Intitulam-se neopentecostais, mas se agarram aos livros do antigo testamento, realizando uma leitura seletiva e homofóbica (DIAS, 2016, p. 53).

A partir da glamorização dos direitos humanos, começou a haver a valorização da pessoa humana e com isso uma maior tolerância para com a diversidade sexual. Os direitos fundamentais não são direitos de todos, mas direitos de cada indivíduo singularmente. A liberdade de um é condição da liberdade dos outros. Partindo desse pressuposto, o direito de personalidade não permite influência do Estado

na vida afetiva do indivíduo, tampouco na sua orientação sexual. Deve ser-lhe assegurado o direito de constituir família com pessoa do mesmo ou do sexo oposto.

Classicamente é dito – mas pouco praticado – que a igualdade é assegurar tratamento igual aos iguais e desigual aos desiguais em conformidade com a sua desigualdade. Em lugar de se reivindicar uma identidade humana comum, são contempladas as diferenças existentes entre as pessoas. A humanidade é diversificada e multicultural. Assim, é mais útil procurar compreender e regular os conflitos inerentes à diversidade do que buscar uma falsa – porque inexistente – identidade. Ou seja, igualdade significa direito à diferença.

As regras sociais vigentes em cada tempo autorizam e estimulam determinados tipos de relações e condenam à clandestinidade tudo o que escapa do modelo convencional. A família tinha um perfil matrimonial, patrimonializado, patriarcal, hierárquico, verticalizado e heterossexual (DIAS, 2016, p. 106). No entanto, com a evolução dos costumes, que muito se deve ao movimento feminista, o conceito de família alargou-se.

As premissas básicas em que sempre esteve apoiado o conceito de família – sexo, casamento e reprodução – desatrelaram-se (PEREIRA, 2001, p. 62). Passou a se admitir uma coisa sem a outra. Há família sem ca-

samento, aí está a união estável. Há família sem conotação de ordem sexual, a exemplo da família monoparental. A evolução da engenharia genética permite a reprodução sem contato sexual.

Esta visão abrangente levou à necessidade de se buscar um novo conceito de família que não mais tenha tais pressupostos como elementos caracterizadores. Entre os rumos de transformação das relações familiares, a reestruturação da família do tipo patriarcal para uma organização democrática, igualitária, pluralista, permitiu a ocorrência de importante fenômeno: a desbiologização, a substituição do elemento carnal pelo elemento afetivo ou psicológico (GAMA, 2000, p. 17).

O novo olhar sobre a sexualidade valorizou os vínculos familiares, que passaram a se sustentar no amor e no afeto. Sem afeto não se pode dizer que há família. É o afeto que conjuga. E, assim, o afeto ganhou status de valor jurídico e logo foi elevado à categoria de princípio. Resultado de uma construção histórica, em que o discurso psicanalítico é um dos principais responsáveis, o desejo e o amor começaram a ser vistos e considerados como o verdadeiro sustento do laço conjugal (PEREIRA, 2014, p. 194).

A família tornou-se um caleidoscópio de relações que muda no tempo, transforma-se com a evolução da cultura, de geração para geração (GROENINGA, 2003, p. 125). Exigir

o requisito da diversidade de sexos não mais se sustenta frente à repersonalização do Direito das Famílias.

O centro de gravidade das relações de família situa-se modernamente na mútua assistência afetiva, elemento essencial das relações interpessoais, ao qual o Direito não pode ficar indiferente. É o afeto que aproxima as pessoas, dando origem a relacionamentos que geram consequências jurídicas. Em nome do respeito à diferença, foi construído um conceito plural de família.

Para a configuração de uma entidade familiar, não mais é exigido, como elemento constitutivo: a existência de um casal heterossexual, a prática sexual – chamada pela feia expressão “débito conjugal” – e nem a capacidade reprodutiva. A evolução científica, principalmente na área da biociência, acabou influenciando no próprio comportamento das pessoas e se refletiu na estrutura familiar.

Assim, é indispensável ter uma visão plural das estruturas familiares e inserir no conceito de entidade familiar os vínculos afetivos que, por envolvem mais sentimento do que vontade, merecem a especial proteção que só o Direito das Famílias consegue assegurar. Por isso é necessário reconhecer que, independente da identidade sexual do par, as uniões de afeto merecem ser identificadas como família, gerando direitos e impondo obrigações aos seus integrantes.

No cenário da vida como ela é, o afeto por vezes falta, o egoísmo aflora, mas os deveres estabelecidos nas relações afetivas devem ser integralmente preservados. Indispensável que, uma vez introduzida a realidade da vida, do amor e do afeto na experiência normativa, não se releguem as relações de família, filiais ou conjugais, à pura espontaneidade, desprovida de valores, deixando-se em segundo plano os deveres constitucionais a que corresponde o amor responsável. A autonomia é total para os arranjos familiares, sendo a responsabilidade pelo outro e por tudo aquilo que se cativa imprescindíveis na legalidade constitucional (TEPEDINO, 2015, p. 15).

Como a família tem o afeto como pressuposto trata-se de relação da ordem da solidariedade. Portanto, todas as espécies de vínculos que tenham por base o afeto são merecedoras da proteção do Estado. O enorme preconceito de que os homossexuais sempre foram alvo e o repúdio aos seus vínculos de convivência acabou por gerar a necessidade da criação de um novo vocábulo que retirasse das uniões de pessoas do mesmo sexo a característica exclusivamente da ordem da sexualidade. Daí homoafetividade, para marcar que os relacionamentos estão calcados muito mais no elo da afetividade que une o par, não se limitando a mero propósito de natureza sexual. Ainda que as pessoas conti-

nham se identificando e sendo identificadas como homossexuais, os vínculos interpessoais que entretêm constituem uniões homoafetivas. Apesar sofrer críticas isoladas de alguns integrantes dos movimentos sociais, que receiam a eliminação do caráter erótico da relação, o fato é que as expressões homoafetividade e união homoafetiva se popularizaram.

O neologismo foi criado no ano de 2000, quando da primeira edição da obra *Homossexualidade: o Preconceito e a Justiça*, de autoria da subscritora deste verbete (atualmente a obra se encontra na 7ª edição, com o nome de *Homoafetividade e direitos LGBTI*, São Paulo: RT, 2016.).

O enfoque atual da família volta-se muito mais à identificação do vínculo afetivo que aproxima seus integrantes do que à diversidade ou igualdade sexual de seus membros. Admitir a existência de comunidades familiares que não se caracterizam pelo vínculo matrimonial é respeitar os valores constitucionais da democracia e a eficácia dos direitos fundamentais. Ressaltada a identificação da família pelo elo da afetividade, o silogismo é singelo. Como as uniões homoafetivas têm origem num vínculo afetivo, elas são uma família. São relações afetivas, vínculos em que há comprometimento amoroso. Deste modo é de se admitir a existência de um gênero de união estável que comporta mais de uma

espécie: união heteroafetiva e união homoafetiva. Ambas entidades familiares que fazem jus à mesma proteção. Com isso as ações envolvendo vínculos afetivos de homossexuais passaram a ser julgadas pelos juízes de família e identificadas como entidade familiar, merecedores de igual tutela das uniões heteroafetivas.

A perversa e preconceituosa omissão do legislador em regulamentar as uniões entre pessoas do mesmo sexo não quer dizer que elas não formam uma entidade familiar, que não merecem a proteção do Estado, não têm direito a constituírem união estável e nem acesso ao casamento.

Graças à justiça, que reconheceu que a falta de lei não significa ausência de direito, foram estendidas às uniões homoafetivas os mesmos direitos e deveres. Os homossexuais casam, podem adotar filhos, fazer uso das técnicas de reprodução assistida e têm reconhecidos direitos previdenciários e sucessórios. No entanto, isto não basta. Ainda é nada.

Na tentativa de blindar os avanços judiciais, foi apresentado o projeto de lei, intitulado de Estatuto da Família (Projeto de Lei nº 6.583 de 2013), que define família como a entidade formada por um homem e uma mulher, e somente a ela assegura um punhado de direitos. Este projeto de lei, de forma oportunista, tenta confundir para embaraçar a tramitação do Projeto

do Estatuto das Famílias, elaborado e apresentado pelo IBDFAM – Instituto Brasileiro de Direito de Família (Projeto de Lei nº 470 de 2013).

Este é o principal motivo para a aprovação de uma legislação ampla a fim de consolidar os direitos assegurados no âmbito judicial, criminalizar a homofobia e impor políticas públicas.

O desafio foi aceito pela Ordem dos Advogados do Brasil. Criou Comissões da Diversidade Sexual em todos os cantos do país e uma Comissão Especial, no âmbito do Conselho Federal, a qual, com a colaboração dos movimentos sociais, elaborou o Projeto do Estatuto da Diversidade Sexual.

Diante da enorme repercussão alcançada pela Lei da Ficha Limpa, foi desencadeado o movimento para angariar adesões e apresentar o Estatuto da Diversidade Sexual por iniciativa popular. Para isso é necessário angariar cerca de um milhão e meio de assinaturas (Texto e adesões pelo site: www.estatutodiversidadesexual.com.br).

Certamente esta é a única forma de driblar a postura omissiva do Poder Legislativo. Pelo medo de comprometerem a re-eleição ou serem rotulados de homossexuais, deputados e senadores até hoje se negam a aprovar de qualquer projeto de lei que assegure direitos às uniões homoafetivas.

Apresentar o projeto por iniciativa popular é a forma de a sociedade reivindicar tratamento igualitário a to-

dos, independente de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Em um Estado Democrático de Direito, é de todo descabida a exclusão de qualquer segmento da tutela jurídica, o que afeta a todos. Afinal, trata-se de uma questão de cidadania.

Como diz Gustavo Tepedino, é necessário preservar a ordem pública constitucional – democrática, tolerante, igualitária, solidária e personalista, considerando-se inconstitucional a atuação das autoridades públicas ablativa dos núcleos familiares formadas por pessoas do mesmo sexo (TEPEDINO, 2009, p. 229).

Maria Berenice Dias

Referências e sugestões de leitura

- BLEICHMAR, Silvia. Pontualizações para uma teoria psicanalítica da homossexualidade. In: GRAÑA, Roberto B. (org.). *Homossexualidade: formulações psicanalíticas atuais*. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- CHAVES, Marianna. *Homoafetividade e direito: proteção constitucional, uniões, casamento e parentalidade*. 3 ed. Curitiba: Juruá, 2015.
- DIAS, Maria Berenice. *Homoafetividade e os direitos LGBTI*. 7. ed. São Paulo: Ed. RT, 2016.
- DIAS, Maria Berenice (coord.). *Diversidade sexual e direito homoafetivo*. 2. ed. São Paulo: Ed. RT, 2014.
- FERRAZ, Carolina Valença; LEITE, George Salomão; LEITE, Glauber Salomão; LEITE, Glauco Salomão (coords.). *Manual de direito homoafetivo*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- GAMA, Guilherme Calmon Nogueira da. *Filiação e reprodução assistida sob a perspectiva do Direito comparado*. Revista Brasileira de Direito de Família. n. 5. p. 7-28. Porto Alegre, abr.-jun. 2000.
- GROENINGA, Giselle Câmara. *Família: um caleidoscópio de relações*. In: GROENINGA, Giselle Câmara; PEREIRA, Rodrigo da Cunha (coords.). *Direito de família e psicanálise*. São Paulo: Imago, 2003. p. 125-142.
- HELMINIÁK, Daniel. *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*. São Paulo: Summus, 1998.
- OLIVEIRA, Regis Fernandes de. *Homossexualidade: uma visão mitológica, religiosa, filosófica e jurídica*. São Paulo: RT, 2011.
- PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *A sexualidade vista pelos Tribunais*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.
- PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Princípio da afetividade*. In: DIAS, Maria Berenice (coord.). *Diversidade sexual e direito homoafetivo*. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Ed. RT, 2014. p. 171-178.
- QUINET, Antônio; JORGE, Marco Antônio Coutinho. (Orgs.). *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. São Paulo: Segmento Farma, 2013.
- RODRIGUES, Humberto. *O amor entre iguais*. São Paulo: Mytus, 2004.
- TEPEDINO, Gustavo. *Dilemas do Afeto*. In: PEREIRA, Rodrigo da Cunha. *Anais do X Congresso Brasileiro de Direito de Família: Famílias nossas de cada dia*. Belo Horizonte: IBDFAM, 2015. p. 11-28.
- TEPEDINO, Gustavo. *União de pessoas do mesmo sexo à luz do direito civil-constitucional*. In: DIAS, Maria Berenice (org.). *Direito das Famílias*. São Paulo: Ed. RT, 2009. p. 212-229.
- VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. *Manual da Homoafetividade: Da possibilidade jurídica do casamento civil. Da união estável e da adoção por casais homoafetivos*. 2. ed. São Paulo: Método, 2013.



Homoerotismo

O termo homoerotismo se distingue de outros tais como homossexualismo ou homossexualidade. A utilização da palavra homossexualismo remete a conceitos, crenças e, consequentemente, comportamentos que recuperariam o pensamento e as práti-

cas dos séculos XVIII e XIX, quando o conceito foi “inventado” pelo discurso médico associado a “doença”. O homoerotismo retira do termo conotações preconceituosas, representando a variedade de práticas sociais e sexuais das pessoas com o mesmo sexo, principalmente aquelas retratadas nas artes visuais e literatura. Com o homoerotismo há o abandono da ideia da existência de uma identidade homogênea e de essência, que ainda hoje está presente quando se emprega o termo homossexual. Neste sentido, ele diz de uma atração erótica entre pessoas do mesmo sexo, tanto homens como mulheres, de forma que podemos falar de homoerotismo masculino e homoerotismo feminino.

Com isso, o termo se consagrou nos meios acadêmicos, interessados em estudar as correlações entre as expressões artísticas e estéticas ao retratar relações entre pessoas do mesmo sexo. Posteriormente o surgimento do termo homossexualidade representou um ganho no deslocamento da ideologia médica que marcou o homossexualismo.

No entanto, tanto homossexualismo quanto homossexualidade, são apenas uma parte da história das práticas homoeróticas, muito mais ampla e diversificada. O homoerotismo é uma construção social, histórica, relacional, heterogênea, coletiva e individual, além de estar em constante construção e

negociação. Desta forma, existem um debate aberto em torno da definição do conceito de homoerotismo e outros que a ele se vinculam. A ABEH (Associação Brasileira de Estudos da Homocultura), por exemplo, emprega tanto homossexuais como homoerotismo para designar a relação amorosa e afetiva entre pessoas do mesmo sexo, o que é combatido pelo psicanalista Jurandir Freire que argumenta que não é possível trabalhar com os conceitos homoerotismo e homossexualidade como sinônimos e não se trata de substituir um pelo outro. As características do homoerotismo não permitem pensar a existência da homogeneidade, de maneira que o mais prudente seria utilizar o termo “práticas homoeróticas” do que homoerotismo como uma identidade, algo que define e marca os sujeitos.

O homoerotismo aposta no poder do desejo e na variedade de atos e sentimentos mais próxima a heterogeneidade vivida pelos sujeitos no que se refere às práticas sexuais. O homoerotismo dilui a ideia da homogeneidade tão presente quando utilizamos o termo homossexualidade, que atribui aos indivíduos uma identidade homogênea que seria a “marca” capaz de identificá-los, como por exemplo, comportamento, trejeitos, fala. Usar os termos “homossexualidade” e “homossexuais” para se referir a indivíduos com práticas homoeróticas é estar preso ao

século XIX e aos sentidos atribuídos pelos discursos médico e cristão.

Entender o homoerotismo é uma tarefa complexa, visto que temos que considerá-lo a partir de uma estética que marca as artes nas suas diversas linguagens e que ao longo dos anos foi assumindo uma forma de amor, atração e desejo entre pessoas do mesmo sexo, que tem sido julgado e defendido, assumido e negado, praticado e teorizado, comemorado e condenado. Assim, ele deve ser compreendido em diálogo ao jogo de força que rotula e nomeia, de forma desigual e arbitrária, as pessoas, uma vez que o homoerotismo problematiza a centralidade no objeto do desejo. No homoerotismo o que importa são as práticas sem que elas sirvam para classificar, nomear e marcar os sujeitos que fazem uso delas. A indefinição como identidade é a característica principal do homoerotismo. Nesse sentido, temos que pensar o homoerotismo como estudo da cultura e da política. Nesse caso, a preocupação estaria centrada nessas relações e não em definir o homoerotismo, ou seja, o interesse maior estaria nos contextos sociais e culturais em que são produzidas as imagens sobre eles.

Anderson Ferrari

Referências e sugestões de leitura

COSTA, Jurandir Freire. A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1992.

_____. A Face e o Verso: Estudos sobre o homoerotismo II. São Paulo: Editora Esculta, 1995.

GIDDENS, Anthony. A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

LOPES, Denílson (et al.) (org.). Imagem & Diversidade Sexual - estudos da homocultura. São Paulo: Nojosa edições, 2004.

CATONNÉ, Jean Philippe. A sexualidade, ontem e hoje. São Paulo: Cortez, 1994.



Homofobia, heterossexismo, heterossexualidade compulsória, heteronormatividade

Os conceitos de homofobia, heterossexismo, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade possuem muitas relações entre si, mas não são sinônimos. Homofobia é um conceito criado para pensar a repulsa geral aos sujeitos homossexuais, ou fobia aos homossexuais. Segundo Borrillo (2001, p.21), “o termo parece pertencer a K. T. Smith, quem, em um artigo publicado em 1971, tentou analisar as características de uma personalidade homofóbica. Um ano depois, G. Weinberg definiu a homofobia como “o temor de estar com um homossexual em um espaço fechado e, no que concerne aos homossexuais, o ódio até a si mesmos”.

Em geral, usamos o conceito de homofobia para descrever qualquer

atitude ou comportamento de repulsa, medo ou preconceito contra os homossexuais. Mas a homofobia não se restringe apenas às violências físicas. Existe também a violência verbal, via insultos e xingamentos; violência psicológica, como as atitudes que causam danos emocionais e à autoestima, tais como constrangimentos, humilhações, insultos; violência simbólica, que se baseia na produção de representações de normalidade e anormalidade e faz com que os sujeitos se reconheçam nessas representações, isto é, se vejam a partir das construções do discurso do outro.

Borrillo diferencia vários tipos de homofobia (irracional, cognitiva, geral e específica) e depois sintetiza: “A homofobia pode ser definida como a hostilidade geral, psicológica e social, a respeito daqueles e daquelas de quem se supõe que desejam indivíduos de seu próprio sexo ou tenham práticas sexuais com eles. Forma específica de sexismo, a homofobia rechaça também a todos os que não se conformam com o papel predeterminado para seu sexo biológico. Construção ideológica consistente na promoção de uma forma de sexualidade (hétero) entre detrimento de outra (homo), a homofobia organiza uma hierarquização das sexualidades e extrai dela consequências políticas” (BORRILLO, 2001, p. 36). Ou seja, a homofobia, neste sentido, não seria apenas um problema para os

homossexuais, mas também poderia atingir os heterossexuais que, porventura, pareçam, aos olhos homofóbicos, como homossexuais.

O conceito de homofobia é controverso e, ainda que muitos/as pesquisadores/as defendam o seu uso, em função dele já ter sido incorporado por boa parte da sociedade, ou que o ampliem para além de aspectos de ordem psicológica, como faz Junqueira (2007), a ideia de fobia está, queiramos ou não, dentro do campo da patologia. Enquanto isso, sabemos que aprendemos no dia-a-dia quem deve ser respeitado e quem pode ser injuriado, portanto, não estamos falando de uma patologia, mas de um problema social.

Outro problema tem a ver como o prefixo homo é decodificado no Brasil. Os criadores do conceito de homofobia agruparam dois radicais gregos para formar a palavra: homo (semelhante) e fobia (medo). No entanto, para nós, homo significa homossexual e, por isso, o conceito de homofobia fica reduzido a uma identidade, isto é, aos homossexuais, e invisibiliza a multiplicidade de outros sujeitos. Isso fez surgir novos conceitos, tais como lesbofobia, bifobia, travestifobia, transfobia. Borrillo (2011, p.23) reconhece esse problema, dizendo que homofobia pode se confundir como gayfobia, mas ainda assim decide usar apenas a noção de homofobia alegando “razões de economia de linguagem”.

Nos chamados estudos gays e lésbicos, nos quais se desenvolveu o conceito de homofobia, outro conceito muito valorizado é o de heterossexismo, “que se define como a crença na hierarquia das sexualidades, que coloca a heterossexualidade em um nível superior. E o resto das formas de sexualidade aparece, no melhor dos casos, como incompletas, acidentais e perversas, e no pior, como patológicas, criminosas, imorais e destruidoras da civilização” (BORRILLO, 2011, p. 32).

Ainda que o conceito de heterossexismo também tenha produzido muitas reflexões e obteve certo sucesso junto aos estudos e políticas, deslocando o problema da esfera homo para a esfera hétero, a heterossexualidade só foi definitivamente tirada de sua “zona de conforto” com os conceitos e reflexões sobre heterossexualidade compulsória e heteronormatividade, caros aos estudos queer, que são posteriores aos estudos gays e lésbicos.

O conceito de heterossexualidade compulsória começou a aparecer por volta de 1980. Neste ano, dois textos importantes foram publicados sobre o tema. Um deles é da feminista Adrienne Rich (2010), em uma análise sobre a experiência lésbica. Para Rich, essa experiência é percebida através de uma escala que vai do desviante ao odioso ou até mesmo invisível. Além dessa percepção, as mulheres são convencidas que o casamento e a orienta-

ção sexual, voltadas para os homens, são inevitáveis. As mulheres serão doutrinadas pela ideologia do romance heterossexual através de contos de fadas, da televisão, do cinema, etc, isto é, todos esses mecanismos fazem propagandas coercitivas da heterossexualidade e do casamento como padrão.

Através desses mecanismos, as mulheres seriam aprisionadas psicologicamente à heterossexualidade e tentariam ajustar a mente e o espírito a um modo prescrito de sexualidade. Embora Rich faça uma análise da experiência lésbica, essa doutrina também ocorre com os homens, mesmo que de modo diferente.

Também pensando a heterossexualidade em relação às lésbicas (mas não usando as palavras heterossexualidade compulsória), Monique Wittig publica, em 1980, o texto *O pensamento heterossexual*, no qual argumenta que a heterossexualidade é um regime político que obriga as mulheres a reproduzir para sustentar a sociedade heterossexual. Pelo fato das lésbicas não se submeterem a esse regime, Wittig (2006, p. 57) conclui: “as lésbicas não são mulheres” Para ela, a heterossexualidade não é uma orientação sexual, mas um regime político que se baseia na submissão e na apropriação das mulheres. O feminismo, ao não questionar esse regime, diz Wittig, ajudar a consolidá-lo.

A heterossexualidade compulsória consiste na exigência para que todos os sujeitos sejam heterossexuais, isto é, se apresenta como única forma considerada normal de vivência da sexualidade. Essa ordem social/sexual se estrutura através do dualismo heterossexualidade *versus* homossexualidade, sendo que a heterossexualidade é naturalizada e assim se torna compulsória. Isso ocorre, por exemplo, quando buscamos as causas da homossexualidade, um fetiche vigente ainda hoje. Ao tentarmos identificar o que torna uma pessoa homossexual, colocamos a heterossexualidade como padrão, como um princípio na vida humana, do qual, por algum motivo, alguns se desviam.

Mesmo que não consideremos que a homossexualidade seja anormal ou patológica, cada vez que tentamos achar um momento ou ocasião que a origina, nós naturalizamos a heterossexualidade e ocultamos um dos mecanismos de produção da anormalidade, isto é, a naturalização da sexualidade. Para não incorrer nesse erro, teríamos que substituir a questão de uma causa da sexualidade para problematizar que mecanismos tornam alguns sujeitos aceitáveis, normalizados, coerentes, inteligíveis (BUTLER, 2003) e outros desajustados. Sairíamos de uma busca pela causa para uma problematização dos mecanismos que tornam os indivíduos desviantes.

Com a retirada da homossexualidade da categoria de crime e a sua posterior despatologização, a partir de 1973, a heterossexualidade compulsória perde um pouco de força. Isto porque a patologização sustentava a heterossexualidade como única forma sadia de vivenciar a sexualidade. A partir de então, heterossexualidade e homossexualidade são consideradas formas possíveis de vivência da sexualidade, ao menos em tese, em muitos lugares do planeta (mas não em todos). Mesmo que a “ciência” tenha retirado a homossexualidade (e mantido a transexualidade) na lista das doenças, no senso comum as pessoas ainda acreditam que ser normal e sadio é ser hétero. Além disso, algumas concepções “científicas” partem ainda da heterossexualidade como natureza humana e se apoiam no dualismo hétero *versus* homo.

Nos estudos sobre a heterossexualidade compulsória, além de estudar as sexualidades heterossexuais, que são problematizadas e explicadas, também são realizadas reflexões de modo a entender as orientações sexuais não-heterossexuais. Nas relações sociais, a vivência não-heterossexual pode ser alvo de atos homofóbicos, isto é, o sujeito não-hétero não é considerado digno de viver, de ocupar cargos públicos ou de fazer parte do rol de amigos. A homofobia pode ser uma forma de expressão dessa heterossexualidade compulsória.

Já o conceito de heteronormatividade, segundo Miskolci (2012), foi criado em 1991, por Michael Warner, que busca dar conta de uma nova ordem social. Isto é, se antes essa ordem exigia que todos fossem heterossexuais, hoje a ordem sexual exige que todos, heterossexuais ou não, organizem suas vidas conforme o modelo “supostamente coerente” da heterossexualidade.

Enquanto na heterossexualidade compulsória todos os sujeitos devem ser heterossexuais para serem considerados normais, na heteronormatividade todos os sujeitos devem organizar suas vidas conforme o modelo heterossexual, tenham eles práticas sexuais heterossexuais ou não. Com isso entendemos que a heterossexualidade não é apenas uma orientação sexual, mas um modelo político que organiza a vida das pessoas.

Se na heterossexualidade compulsória todos os sujeitos que não são heterossexuais são considerados doentes e precisam ser explicados, estudados e tratados, na heteronormatividade esses sujeitos tornam-se coerentes desde que se identifiquem com a heterossexualidade como modelo, isto é, mantenham a linearidade entre sexo e gênero (Butler, 2003): as pessoas com genitália masculina devem se comportar como machos, másculos e as com genitália feminina devem ser femininas, delicadas. Nesse sentido, um homem até pode ser homossexual, inclu-

sive fora do armário, mas não pode se identificar com o universo feminino, nem uma mulher lésbica pode se identificar com o masculino.

Enquanto a heterossexualidade compulsória se sustenta na crença de que a heterossexualidade é um padrão da natureza, a heteronormatividade advoga que ter um pênis significa ser obrigatoriamente másculo, isto é, o gênero faz parte ou depende da “natureza”; existe uma relação mimética do gênero com a materialidade do corpo. Em ambas a naturalidade aparece como sustentáculo. Na perspectiva da heteronormatividade, é preciso que a erotização (não-heterossexual) seja invisibilizada, isto é, dois homens podem aparecer como parceiros, mas esse vínculo não pode ser erotizado/sexualizado, ou, como dizem as pessoas: “o sexo é dentro de quatro paredes, pode fazer o que quiser na cama, mas na rua se comporte como homem”. Para organizar a sua vida conforme a heteronormatividade, os homossexuais devem fazer tudo o que um heterossexual faz. Assim, o ritual do casamento e a adoção de crianças se transformam em um simulacro da sexualidade reprodutiva.

Ainda como motor da heteronormatividade, podemos citar as concepções de saúde/doença existentes nos manuais de diagnóstico, que ainda consideram como portadores de um transtorno de gênero quem não segue a linha coerente entre sexo / gênero.

Pessoas com genitália masculina que se constroem como femininas ou com vagina que se constroem como masculinas são ainda consideradas como doentes.

Miskolci (2012) também se preocupou em fazer a distinção entre heterossexismo, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. Ele sintetiza: “Heterossexismo é a pressuposição de que todos são, ou deveriam ser, heterossexuais. (...) A heterossexualidade compulsória é a imposição como modelo dessas relações amorosas ou sexuais entre pessoas do sexo oposto. (...) A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero” (MISKOLCI, 2012, p. 43-44).

Após essas reflexões, o que sugerimos? O abandono do conceito de homofobia? Junqueira também fez essas perguntas e concluiu: “Mesmo que o conceito de homofobia se preste a diferentes entendimentos e o de heteronormatividade nos acene com a possibilidade de análises mais fecundas e ações potencialmente mais incisivas, não creio ser prudente defender o imediato abandono do primeiro em favor do último. Seja como for, diferentes e fortemente relacionados, os conceitos de homofobia e heteronormatividade,

entre outros, talvez possam contribuir para compreendermos dimensões distintas de mesmos fenômenos ou de processos conexos. Abandonar o conceito de homofobia pode comportar o risco de jogarmos fora a criança junto com a água do banho, mas empregá-lo de modo acrítico pode certamente comprometer a produção dos efeitos que dele se espera.” (JUNQUEIRA, 2007, p. 165).

*Gilmaro Nogueira
Leandro Colling*

Referências e sugestões de leitura

BORRILLO, Daniel. Homofobia. Barcelona: Bellaterra, 2001.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. Bagoas, volume 1, número 1, jul/dez 2007, p. 145 a 166.

MISKOLCI, Richard. Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica. Bagoas, número 5, 2010, p. 17 a 44.

WITTIG, Monique. El pensamiento heterosexual y otros ensaios. Madrid: Egales, 2006.



Homossexualidade

Reconhecendo a historicidade dos objetos e sujeitos, os estudos genealógicos, inaugurados por Foucault,

defendem a importância de se investigar a sua construção, levando em consideração as suas condições de surgimento. Partindo de questões levantadas no presente, significa problematizá-las considerando sua história, pensando o seu aparecimento numa determinada época para pensar as continuidades e rupturas, construindo uma história do presente. Assumindo essa perspectiva de investigação, a proposta deste verbete é questionar e problematizar o que parece ser “verdades” inquestionáveis: entender a presença marcante do desejo na identificação, na classificação e na imposição da identidade homossexual. Recuperar a construção da homossexualidade é voltar para a História para buscar entender como o homossexual se torna “homossexual”, ou seja, até que ponto o que está sendo organizado hoje depende desse passado e mesmo, em que medida aqueles que não têm essas mesmas experiências, tornam-se similares. Essência ou experiência, o que parece servir para a identificação com uma dessas perspectivas é a expressão do desejo. Ou seja, a definição da homossexualidade está diretamente ligada ao desejo, e, mais especificamente, ao objeto do desejo. O século XIX é marcado pela preocupação com a classificação do que é o “anormal”. A sexualidade vai estar presente nesse domínio da anomalia, desde o seu início. Primeiro porque o campo geral da anomalia vai inaugurar

a preocupação com a classificação e com o policiamento. E, segundo, porque serão identificados e apresentados variados casos particulares de anomalia, caracterizados como distúrbios sexuais. Pensando que a homossexualidade também foi construída nesse contexto, parece difícil entendê-la sem levar em consideração a constituição desse domínio da anomalia. A homossexualidade nasce, portanto, neste contexto, como um problema, como um conceito cunhado no artigo escrito por Westphal em 1870. O importante não é entender esse domínio médico de classificação dos sujeitos nas orientações sexuais como simples expressão da repressão, mas como a constituição de um novo mecanismo de poder. Quando se nomeiam essas formas de expressão, assim como aconteceu com a homossexualidade e outras experiências e sexualidades “marginalizadas”, não se tratam apenas de listá-las ou excluí-las do real. Os mecanismos de poder que se inauguram estão mais ligados ao adestramento, à vigilância e à confissão do que à penalidade, trazendo para a discussão novos campos de conhecimentos dispostos a construir discursos inesgotáveis e corretivos, como a medicina, a educação, por exemplo. Esse novo mecanismo de poder que se inaugurou no século XIX, foi responsável por incorporar as sexualidades que fugiam do formato cristão do casamento monogâmico e do mo-

delo heterossexual adulto, assim como as perversões e novas especificações dos indivíduos. Sendo assim, o homossexual torna-se uma personagem, sendo atribuído a ele um passado, uma história, uma infância, um caráter, enfim, características que o marcam como uma personagem de natureza singular. Ainda é com essa visão do homossexual como personagem, capaz de ser identificado pela face e pelo corpo, como sendo um segredo que se trai, como algo que é do sujeito sem ter como fugir, que o senso comum está trabalhando, entendendo a homossexualidade e produzindo discurso, perpetuando, neste sentido, o século XIX. No entanto, o termo homossexualidade serve muito pouco, ou nada, para compreender o tipo de experiência, as valorizações e os sistemas de recortes históricos tão distantes do nosso. Mesmo assim, é possível questionar o que faz a sociedade ocidental modificar o seu tratamento com o desejo e o “uso dos prazeres na relação com rapazes”. Para os gregos, a oposição mais preocupante estava relacionada à entrega ao prazer. Do ponto de vista da moral, a grande questão era não se deixar dominar pelo prazer, pelo desejo, mantendo-se o homem, senhor de si. Eram desprezados os rapazes fáceis ou interesseiros, os homens efeminados e os devassos, o que demonstra que nem todo prazer era, por si só, bom e valorizado. No entanto, o objeto de desejo

pouco importava. O prazer, tanto com os rapazes quanto com as mulheres, era igualmente possível em um homem. Neste sentido não se pode falar da existência de uma distinção entre o amor homossexual e o heterossexual. Entretanto, os homens podiam ser distinguidos pelo tipo de prazer a que eram mais ligados: questão de gosto e não de tipologia, demarcando e classificando a natureza do indivíduo, a verdade de seu desejo ou a legitimidade natural de sua inclinação. O prazer com rapazes ou moças não resultava em classificação, tanto uma quanto a outra forma de orientação era livre, permitida pelas leis e opiniões, encontrando suporte nas instituições, como por exemplo, as militares, as pedagógicas e até mesmo vivenciadas em ritos e festas religiosas. Eram culturalmente valorizadas pela literatura, cantadas nos versos, que servia para refletir e fundamentar seu valor. Esse contexto histórico em que o prazer entre rapazes não era condenado, serve para questionar o momento da mudança dessa situação e de constituição dessa forma de desejo em problema. Essa passagem parece demonstrar que a preocupação deixou de estar situada nos cuidados com o controle do prazer para se centralizar no objeto do prazer. E isso se tornou tão intenso que esse tipo de desejo foi investido de valores, de imposições, de normas, de conselhos, de cuidados e de proibições. Com

isso, foi sendo construída e incorporada uma nova forma de entender o prazer entre homens, como se estivesse estruturado por um desejo que é particular, com a interrogação recaindo sobre essa singularidade de um desejo que se dirige a pessoas do mesmo sexo. Pouco a pouco, o homem foi incorporando uma prática constante de vigilância em relação a si próprio, atento para os menores movimentos que se manifestam no seu corpo e seu pensamento, buscando entender e classificar esses movimentos. O campo da sexualidade, como foi organizado, abriu um novo domínio: o do pensamento. Irregular e espontâneo, repleto e constituído por imagens, por lembranças, por histórias vividas e compartilhadas, por percepções e representações construídas numa cultura, num tempo e lugar, com movimentos e impressões que vão do corpo à mente num processo de “mão dupla”. Assim, de forma geral a sociedade vai incorporando o objetivo de expulsar tudo aquilo que é considerado impuro, indesejado e causador de impurezas. E isso é possível de ser conseguido através de uma vigilância contínua. Especificamente cada grupo social vai elegendo o que se constitui como impuro e que deve ser objeto de vigilância e de expulsão no interior de suas lutas. Assim como a heterossexualidade serve indicar práticas variadas e disparatadas, a homossexualidade também sugere experiências em que a atra-

ção por pessoas do mesmo sexo não é suficiente, enquanto qualidade característica que definiria o comum a todas elas. No entanto, foi atribuída aos homossexuais, uma identidade homogênea que seria a “marca” capaz de identificá-los, como por exemplo, comportamento, trejeitos, fala, e, sobretudo, o desejo pelo mesmo sexo, como se isso fosse suficiente para se identificar como homossexual. A homossexualidade traz consigo a idéia da homogeneidade, principalmente no que diz respeito ao desejo, tão presente hoje em dia. Durante o século XIX, a homossexualidade não era entendida por uma visão sociológica, ou seja, não estava em questão a relação entre sociedade e a criação das normas, do que é proibido e do que é permitido. A tendência era acreditar que os homossexuais eram diferentes biologicamente ou psicologicamente dos indivíduos considerados heterossexuais. Assim, a Medicina do século XIX cria o homossexualismo como discurso, relacionado à doença, demonstrando a influência dessa ciência na definição de suas práticas. Os médicos e a medicina do século XIX contribuíram para a construção social do homossexual, preocupados, sobretudo com as relações sexuais fora do casamento. Nesse contexto as autoridades se preocupavam com questões que envolviam a sexualidade dos indivíduos. A justificativa para o controle e para disciplinar

as sexualidades e, em contrapartida, os indivíduos era a de que a “saúde” da nação estava ligada à “saúde” das famílias e, por isso, dependente do controle da sexualidade. São os médicos que vão reivindicar o poder de sua autoridade, são eles que vão considerar-se capazes e detentores da fala e da “verdade” sobre a sexualidade. O exercício desse poder vai transformar o discurso sobre homossexuais de “crime”, “pecado” para “doença”, e também vai alterar o tratamento da homossexualidade, pois se o crime e o pecado merecem punição, a doença exige a “cura”.

Com a criação do termo homossexual e com a transformação do homossexual em doente, abre-se a possibilidade de cura através do tratamento “médico-pedagógico”. Assim, cada indivíduo passava a ser classificado pela medicina, que exercia um papel político, sutil e profundo, dividindo a sociedade em apenas duas categorias: homossexuais ou heterossexuais. Quando se trata da homossexualidade dentro de uma sociedade dada, percebe-se que se enquadra numa hierarquia de emoções e comportamentos, onde se sobrepõem valorização ou desvalorização, tolerância ou condenação. Os padrões de normalidade legitimam ou não as ações de cada indivíduo, classificando-as como “pecaminosas”, “criminais”, “inconvenientes”. Toda sociedade, através do seu código ético-moral vai determinar o “certo” e o

“errado”, o “adequado” e o “inadequado”, o “normal” e o “anormal”. Assim sendo, é necessário pensar nossa sociedade dentro dessa perspectiva e, a partir daí, contextualizar o discurso que trata dos homossexuais. Embora a medicina e a ciência tenham se interessado e participado efetivamente da discussão e da determinação de normas e regulamentos das condutas sexuais nos séculos XIX e XX, os conceitos católicos permaneceram presentes, determinando as ações de muitos indivíduos. A entrada em cena do discurso médico não significou o desaparecimento e nem tampouco o desinteresse católico pela questão. Não houve a substituição de um pelo outro. O que ocorreu foi a convivência mútua chegando até mesmo ao ponto de um fortalecer e complementar o outro. Para a Igreja Católica, durante todo esse período de convívio com o discurso médico, o sexo permaneceu sendo justificado apenas para a reprodução da espécie e por nenhuma outra razão a mais. Qualquer atividade sexual que se distanciasse desse preceito seria um pecado contra a natureza. Segundo esse raciocínio, a homossexualidade estaria incluída no rol desses pecados contra a natureza humana e a vontade de Deus. A homossexualidade parece ter sido um desses campos onde o discurso médico e o católico se apoiavam, se complementavam e se fortaleciam. Atualmen-

te, muito das representações sobre os homossexuais que dominam o senso comum mantêm viva essa definição de doença, perversão e pecado, fornecendo-lhe sempre uma visão única e homogeneizadora de toda coletividade, demonstrando, consciente ou inconscientemente, o desconhecimento das variações possíveis que existem no interior dessa categoria e que impossibilitam falar de homossexual, ao mesmo tempo em que obrigam a pensar em homossexuais, sempre no plural. Existe uma extrema variedade de inserção das pessoas no que se refere a entender e vivenciar suas sexualidades, sem que haja a obrigação de se definir, diferenciar e mesmo assumir uma identidade sexual. Um homem pode se relacionar sexualmente com outro sem, no entanto, ter ou exercer uma identidade homossexual. Com base na história da homossexualidade é possível perceber como o tema foi apropriado pelo discurso médico e pelo cristão em momentos distintos, demonstrando que não há nenhuma verdade absoluta sobre o assunto, mas apenas construções historicamente situadas. Nesse sentido, é necessário pensar a homossexualidade e o trabalho dos grupos gays como estudo da cultura e da política. Assim, cada sociedade cria expectativas quanto ao comportamento que cada um deve desempenhar e essas expectativas são impostas através de uma série de

mecanismos sociais. Isso é tão forte e está tão incorporado que é feito de forma sutil, despercebida e espontânea.

Anderson Ferrari

Referências e sugestões de leitura

FRY, Peter & MACRAE, Edward. O que é homossexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MACRAE, Edward. A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.

SPENCER, Colin. Homossexualidade: uma história. Rio de Janeiro: Record, 1996.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.

COSTA, Horácio (et al.) (org.). Retratos do Brasil Homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: EDUSP: Imprensa Oficial, 2010.



Honra

Substantivo feminino (der de honrar) 1 Sentimento que leva o homem a procurar merecer e manter a consideração pública. 2 Pundonor. 3 Consideração ou homenagem à virtude, ao talento, às boas qualidades humanas. 4 Probidade. 5 Fama, glória. 6 Celebridade. 7 Pessoa que por talento ou virtudes ilustra a classe, a instituição, o país a que pertence. 8 Cada um dos cinco trunfos maiores no jogo da imperial. 9 Castidade; pureza. 10 Virgindade. *sf pl* 1 Honraria. 2 Título honorífico de um cargo, que se confere a

quem o exerceu, mas sem vencimentos. 3 Manifestações exteriores de respeito ou de saudade.”

Para além de um conceito nas ciências humanas, honra é uma palavra de uso ordinário na língua portuguesa. Está presente em romances, nas novelas, nos noticiários sempre relacionada a respeito, dignidade, coragem, heroísmo, aos sentimentos de família e, em geral, a atributos de masculinidade

Segundo o Dicionário Michaelis (2009) – honra pode ter vários significados, mas gostaríamos de demonstrar como estes sentidos são atravessados por marcadores que reforçam distinções de gênero. Nesse verbete portanto, vamos nos ater a esse significado e buscar demonstrar como vem se modificando em determinados contextos históricos sociais, políticos e sociais.

Se tomarmos os primeiros sentidos do dicionário veremos que honra se refere inicialmente aos homens e que cabe às mulheres mantê-la através da castidade, virgindade, fidelidade e pureza. Há outros sentidos relacionados a honra - honras fúnebres, honras militares - mas nos ateremos às construções que enfatizam o sentimento de reconhecimento público marcado por distinções de gênero.

No primeiro sentido apresentado acima, a honra se refere ao “homem”, que poderia ser entendido como o “ser humano”. No entanto, sabemos pelos estudos acadêmicos

que a ideia de honra está referida ao sexo masculino e para compreender essa construção social e histórica, precisamos contextualizá-la, pois os significados se modificam no tempo e no espaço.

Na França do antigo Regime, a honra era reconhecida como uma qualidade pessoal muito importante que se estendia sobre a família. Neste sentido, quando um criminoso era condenado, a sua pena envolvia um castigo desonroso que imputava consequências a toda família, seus membros eram considerados igualmente desonrados, não podiam comprar cargos, ocupar posições públicas, e suas propriedades poderiam ser confiscadas (HUNT, 2000). Após a Revolução Francesa, ocorreu uma mudança no conceito de honra, que pode ser percebida pela mudança no tratamento do castigo desonroso, pois, com o desenvolvimento da noção de direitos humanos, tão caro aos princípios da Revolução, a compreensão tradicional de honra, tão importante para aristocracia do antigo regime, passa a ser atacada. O castigo desonroso passa a atingir apenas o criminoso e não mais a sua família. No desenrolar dos acontecimentos da Revolução a noção, de honra continuou a se modificar.

Segundo Lynn Hunt, na segunda metade do século XVIII, as distinções de honra separavam mais os homens das mulheres que os aristocratas

dos comuns (HUNT, 2000, p. 143). Dessa forma, a noção de honra se distanciou dos significados aristocráticos, ligados ao nascimento e se aproximou da ideia de honra como virtude, probidade, qualidade esperadas dos cidadãos na República. Portanto, na França do Novo Regime com a publicação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, todos eram iguais, aristocratas e comuns tinham os mesmos direitos e punições. No entanto, como apenas homens eram cidadãos, as diferenças entre homens e mulheres são marcadas na noção de honra. Enquanto a honra para homens é pública, para as mulheres a honra se torna doméstica e privada.

Quando analisamos essa noção no Novo Mundo, veremos que também nas colônias a noção de honra operava regulando as relações sociais. Segundo Verena Stolcke (2006), na colônia portuguesa e espanhola a noção de honra também divide homens e mulheres. Sob código moral da Igreja Católica, reforçado pela Contra Reforma, criou-se a associação explícita entre virgindade, castidade feminina e honra familiar. Para a autora, o controle da sexualidade feminina, sustentado na noção de honra, foi fundamental para a constituição do Estado colonial.

Os exemplos da França pós-revolução Francesa e do Império Colonial Português e Espanhol evidenciam como a noção de honra envolveu con-

trole sobre a sexualidade feminina. No entanto, metodologicamente é necessário tomar cuidado com generalizações sobre honra e situar nossas discussões histórica e espacialmente. No Brasil do final do século 19 e nas primeiras décadas do século 20, tanto pelas autoridades religiosas como pelas autoridades políticas, a honra sexual era percebida como a base da família e esta como a base da nação. “Sem a força moralizadora da honestidade sexual das mulheres, a modernização - termo que assumia diferentes significados para diferentes pessoas - causaria a dissolução da família, um aumento brutal da criminalidade e o caos social.” (CAULFIELD, 2000: 26) Essa noção de honra representava um conjunto de normas que, baseadas no argumento das diferenças “naturais” entre homens e mulheres, sustentavam relações desiguais no espaço público e privado. A honra sexual constituía hierarquias que regulavam não apenas relações de gênero, mas também as de raça e classe. Os crimes de honra, frequentemente envolvendo casos de defloramentos, evidenciam estas hierarquias e relações de poder nas interações sociais e nos modos porque a noção de honra operavam, representando os juízes o papel do Estado na defesa da honra de um projeto de família - moderno (e evidentemente marcado por um viés de classe, sexo e raça).

A noção honra sexual como consolidação de uma nação republicana é importante na constituição da Nação brasileira, uma nação que se pretendia moderna e civilizada e, portanto, reforça a relevância da honra familiar para garantir essa visão de nação. Tais princípios foram reforçado durante o Estado Novo (1937-1945), pois no Governo Vargas ocorreram campanhas moralizadoras que buscavam defender a moral pública e os valores da família. Toda essa discussão realizada por Susan Caufield ao analisar esse processo de constituição do Estado Nação no Brasil evidenciam como operaram no cotidiano e de maneira tensa, as noções de honra e vergonha, regulando as relações sociais. A autora demonstra que nas representações da época a honra era masculina e as mulheres cabia preservar a honra (conforme o modelo mediterrâneo que analisaremos a seguir) mas que nas práticas cotidianas essas relações não ocorriam dessa forma.

A noção de honra tem sido uma importante chave para a compreensão das relações sociais em diferentes temporalidades e também em diferentes sociedades. Os estudos antropológicos trazem uma importante contribuição. Na década de 1960, partindo de dados etnográficos de sociedades mediterrâneas, dois antropólogos, J. G. Peristiany e J. Pitt-Rivers, desenvolveram o conceito de honra que passou a repre-

sentar um aporte clássico para teorias sociais e análises de vários outros contextos etnográficos e históricos.

Em 1965, a obra “*Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*” de Peristiany apresenta honra e vergonha como as noções que regulam a vida social e estabelecem hierarquias fundamentais, especialmente, para entender as relações familiares. No modelo mediterrâneo, a honra de um homem é herdada à semelhança de uma propriedade, transmitida temporalmente numa família, de homens de uma geração para os homens das gerações subsequentes. Outrossim, o comportamento moralmente inadequado de uma mulher da família (consanguínea ou afim: mãe, filha, irmã, esposa) repercute também sobre a honra do homem.

Os mesmos autores, Peristiany e Pitt-Rivers, em 1992, retomam essa discussão na obra *Honor and Grace in Anthropology*. Nesta obra, podemos ver a noção de honra mais utilizada e as análises mais refinadas, apontando para a necessidade de uma abordagem mais atenta aos contextos etnográficos e históricos.

Fabiola Rohden (2006), analisando o livro de Peristiany, de 1965, destaca que noções de honra e vergonha estão presentes em todas as sociedades, marcando hierarquias e regras sociais. No entanto, o que varia

é a forma como cada sociedade constrói essas noções de honra e vergonha, sendo que algumas sociedades, como as pertencentes a área cultural mediterrânea, enfatizariam mais o valor dessas noções regulando as relações sociais, particularmente as relações de gênero.

Em que pese o esforço de contextualização, e de atrelamento das discussões teóricas a contextos etnográficos particulares, os estudos de honra têm sua fragilidade no paradoxo fundador das generalizações feitas a partir do “modelo mediterrâneo”. Pierre Bourdieu (2003), por exemplo, desenvolveu suas análises sobre “a lógica ocidental” e sobre a “dominação masculina” a partir de um suposto modelo mediterrâneo presente na sociedade Cabila. Se é difícil aceitar “um substrato comum às diversas culturas que aí existem [mediterrâneo]” (CORRÊA, 1999), mais delicado ainda torna-se a transposição desse modelo teórico vinculado a dados etnográficos “mediterrâneos” ou “ocidentais” a outras culturas mais ou menos distantes (física e temporalmente) do modelo Cabila ou mediterrâneo.

Não obstante as críticas, e especialmente as ressalvas sobre os problemas advindos da cristalização e universalização do conceito de honra (como é o caso de seu atrelamento a um modelo mediterrâneo), e exatamente como resultado desse intenso debate, o conceito de honra e os es-

tudos que se utilizam desta categoria tem dado provas de sua enorme rentabilidade e poder explicativo e analítico. No Brasil, os estudos antropológicos que lançam mão dessas ressalvas, têm dado mostras da instrumentalidade deste conceito - como é o caso dos estudos já clássicos de Luís Fernando Duarte (1987) sobre honra e vergonha entre mulheres trabalhadoras do Rio de Janeiro e de Cláudia Fonseca (2000) sobre as noções de honra em grupos populares em Porto Alegre. Nos estudos citados os autores evitam a simples transposição do modelo mediterrâneo, demonstrando como honra e vergonha são categorias manipuladas pelos sujeitos em suas relações sociais. Nesse sentido, esses estudos demonstram que não apenas os homens tem uma honra a defender, mas as mulheres também manipulam esse valor a favor de suas identidades sociais como mães de família, mulheres chefes de domicílio e cidadãs e para além do âmbito do privado, sua honra não é definida pela castidade e pureza.

*Flávia de Mattos Motta
Gláucia de Oliveira Assis*

Referências e sugestões de leitura

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CAULFIELD, Susan. Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). São Paulo: Unicamp, 2000.

CORRÊA, Marisa. O sexo da dominação. In: Novos estudos CEBRAP, n.54, julho de 1999.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Muita Vergonha, Pouca Vergonha: sexo e moralidade entre classes trabalhadoras urbanas. In: LOPES, José Sérgio Leite. (org.) Cultura e Identidade Operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora. Rio de Janeiro: UFRJ/PROED, 1987.

FONSECA, Claudia. Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000.

HUNT, LYNN. A invenção dos direitos humanos uma história. São Paulo, Companhia da letras, 2000.

Michaelis: Dicionário Escolar Língua Portuguesa. São Paulo, Melhoramentos, 2009.

ROHDEN, Fabíola. Para que serve o conceito de honra, ainda hoje?. Campos, IMS-Uerj, 2006, p. 101-120.

STOLKE, Verena. O enigma das intersecções, classe, raça e sexo : a formação dos impérios do século XVI ao XIX. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 14(1): 15-42 , janeiro-abril/2006.



Humor Feminista

No Brasil, enquanto o Barão de Itararé deixava um legado invejável no campo humorístico, as feministas que davam início à luta pelo voto e pelo direito das mulheres à educação eram ridicularizadas por jornais e folhetins; mas não sem reação. Já na primeira metade do século XX feministas “sufragistas” exploravam o humor para criticar o absurdo da negação dos direitos das mulheres. Cartazes, informes e piadas circulavam em jornais produzidos por diferentes grupos que, na ânsia da luta pela transformação social, eram alvo de um humor hegemônico, baseado em estereótipos e na destruição. Na

segunda metade do século XX, ainda sob as amarras da ditadura que assolou o país por 21 anos, entre 1964 e 1985, outra geração de mulheres feministas fez do humor e do riso uma arma de intervenção e luta. Através de charges e tirinhas o feminismo brasileiro, em um novo contexto e a partir da emergência da imprensa feminista, criticou, refletiu, reivindicou e esforçou-se para construir um humor contra-hegemônico que resultava, e ainda hoje resulta, em um riso revolucionário.

A categoria Humor Feminista, portanto, trata-se de uma (re)invenção do humor por parte de mulheres feministas que questionam a estrutura do humor convencional. Ao humor, em termos conceituais, aliou-se uma visão feminista de mundo que permitiu a emergência de um modo específico de fazer rir.

Humor é categoria de difícil definição. Há séculos desenvolvem-se esforços filosóficos, psicanalíticos, sociológicos, antropológicos e históricos na busca por uma conceituação do termo. Sigmund Freud (1976), no clássico *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente* destacou o humor como um dom precioso e raro, assim como teimoso e rebelde. Já Quentin Skinner (2002), em *Thomas Hobbes e a Teoria Clássica do Riso* pontua que o humor é um instrumento que serve ao insulto e à destruição de causas. Henri Bergson, no livro *O Riso* (1978), ressalta o riso como gesto

com significação e alcance social que, em última análise, serve como castigo ao se estabelecer por meio da humilhação. Os clássicos, portanto, pontuam dois elementos importantes: primeiro, o potencial destrutivo do humor; segundo sua intrínseca relação com o riso. A diferença entre humor e riso, de maneira sintética, reside no fato de que o primeiro é uma forma de expressão que visa causar o riso, como a comédia, a charge, a literatura humorística, o *stand up comedy*; enquanto o segundo é a reação ao primeiro. Essa reação, vale lembrar, não é objetiva. De acordo com Allan Deligne (2011), o riso é um gesto inteiramente subjetivo, não podendo, nesse sentido, ser racionalmente controlado. Apesar de serem categorias distintas, humor e riso articulam-se na simples lógica de que um empresta sentido ao outro. Já o potencial destrutivo do humor é ponto fundamental para a construção da ideia de humor feminista, exatamente por ele não basear-se nessa noção de humor.

O humor, ao menos o que temos acesso no teatro, na televisão, no cinema, na literatura, no *stand up comedy*, no cotidiano e em variadas esferas, é o humor definido por Henri Bergson e Quentin Skinner. De maneira geral, é o humor que se baseia em estereótipos e na destruição que conquista grandes públicos. Ricky Goodwin, em importante coletânea sobre os estudos do humor afirmou que “... os estereó-

tipos sempre existirão e o humor fará uso deles” (2011, p. 555). O conceito abrangente de humor, portanto, articula-se a uma modalidade de riso que causa dor e sofrimento. O humor frequentemente praticado e que é alvo de diversas reflexões teóricas é o que invalida movimentos sociais, como o feminismo; o que reproduz estereótipos de minorias, como os negros; o que ri do sofrimento de pobres; o que ridiculariza pessoas por serem negras, gordas, lésbicas, transexuais, gays. Trata-se de um humor e, consequentemente, de uma cultura do riso, que se configura através de estereótipos e de violência simbólica. O Humor Feminista, embora não seja uma reação propriamente, desenvolve-se a partir de uma premissa absolutamente diferente, ao mesmo tempo que completamente articulada a essa noção de humor.

O Humor Feminista não objetiva destruir ou ridicularizar o outro, pelo contrário ele procura apontar as fissuras de uma estrutura desigual e injusta, o Humor Feminista pontua o machismo e o sexismo. Ele não aponta sua habilidade de fazer rir em direção a pessoas e grupos, mas sim em direção a sistemas e estruturas viciadas. Algumas autoras que procuram teorizar sobre o humor feito por mulheres destacam que, mesmo quando este não tem um viés feminista, ele é feminista, uma vez que a habilidade de produzir humor sempre foi negada a elas. Confor-

me Nancy Walker o “... humor das mulheres se desenvolve sob uma premissa diferente: elas vivem em um mundo que não é feito por elas e frequentemente não as agrada, então suas táticas devem ser de sobreviventes...” (1988, p. 36). Sendo as mulheres atravessadas por expectativas de gênero específicas, assim como tendo vivenciado experiências particulares, o humor delas se diferencia do dos homens. Nesse sentido, o humor e o riso feminista são eminentemente subversivos e revolucionários. Nas mãos das mulheres o humor assume um potencial transformador e libertador. Este humor, contudo, traz consigo cicatrizes particulares, uma vez que ele não é um gesto social vazio de significado.

Umberto Eco informa-nos da tristeza presente em um riso genuinamente destruturador. Para ele, nesse tipo de humor “Nós sorrimos porque nos sentimos tristes por temos descobertos, por apenas um momento, a verdade” (2009, p. 8). Trata-se da piada que denuncia a desigualdade salarial; da charge que ironiza a sobrecarga do trabalho doméstico; do stand up comedy que ridiculariza as expectativas estéticas sobre as mulheres. No Humor Feminista ataca-se a cultura machista e patriarcal; critica-se à violência cometida contra meninas que são criadas para serem mães e esposas; ridiculariza a naturalização do trabalho doméstico; questiona a pouca participação

das mulheres em esferas que decidem seus destinos; denuncia a negação de direitos reprodutivos; ri do controle de corpos; aponta o caráter cultural e relacional do gênero. O humor feminista, baseado em um princípio revolucionário e transformador, propõe a construção de uma cultura do riso totalmente distinta de um humor que explora o ataque ao outro como princípio fundador. O riso promovido pelo Humor Feminista é um riso consciente do funcionamento do mundo.

O Humor Feminista, na visão de teóricas como Nancy Walker e Regina Barreca, tem função política. Nesse tipo de humor tudo que se tem como verdade é colocado em suspenso. Segundo Barreca, “Esse tipo de comédia é arriscada. É confrontacional e rompe limites uma vez que você vai embora sentindo-se brava mesmo que você ria. Esse tipo de comédia não encerra os sentimentos de impotência das mulheres – ao invés disso ela sublinha a natureza política do papel das mulheres. Ela nos deixa ainda mais determinadas a transformar aqueles aspectos de nossa situação que nos confinam. É uma comédia que inspira e também entretém” (p. 14-15). Para Nancy Walker o Humor Feminista ri da própria desigualdade de gênero na tentativa de pontuar o absurdo do sistema que sustenta essa mesma desigualdade (1988, p. 145). Para Jacques Le Goff o riso tem uma história (2000, p. 166) e,

atualmente, pensar a historicidade do humor para a sociedade é fundamental e traz relevantes reflexões sobre o caráter político, formativo e educativo desse recurso. Nesse sentido, analisar o Humor Feminista é dar visibilidade a outras formas e possibilidades de humor que comunguem com uma sociedade baseada em princípios de diversidade e de igualdade.

Cintia Lima Crescêncio

Referências

BARRECA, Regina. They used to call me snow white... but I drifted. Women's strategic use of humor. Penguin Books: USA, 1991.

BERGSON, Henri. O riso: Ensaio sobre o significado do cômico. Rio de Janeiro: Guanabara, 1978.

DELIGNE, Allan. De que maneira o riso pode ser considerado subversivo? In: LUSTOSA, Isabel (Orgs.). Imprensa, humor e caricatura: a questão dos estereótipos culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. pp. 29-46.

FREUD, Sigmund. Freud, Sigmund. Três Ensaios sobre Teoria da Sexualidade. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 07. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GOODWIN, Ricky. A monovisão dos estereótipos no desenho de humor contemporâneo. In: LUSTOSA, Isabel (Org.). Imprensa, Humor e Caricatura: a questão dos estereótipos culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. pp. 535-555.

LE GOFF, Jacques. O Riso na Idade Média. BREMMER e ROODENBURG (Orgs.). Uma história cultural do humor. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SKINNER, Quentin. Hobbes e a teoria clássica do riso. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2002.

WALKER, Nancy A. A very serious thing. Women's humor and American culture. United States: American Culture, 1988.

Sugestões de leitura

BAKHTIN, Mikhail. A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Editora HUCITEC, 2002.

BARRECA, Regina. They used to call me snow white... but I drifted. Women's strategic use of humor. Penguin Books: USA, 1991.

CRESCÊNCIO, Cintia Lima. Quem ri por último, ri melhor: humor gráfico feminista (Cone Sul, 1975-1988) Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em História Cultural da Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

ECO, Umberto. The Frames of Comic Freedom. In: ECO, Umberto; IVANOVV, V.V e RECTOR, Monica. Carnival! Approachs to Semiotic. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2011. pp. 1-9.

WALKER, Nancy A. A very serious thing. Women's humor and American culture. United States: American Culture, 1988.

Identidade

A construção da identidade de gênero vai se dando desde antes do nascimento de uma pessoa, como no enxoval do bebê, que na maioria das vezes é azul para meninos e rosa para meninas. Desse modo, essas diferenças propagadas por muitos e questionadas por poucos vão deixando marcas de feminilidade e masculinidade, na maioria das vezes, permanentes, em meninos e meninas (GOMES, 2008).

Sempre foram designadas diferenças nas representações de papéis masculinos e femininos, onde o masculino era representado pela força e o feminino pela beleza (BAGGIO; CARVALHO et al., 2009). A cultura, através da família e da escola, desde cedo incorpora nas crianças diferenças entre os meninos e as meninas, entre masculino e o feminino. Assim, o processo infantil de construir a identidade de gênero, está profundamente conectado às experiências tidas com as pessoas que vão desempenhar a função de cuidador ou cuidadora, os quais estão inseridos em uma determinada cultura. Por isso, ao lado dos estudos feministas, além dos de gênero, reforçamos a crítica à biologização da sexualidade e a consequente naturalização dos modos de ser feminino e masculino (SILVA; LUZ, 2010).



Quando falamos em uma crítica à biologização, não queremos negar a biologia, mas, enfatizar o aspecto sociocultural da construção de gênero (GOMES, 2006). As instituições socioculturais família e escola vão desempenhar um papel significativo na perpetuação da ordem dos gêneros. Mas é no ambiente familiar que os estereótipos vão sendo inculcados, através de vias mais indiretas que diretas, como com a percepção da criança da existência de uma divisão sexual do trabalho. Já creches e escolas contribuem com a reprodução desses estereótipos, ao propiciar a inserção de um padrão de comportamentos femininos e masculinos considerados culturalmente corretos. Deste modo, manifestações infantis relacionadas a papéis de gênero vão aparecendo, desencadeando reações moralistas por parte de quem cuida, mostrando que esse é um tema ainda pouco trabalhado (GOMES, 2008).

Apesar de na história tentativas de igualar acesso e métodos educacionais para meninos e meninas podem ser observadas na teoria desde o surgimento das escolas mistas para crianças em 1920 (CRUZ; PALMEIRA, 2009), há contradições, pois, desde seu início, a instituição escolar exerceu uma ação distintiva, se incumbindo de separar meninos e meninas. O que se reflete na atualidade, em que, na prática, ainda existe relação de superioridade dos homens frente às mulheres desde a

infância. Por isso crescem os estudos pleiteando uma política de equidade de gênero para a infância (KISHIMOTO; ONO, 2008). Afinal uma infância com igualdade de gênero diminui a probabilidade de uma adultez com desigualdade de gênero, evitando uma repetição alienada de modelos de gênero para uma próxima geração.

A construção dos gêneros na infância dá-se por meio de várias aprendizagens e práticas que acontecem nas mais distintas situações, podendo ser empreendida de maneira explícita ou velada através de experiências sociais e culturais vivenciadas pelas crianças marcando o desenvolvimento infantil (SILVA; LUZ, 2010). A partir de vertentes feministas, o corpo só se tornaria inteligível no campo da cultura e da linguagem (SILVA; LUZ, 2010).

Mensagens transmitidas de pais para filhos, sejam elas verbais ou não, também são emitidas pela sociedade sobre o que se espera de “ser menina ou de ser menino”. Sendo que cada sociedade está inserida em uma cultura diferente, que cria significados específicos para quem vive nela, isto é, o conceito de gênero em cada cultura é produto das representações sociais criadas pelos homens e mulheres. Para ultrapassar a desigualdade de gênero é necessário entender como a sociedade hierarquiza e naturaliza as diferenças entre masculino e feminino, reduzindo essas diferenças às características

físicas tidas como naturais e imutáveis (VIANNA; FINCO, 2009).

Instituições sociais como escola e família podem ser consideradas as principais preconizadoras da construção e reprodução de conceitos e valores estereotipados acerca das questões de gênero. Para muitas crianças, a creche ou escola é a primeira instituição pública que frequentam, tendo a oportunidade de experimentar diferentes vivências culturais das vividas no ambiente familiar, introduzindo meninos e meninas ao convívio social e a categorias de gênero – além dos colegas, os educadores, as professoras, os pais e mães dos colegas, entre outros. Oferecendo a oportunidade de estarem em contato com crianças de diferentes classes sociais, religiões e etnias, com valores e comportamentos distintos. Crianças confrontam-se com uma diversidade cultural de raças, etnias, crianças com necessidades especiais, pobres, ricas, de classe média, católicas, judias, umbandistas, ateias, entre muitas outras (CRUZ; PALMEIRA, 2009).

Mas, também, nesse espaço da sociedade de diversidade cultural, meninos e meninas vivem as mais distintas relações de poder. As representações de feminino e de masculino com as quais meninos e meninas se relacionam são, na maioria, as representações de suas educadoras. Assim, as crianças, além de reproduzir as representações e práticas dos adultos, também podem

transgredir as regras impostas, superando modelos padrões de masculinidade e feminilidade, sinalizando novas possibilidades de construção das relações de gênero (SILVA; LUZ, 2010). No entanto, muitos educadores e educadoras ainda insistem em reforçar habilidades de gênero femininas para meninas e masculinas para meninos, quando, por exemplo, um menino tem características consideradas femininas, ou quando meninas consideradas abrutalhadas destoam das outras mais delicadas e são oprimidos (VIANNA; FINCO, 2009). Assim educadores proporcionam aos meninos e às meninas diferentes vivências baseadas nos modelos de masculinidade e feminilidade padronizados em relação de uma naturalização questionável do que é considerado “mais adequado” para cada sexo e repreendendo o que consideram inadequado (SILVA; LUZ, 2010).

Há uma hegemonia nas representações em volta da masculinidade e do poder do homem, apesar de haver diferentes posturas assumidas por meninos e meninas nas relações sociais. Também existe uma reprodução de modelos hegemônicos, onde o homem é visto como ‘individualista’ e a mulher como ‘coletivista’. E isso pode ser visto desde a infância onde em momentos de rica interação entre as educadoras e as meninas, como a organização dos ambientes, na maioria das vezes, os

meninos são excluídos (SILVA; LUZ, 2010).

Um mesmo contexto pode ser visto de diferentes maneiras por meninos e meninas. Assim as experiências de socialização vividas por meninos e meninas são exercícios sociais que vão delimitando as possibilidades e os limites de suas trajetórias no espaço social (RIBEIRO, 2006). Como no caso de controle das emoções nos meninos, que são pressionados socialmente para serem austeros, não chorarem. O que pode ser considerado uma grande desvantagem no sentido de serem proibidos de viverem livremente e espontaneamente seus sentimentos. O que nas meninas, pode ser uma vantagem, já que elas são cobradas exatamente do oposto.

Há uma ideia equivocada em relação às necessidades dos meninos, pois tanto quanto as meninas, também necessitam de amparo e proteção (MEIRA, 2008). Ou seja, há uma dimensão de exclusão no que se refere as possibilidades de trocas afetivas dos homens - educadores, cuidadores, professores ou até mesmo dos pais – e em menor dimensão das mulheres – professoras, educadoras, mães - com os meninos, envolvendo práticas culturais e, marcadas por concepções do masculino presentes nas mais diversas camadas da sociedade (SILVA; LUZ, 2010).

Os estereótipos que são re-produzidos pela sociedade e por pais

e mães, se perpetuam pela indústria cultural e pela mídia (KISHIMOTO; ONO, 2008). Em cada sociedade, dependendo das especificidades culturais há uma construção cultural de gênero praticada, havendo valorização de alguns comportamentos em detrimento de outros (CRUZ; PALMEIRA, 2009). O que é valorizado para meninos provavelmente não o é para meninas e vice-versa. Uma re-significação dos estereótipos envolvidos na identidade de gênero feminino e masculino deveria ser incluída na perspectiva do desenvolvimento humano como um todo, e considerada nas relações de poder. No entanto, no contexto escolar, ainda na maioria das vezes não há espaço para uma re-significação dos signos inerentes aos estereótipos, não havendo a possibilidade de intervenções intencionais nesse sentido (SILVA; LUZ, 2010).

Segundo Ribeiro (2006), apesar do comportamento infantil masculino e feminino ser adestrado desde as idades iniciais, pelas instituições sociais, ele é intensificado a partir dos 7 até os 14 anos, devido a transformações dos corpos de meninos e de meninas. E isso acontece em qualquer geração, mas de forma cada vez mais explícita e questionada. E são esses idiomas de gênero que organizam as relações sociais, estruturando diferenças que caracterizam comportamentos social-

mente considerados “de meninas ou de meninos.

Por fim a identidade é um processo multidimensional, que depende do tempo em que é conjugado, articulando entre si o passado, o presente e o futuro, ao mesmo tempo em que dissocia os espaços, as instituições e as categorias sociais (BASTOS, 2007).

*Bruna Krimberg von Muhlen
Marlene Neves Strey*

Referências

BAGGIO, Maria Aparecida, CARVALHO, Jacira Nunes, et al. O significado atribuído ao papel masculino e feminino por adolescentes de periferia. *Esc Anna Nery Rev Enferm*, v.13, n.4, p.872-878 2009.

BASTOS, José Gabriel Pereira. A mudança na cultura - identidade, interculturalidade e hibridização cultural. *Cadernos de Museologia*, n.28, p.93-106, 2007.

CRUZ, Marlon Messias Santana e PALMEIRA, Fernanda Caroline Cerqueira. Construção de identidade de gênero na educação física escolar. *Motriz*, Rio Claro, v.15, n.1, p.116-131. 2009.

_____. A construção do feminino e do masculino no processo de cuidar crianças em pré-escolas. *Texto Contexto Enferm*, v.15, n.1, p.35-42. 2006.

GOMES, Vera Lúcia de Oliveira. A construção do feminino e do masculino no processo de cuidar crianças em creches. *Revista Eletrônica de Enfermagem*, v.10, n.1, p.145-151. 2008.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida e ONO, Andréia Tie-mi. Brinquedo, gênero e educação na brinquedoteca. *Pro-Posições*, v.19, n.3, p.209-223. 2008.

MEIRA, Mara Cristina Ripoli. A evolução da família e suas implicações no cuidado dos filhos. *Pleiade*, v.2, n.1, p.151-162. 2008.

RIBEIRO, Jucélia Santos Bispo. Brincadeiras de meninas e de meninos: socialização, sexualidade e gênero entre crianças e a construção social das diferenças. *Cadernos Pagu*, n.26, p.145-168. 2006.

SILVA, Isabel de Oliveira e LUZ, Iza Rodrigues da. Meninos na educação infantil: O olhar das educadoras sobre a diversidade de gênero. *Cadernos Pagu*, n.34, p.17-39. 2010.

VIANNA, Claudia e FINCO, Daniela. Meninas e meninos na educação infantil: Uma questão de gênero e poder. *Cadernos Pagu* n.33, p.265-283 2009.

Sugestões de leitura

LOURO, Guacira Lopes (2001). Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista, Editora Vozes, 184p.

LOURO, Guacira Lopes. (1996). Nas redes do conceito de gênero. IN: Lopes, Marta Julia M.; Meyer, Dagmar E.; Waldow, Vera Regina (orgs.). Gênero & Saúde. Porto Alegre : Artes Médicas, p.07-18.

STREY, Marlene Neves. (2000). Gênero. In: Jacques, Maria da Graça; Strey, Marlene N.; Bernardes, Maria G.; Guareschi, Pedrinho A.; Carlos, Sérgio A.; Fonseca, Tânia Maria G.. Psicologia social contemporânea – livro-texto. 4ª ed. Petrópolis : Editora Vozes. p.181-198.

STREY, Marlene Neves. (2012). Gênero e ciclos vitais: desafios, problematizações e perspectivas. Porto Alegre: Edipucrs. 292 p. (Série gênero e contemporaneidade, 8).

STREY, Marlene Neves. (2007). Gênero, família e sociedade. In: Strey, Marlene N.; Neto, João Alves da Silva; Horta, Rogério Lessa (Orgs.). Família e Gênero. Porto Alegre : Edipucrs, 17-38.



Imprensa Feminista

A definição de imprensa feminista, assim como de imprensa feminina, vincula-se necessariamente ao público para o qual o conjunto de periódicos que as compõe é direcionado: as mulheres. Ambas diferem, porém, no tipo de abordagem dos temas tratados. É neste sentido que Buitoni (1986) distingue a imprensa feminina

da imprensa feminista: a primeira é dirigida para mulheres e trata de assuntos que supostamente as interessam, a partir dos papéis sociais que cumpriram em diferentes períodos históricos, servindo, até mesmo, para reafirmá-los; a segunda defenderia causas do gênero, serviria como suporte para a disputa simbólica em torno de ideias políticas, propondo, inclusive, rupturas com relação a estes papéis distribuídos pela condição de gênero na sociedade: “a mulher faz parte da caracterização da imprensa feminina, seja como receptora e, às vezes, como produtora” (BUITONI, 1986, p. 08).

A imprensa direcionada para o público feminino nasceu no final do século XVII, mais precisamente na Inglaterra, em 1693, com o periódico *Lady's Mercury*. Literatura e moda foram os temas inicialmente abordados, além de uma espécie de consultório sentimental que iria obter grande sucesso entre os impressos do mesmo gênero, conforme observa Buitoni (1986). No Brasil, foi *O Espelho Diamantino*, de 1827, a primeira publicação com editorias destinadas ao público feminino. O desenvolvimento histórico da imprensa feminina oferece, neste sentido, subsídios para pensar os papéis atribuídos às mulheres em diferentes momentos da sociedade, uma vez que essa imprensa reflete desde o seu aparecimento até a atualidade, uma espécie de idealização do que seja a mulher.

Além de abordar temáticas específicas, relacionadas ao “universo feminino” – moda, beleza, culinária, casa, saúde, comportamento e educação, a imprensa feminina caracteriza-se, em sua gênese, por uma maneira peculiar de encarar o “novo” ou a “novidade” – elemento tão caro ao jornalismo. Segundo Buitoni (1996), essa imprensa dirigida ao público feminino nasceu, primeiro, sob o signo da literatura; depois, aproximou-se bastante da moda – diversos periódicos obtiveram grande sucesso por publicar moldes para costura, popularizando o acesso às novidades do setor. Tal característica define, para os periódicos femininos da época – e também para os atuais – certo distanciamento do conceito tradicional de notícia que enfatiza a noção de atualidade. (LAGE, 2001; GROTH, 2011). Na relação com a imprensa feminina esta atualidade não se refere, necessariamente, ao aparecimento de acontecimentos novos, transformados em texto através do sistema jornalístico, para dar a ver o tempo presente. É, sim, um novo ligado à novidade do consumo. Para Buitoni (2005, p. 195) “O novo da imprensa feminina trabalha num nível secundário, na aparência. Não é vanguarda, não inova. Sua aspiração máxima é ser a novidade que venda. É o novo que não pertence à arte; é o novo que serve ao consumo”.

Segundo a autora, ainda, a revista é o veículo da imprensa feminina

por excelência. Sendo a reportagem o gênero característico das revistas, cabe a distinção feita por Lage (2001, p. 51), para melhor compreender a diferença de abordagem da imprensa segmentada – e dirigida ao público feminino – do jornalismo diário e cotidiano: “[...] a notícia distingue-se com certo grau de sutileza da reportagem, que trata de assuntos, não necessariamente de fatos novos: nesta, importam mais as relações que reatualizam os fatos, instaurando dado conhecimento do mundo. A reportagem é planejada e obedece a uma linha editorial, um enfoque; a notícia não.”

Por que, então, assuntos como política, economia ou sociedade não eram temas de interesse da imprensa feminina? Por que o novo, autêntico do jornalismo, não circula pelas publicações destinadas ao gênero feminino? A resposta encontra-se no contexto de surgimento da imprensa dirigida às mulheres, estas não tinham direito de participar da vida pública. Seu universo era o da casa, da família, da igreja. Os jornais e revistas dirigidos a elas e produzidos por homens deveriam corresponder a essa realidade. Na passagem do século XVIII para o século XIX, os movimentos de luta pelos direitos das mulheres – à educação, ao trabalho, ao voto – transformam os temas da imprensa feminina que formarão, mais tarde, a pauta da imprensa feminista.

No Brasil, segundo Bandeira (2012), no final do século XIX, o país vê se desenvolver um movimento de luta pelos direitos das mulheres, principalmente ao voto. No mesmo período, as mulheres começam a participar mais ativamente da produção de periódicos: “As mulheres, assim como os homens de então, recorriam à imprensa para disseminação de ideias, ações intelectuais e atividades” (BANDEIRA, 2012, p. 38). Neste contexto, a partir de 1850, surgem diversos periódicos: *Jornal das Senhoras* (1852) é o pioneiro – tratando mais enfaticamente da temática familiar, é considerado vanguardista por abordar questões relacionadas às capacidades e necessidades das mulheres. Depois, seguem os jornais *Belo Sexo* (1862), *O Sexo Feminino* (1873), *Jornal das Damas* (1870), *O Domingo* (1870) e *Eco das Damas* (1879). Destes, *O Sexo Feminino* é considerado o mais impactante (BANDEIRA, 2012), em função de alertar as mulheres para os seus direitos, a necessidade de educação e independência econômica, para o fim da sujeição do gênero.

Neste sentido, Sullerot (1963 apud BUTTONI, 2009) distingue três fases da imprensa feminina, segundo o perfil de seu público, com base na situação francesa – muito semelhante à brasileira, conforme destaca Buitoni (2009): no século XVIII, as leitoras eram as damas, as pertenciam à aristocracia e tinham acesso à leitura; no

século XIX, com o fomento de ocupações feministas, é a mulher que consome o periódico feminino e mais: passa a participar de sua produção; já em meados do Século XX, a leitura transforma-se na dona de casa consumidora. Assim, Sullerot também acha conveniente dividir a imprensa dirigida às mulheres em dois tipos: a dos deveres e a dos direitos. Esta última desenvolve-se como imprensa feminista, influenciada pela revolução francesa. Encontra seus primeiros indícios na defesa das mulheres ao direito à educação e ganha ainda mais corpo com o movimento sufragista, no início do Século XX.

Segundo Bandeira (2012), ainda que lutassem pelos direitos das mulheres, esses direitos eram à maternidade, à educação, à moda, e às manifestações literárias. Reforçavam, portanto, o papel da mulher como mãe, dona de casa e esposa — essas publicações classificam-se como um tipo de imprensa que é possível denominar de pré-feminista. No Brasil, a experiência da imprensa feminista propriamente dita situa-se claramente no contexto histórico de luta contra a ditadura, vinculada ao movimento feminista e junto aos jornais alternativos que na década de 1970 e 1980 produziu inúmeros títulos.

O primeiro jornal feminista que circulou no Brasil foi *Nosotras*, editado e publicado na França pelo Grupo La-

tino-Americano de Mulheres em Paris fundado por volta de 1971 e que incluía exiladas brasileiras. O primeiro exemplar saiu em janeiro de 1974 e com periodicidade irregular encerrou no final do ano de 1976. Propondo discutir textos teóricos do feminismo e aprofundar a consciência de gênero, o texto *Inimigo Principal* é exemplar da linha editorial do jornal, dizia “que o inimigo não era o capitalismo, mas sim o patriarcado; aquilo para nós era uma novidade, pois no Brasil não se discutia nada disso”.

Dois jornais são claramente identificados com as características da imprensa feminista, vinculados a movimentos de mulheres e marcados pelo debate entre “questão da mulher versus questão geral, feminismo liberal versus feminismo marxista ortodoxo, por reivindicações de ações públicas que coloquem as mulheres em igualdade com os homens, pelo combate a ditadura” (CARDOSO, 2004).

Brasil Mulher, publicado pela Sociedade Brasil Mulher teve 16 edições regulares e mais quatro extras entre 1975 e 1980 e *Nós Mulheres*, publicado pela Associação de Mulheres teve oito edições, entre 1976 e 1978, como instrumento de divulgação destes coletivos de mulheres, que lutavam tanto pela Anistia como por creches, por liberdades democráticas e contra a violência doméstica, por condições igualitárias de trabalho e direito ao aborto.

Ou seja, nos jornais aparecia claramente a associação formulada pelos movimentos feministas que, denunciando a dupla jornada de trabalho, propunham uma dupla militância para 1) mulheres feministas e 2) mulheres militantes da esquerda.

O terceiro jornal inicia quando estes dois já tinham encerrado suas atividades e corresponde a uma nova situação do Movimento Feminista, assim como dos Movimentos Sociais em geral. *Mulherio* surge em 1981, com o apoio financeiro da Fundação Ford e da Fundação Carlos Chagas e pode ser considerado o jornal que faz a ponte entre as duas gerações de jornais feministas, conforme Cardoso (2004). A primeira ela identifica com *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*.

Já a segunda geração incorpora a noção de gênero e assume os temas relacionados diretamente à sexualidade. Cardoso ilustra os jornais deste período com dois exemplos: *ChanacomChana* e *Fêmea*. *ChanacomChana* publicou seu primeiro número em 1981, vinculado ao Movimento Lésbico-Feminista (MLF), voltado inicialmente a questões legais, e pregando o direito à diferença. Com periodicidade instável e acompanhando as mudanças de nomenclatura do movimento, o jornal circulou durante toda a década de 1980. “O ChanacomChana era muito de vanguarda para a época, ele trazia uma abordagem da questão de gênero

muito radical e profunda, diferente do feminismo praticado então. Podemos discutir se o *ChanacomChana* teve uma grande influência no pensamento da época, mas com certeza ele incomodou bastante e plantou algumas sementes por aí. Ele introdux]ziu o conceito de diferença dentro do Movimento Feminista” (CARDOSO, 2004).

O outro exemplo da segunda geração é o jornal *Fêmea* produzido pela ONG Cfemea (Centro Feminista de Estudos e Assessoria) de Brasília. A publicação, conforme Cardoso, “agrega três fortes características da segunda geração da imprensa feminista: 1) ser editada por ONG; 2) ter financiamento de entidades internacionais e do Estado; 3) cobrir o tema mulher no Congresso Nacional, ou seja, uma abordagem legislativa da questão de gênero, firmando a importância da abordagem de gênero e a tendência à especialização por tema”. (CARDOSO, p. 48)

A pesquisa de Cardoso (2004) identificou 75 periódicos feministas, entre boletins, revistas e jornais de todo o Brasil. Donde se conclui que a imprensa feminista circula em todo o país, tem continuidade desde 1974, está vinculada aos movimentos feministas com especificidades que distinguem as duas gerações, em sintonia com os contextos históricos que ancoram as diferentes experiências.

Nota-se, neste sentido, que a imprensa feminista nasce com os movimentos de luta pelos direitos das mulheres ainda no século XIX e ganha robustez vinculada aos Movimentos Feministas do século XX e ao jornalismo alternativo. Se as revistas vinculam-se mais a uma abordagem feminina dos temas que abrangem o “universo particular da mulher” (da casa, da família e do consumo), a imprensa que luta pelos direitos do gênero – inclusive de uma participação mais igualitária no espaço público – está relacionada a publicações mais atentas à atualidade, ao que o jornalismo entende por notícia e interesse público.

Christa Berger
Vanessa Heuser

Referências

BANDEIRA, Ana Paula Bornhausen da Silva. *Jornalismo Feminino em Santa Catarina: uma análise do suplemento Donna DC, do Diário Catarinense*. 2012. 139 p. Dissertação (Mestrado em Jornalismo) – Programa de Pós-Graduação em Jornalismo, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.

BORGES, Adélia. *Mulherio*, jornal feminista. In.: *Comunicação & Sociedade*, São Paulo, n. 8, p.125-133, nov. 1982.

BUTTONI, Dulcília Schroeder. *Mulher de Papel: a representação da mulher pela imprensa feminina brasileira*. São Paulo: Summus, 2009.

_____. *Imprensa Feminina*. São Paulo: Ática, 1986.

CARDOSO, Elizabeth da Penha. *Imprensa feminista brasileira pós-74*. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

CARDOSO, Elizabeth. *Imprensa feminista brasileira pós-74*. In.: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 12, 37-55, set.-dez. 2004.

DEBÉRTOLIS, Karen Silva. *Brasil Mulher: Joana Lopes e a imprensa alternativa feminista*. 2002. ANO. PÁGINAS. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Informação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2002.

LEITE, Rosalinda de Santa Cruz. *Brasil Mulher e Nós Mulheres: origens da imprensa feminista brasileira*. In.: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 11, jan.-jun. 2003

GROTH, Otto. *O poder cultural desconhecido: fundamentos da ciência dos jornais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LAGE, Nilson. *Ideologia e Técnica da Notícia*. Florianópolis: Insular; Editora da UFSC, 2001.

Sugestões de leitura

KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e revolucionários nos tempos da imprensa alternativa*. São Paulo: Scritta Editorial, 1991.

SULLEROT, Evelyne. *La presse féminine*. Paris, Colin, 1963.



Infância

Foi no século XIX que a idade, assim como o nome e o sobrenome, tornou-se um fator central de identificação individual e social nas sociedades ocidentais. A fase inicial da vida de homens e mulheres, designada pelo vocábulo infância, a partir desta época, adquiriu um novo sentido. Esta idade da vida passou então a ser alvo de um conjunto de saberes que produziu discursos e práticas relativos tanto à análise quanto à própria constituição

da infância como processo cultural. As relações de gênero balizaram estes discursos e práticas, uma vez que, nesta nova perspectiva, o futuro adulto, fosse do sexo feminino ou do masculino, seria gestado neste período de tempo. No caso da sociedade brasileira, este processo está centrado no período republicano, ou seja, a partir do final do século XIX até os dias atuais.

Segundo o historiador Phillippe Ariès, as etapas da vida, construídas a partir de critérios associados ao biológico e às funções sociais que o indivíduo desempenhava na comunidade rural ou urbana, era um tema recorrente em textos escritos entre os séculos XIV e XVIII. As denominadas etapas da vida — a infância, a juventude e a velhice — eram delimitadas a partir de um conjunto de elementos: as atividades desempenhadas pelos homens ou pelas mulheres, a aparência física, os modos de vestir, entre outros. De forma semelhante aos ciclos da natureza e ao ordenamento sócio jurídico da sociedade ocidental da época, as etapas da vida também eram aceitas como fixas e imutáveis. No caso das mulheres, os fenômenos associados à reprodução eram balizadores das etapas da vida, especialmente a menstruação, que as habilitava para o casamento. Um corpo forte que possibilitasse à pessoa ingressar na armada ou realizar labores que exigissem desempenho físico era o principal balizador em relação ao uni-

verso dos homens. Mas, devido ao alto grau de mortalidade, apenas uma parcela pequena de mulheres e homens, sobretudo os oriundos dos grupos sociais mais abastados, galgava a velhice (ARIÈS, 1981, p. 39-40).

No século XVIII, em função da introdução das relações capitalistas de produção e a emergência do estado moderno, a principal riqueza de um país passou a ser o montante de sua população adulta saudável. Uma grande quantidade de homens e mulheres adultos era necessária para trabalhar nas fábricas, povoar as colônias ou terras consideradas inabitadas, compor as forças armadas e consumir as mercadorias produzidas em larga escala. Todavia, para que este processo fosse exitoso, era de fundamental importância superar um grande obstáculo vigente na sociedade ocidental do período: a elevada mortalidade, sobretudo nos primeiros dez anos da vida. O ideário da infância foi implementado por meio de um conjunto de saberes, práticas e instituições que visavam fazer com que a criança atingisse a idade adulta. Neste processo ocorrido na sociedade ocidental destacam-se os saberes da Medicina, da Pedagogia, da Psicologia e o relativo ao Direito.

O corpo da criança considerado vulnerável passou a ser objeto de saberes e intervenções dos profissionais da medicina desde seu nascimento até a juventude. Três especialidades médi-

cas — a Ginecologia, a Puericultura e a Pediatria — foram desenvolvidas a partir do século XIX, entre outros objetivos, com o intuito de salvaguardar a vida do infante do sexo masculino ou do feminino. Os saberes e técnicas relativos ao parto foram paulatinamente apropriados e transferidos das mulheres parteiras para médicos/as ginecologistas. Os saberes considerados “tradicionais” deveriam assumir um caráter científico. A Puericultura tinha como foco as prescrições enunciadas pelos médicos em relação à higiene, à nutrição, à prevenção de doenças (especialmente em relação às vacinas) e à socialização das crianças nos seus primeiros anos de vida. A ressignificação positiva realizada em relação à imagem do bebê deve ser destacada neste processo. Os pequenos seres humanos em formação, considerados assexuados e demandantes de constante atenção dos adultos, devido aos fenômenos fisiológicos, adquiriram centralidade nas preocupações de genitores, parentes e conhecidos, bem como foram o suporte para imagens idealmente positivas, compartilhadas pelo conjunto da sociedade.

O discurso da Pediatria, por sua vez, instituiu no campo da Medicina que o corpo dos infantes era diferenciado dos adultos. Sendo assim este corpo deveria manter-se sob os cuidados de profissionais que dominassem um

saber considerado específico. Visando proteger o corpo da criança e/ou do adolescente, os médicos pediatras foram responsáveis pela enunciação de dois discursos considerados “pilares” na construção do ideário da infância. O primeiro diz respeito às relações de trabalho. As atividades laborais que prejudicassem o pleno desenvolvimento do corpo deveriam ser interditadas durante uma fase da vida das pessoas. Este discurso era dirigido para meninos e meninas, uma vez que as crianças ou adolescentes de ambos os sexos, sobretudo as oriundas dos grupos sociais mais pobres, trabalhavam, muitas vezes, desde a tenra idade. O outro discurso era relativo às práticas sexuais. Estas práticas também deveriam estar interditadas durante a primeira década e meia da vida das pessoas, pois poderiam provocar, especialmente para as mulheres, em função de uma possível gravidez, severos danos ao desenvolvimento do corpo. Como afirma Michel Foucault, neste processo “as crianças são definidas como seres sexuais ‘limiados’, ao mesmo tempo aquém e já no sexo, sobre uma perigosa linha de demarcação.” (FOUCAULT, 1988, p. 99). Sendo assim a vigilância sobre os infantes devia ser intensa em espaços considerados privados (quarto de dormir) ou nos públicos (escolas, banheiros públicos, etc.) que passaram a ser idealizados, em parte, a partir desta perspectiva.

As atividades lúdicas e as relativas à escola passaram a ser sinônimo de infância na sociedade ocidental. As brincadeiras tornaram-se objeto de atenção dos médicos, dos pedagogos e dos psicólogos. Por um lado, estas atividades lúdicas não poderiam colocar em risco o corpo da criança e, por outro, deveriam instruí-las para os “papéis” que se esperava fossem desempenhados na vida adulta. Para as meninas, futuras mães e donas-de-casa, estes profissionais prescreviam as bonecas, as panelas e a literatura romântica e, para os meninos, dos quais se esperava que assumissem a condição de pais e provedores do lar, recomendavam os esportes e as histórias de aventura. Apesar da crítica feita por mobilizações feministas e das formulações dos estudos de gênero desde os anos de 1970, este quadro em relação às atividades lúdicas pouco se alterou.

Entre os séculos XVI e XVIII, a socialização da prole masculina infanto-juvenil das famílias mais abastadas passou a ser realizada nas escolas, em sua maioria com funcionamento em regime de internato. Esta forma de socialização, que implicava no domínio de um grande cabedal de conhecimentos de caráter científico, em função da interdição do labor nos primeiros anos da vida, foi estendida para os infantes das camadas médias e, posteriormente, os pobres puderam acessar escolas públicas em tempo parcial. Porém, os

bancos escolares, sobretudo das instituições de ensino médio, até a metade do século XX, foram frequentados, preferencialmente, pelos meninos, pois estes deveriam ser os provedores da família na idade adulta. O discurso Feminista, que preconizava direitos iguais para homens e mulheres, foi de fundamental importância para a mudança deste cenário em relação à escolarização das meninas. Na escola, o currículo das disciplinas, a indumentária, o livro didático e outras atividades contribuíram sobremaneira no processo de difusão das desigualdades de gênero.

Foi por meio das legislações civis, penais e das específicas que versam sobre as crianças e adolescentes que os Estados nacionais legitimaram o ideário da infância. No Brasil, durante o século XX, vigoraram três legislações: o Código de Menores de 1927 (BRASIL. Decreto n.º 17. 943 A, de 12 de outubro de 1927), o Código de Menores de 1979 (BRASIL. Lei n.º 6.697, de 10 de outubro de 1979) e o Estatuto da Criança e do Adolescente, de 1990 (BRASIL. Lei n.º 8.069, de 13 de julho de 1990). Estes instrumentos instituíram no âmbito do jurídico as noções de menoridade civil e penal, bem como procuraram regulamentar as matérias em que os sujeitos eram as crianças e os adolescentes (labor infanto-juvenil, infração, etc.). De maneira geral, atribuíram um tratamento igualitário para meninos e meninas. Todavia, no plano

do senso comum compartilhado pela sociedade brasileira, a temática das infrações foi associado, sobretudo, às crianças e adolescentes do sexo masculino, na qualidade de autores, enquanto que a das violências sexuais, ao sexo feminino, na condição de vítimas.

Desde o início do século XX, com o advento da Psicanálise e da Psicologia Analítica, as subjetividades individuais dos primeiros anos da vida adquiriram grande importância. Tendo em vista esta perspectiva, Sigmund Freud elaborou as noções de desenvolvimento psicosssexual, que contempla o conceito do complexo de Édipo, enquanto que Carl Gustav Jung, o conceito do complexo de Electra. Os estudos acerca das relações de gênero questionaram estas visões transculturais de processos que ocorreriam na infância dos indivíduos, uma vez que as subjetividades também são produzidas através das relações socioculturais vivenciadas por homens e mulheres em determinado tempo histórico.

Os meios de comunicação de massa, especialmente a publicidade, ao longo do século XX, tiveram um papel de destaque na difusão das representações sociais do feminino associada às emoções e à fragilidade, enquanto que o masculino esteve associado à razão e à virilidade, tanto no universo dos adultos quanto no infanto-juvenil. Em muitos países ocidentais, inclusive no Brasil, desde os anos de 1950, a publi-

cidade associou determinadas cores — rosa e azul — às representações sociais de feminino e masculino vigentes no mundo infanto-juvenil. Somente nas últimas décadas do século XX estas visões, que se tornaram senso comum, começaram a ser timidamente questionadas, em grande parte pela difusão dos ensinamentos feministas.

As disciplinas das Ciências Humanas, tais como, a Antropologia da Infância, a Sociologia da Infância, a História da Infância e Juventude, a Geografia da Infância e a Psicologia, assim como a Educação, de forma mais efetiva nos últimos anos, produziram conhecimento sobre as crianças, adolescentes e jovens a partir do olhar do sujeito. Esta outra perspectiva epistemológica agrega, entre outros, os conceitos de vitimização e de agência, ausentes em parte da literatura até então (ALANEN, 2001). Estes estudos certamente trarão “novas luzes” às reflexões apresentadas sobre as relações de gênero neste campo de estudo.

Silvia Maria Fávero Arend

Referências e sugestões de leitura

ALANEN, Leena. Estudos Feministas/estudos da infância: paralelos, ligações perspectivas. In: CASTRO, Lucia Rabello de (Org.) Crianças e jovens na construção da cultura. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001, p. 69 – 92.

ARIËS, Phillippe. História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (Org.) História dos Jovens. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, volume 1.

PRIORE, Mary Del (Org.). História das Crianças no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 1999.



Inter/multiculturalidade; inter/multiculturalismo

Inter/multiculturalidade e inter/multiculturalismo são categorias ético-analíticas que se consagraram nas análises sobre a diversidade sociocultural. Por serem polissêmicas, e por carregarem consigo inúmeras confusões de sentido, preferimos tratá-las conjuntamente, não separando os verbetes. No entanto, mesmo que existam pontos de encontro entre o entendimento que se possa ter sobre a interculturalidade e a multiculturalidade, sobre o interculturalismo e o multiculturalismo, e que alguns pensadores possam tomar ambos os pares de palavras como sinônimos, estas categorias possuem sentidos diferentes, sendo impossível unificá-las sob um único ponto de vista. Seus significados dependem mais do uso político do que da gramática ou da etimologia. Os significados que elas assumem, e os usos políticos que delas se fazem, dependem de diversas variáveis:

1. Da maneira como são pensadas as culturas e as identidades sociais: se em movimento ou estáticas; se em função, ou não, de algum padrão cul-

tural; se a partir de situações de etnocentrismo ou de relativização cultural;

2. Da noção/modelo de sociedade e das relações que se estabelecem entre os grupos sociais, envolvendo as hierarquizações, os valores, as identidades e os papéis vividos ou esperados, o conformismo ou o inconformismo acerca destas relações;

3. Da intencionalidade ética e política no que diz respeito às relações de poder, e de domínio estabelecidas sobre as pessoas, considerando o cruzamento de classe social, gênero e etnia;

4. Da visão de passado, de presente e de futuro lançada sobre a humanidade: essas visões envolvem a forma como se pensa a constituição das sociedades humanas, as relações humanas que foram estabelecidas no passado, que se estabelecem no presente, e o tipo de relações que se espera implantar no futuro;

5. Da visão ontológica acerca da(s) essência(s) dos seres humanos: se estática ou dessacralizada, se ligada a atributos externos, como traços físicos, ou a atributos internos, como o modo de ser, ou a papéis sociais, como as relações de gênero;

6. Da ciência que o utiliza e do recorte teórico que lhe embasa (perspectiva epistemológica).

De maneira geral, no entanto, multiculturalidade e interculturalidade são categorias descritivas da diversidade

de cultural e das formas de interação entre os agrupamentos humanos; multiculturalismo e interculturalismo são tomados como projetos políticos (Cf. HERNÁNDES-REYNA, 2007). Passemos a caracterizar cada uma destas categorias:

a) *Multiculturalidade*: termo descritivo que indica a diversidade cultural existente em determinada sociedade ou território. Boaventura percebe, no entanto, que em alguns autores (como em Stam, 1997), o multiculturalismo pode também ser tomado como projeto.

Tanto os debates sobre a multiculturalidade quanto sobre a interculturalidade têm início na negação do monoculturalismo vigente em diversas sociedades por longos períodos. Povos e culturas que têm sua base no monoculturalismo estabeleceram/estabelecem políticas de eliminação das culturas diferentes, e consequentemente das identidades diferenciadas e de seus projetos societários, seja através de ataques físicos ou morais. Geralmente, os ataques à diferença vêm acompanhados de práticas de segregação e de projetos de assimilação e de integração de povos, ou parte deles, aos valores da sociedade majoritária.

b) *Interculturalidade*: termo descritivo que designa, a princípio, a interação ou encontro entre dois ou mais agrupamentos humanos. A interculturalidade envolve relações, interações, tro-

cas, reciprocidade, diálogos de grupos humanos diferenciados em todas as dimensões: cultura (em sentido amplo envolve desde costumes, religião, cosmovisão, relações intra e interpessoais, até saberes, fazeres e cultura material específicos), política, sociedade, economia. A interculturalidade envolve, também, o direito e o respeito à diferença em condições de igualdade. Na América Latina, Catherine Walsh (2007) entende que a interculturalidade, mais do que simples inter-relação, tem uma significação ligada às geopolíticas de lugar e espaço, à história de resistência dos grupos subalternos, em especial dos indígenas e dos negros, na busca de construção de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado para a descolonização e para a transformação. Dessa forma, a interculturalidade é mais que discurso, constituindo-se numa lógica de interpretação da ainda presente colonialidade latino-americana. Para Tubino (2004), a interculturalidade é mais que conceito, ideia ou categoria teórica. É uma maneira de comportar-se, uma proposta ética, uma atitude, maneira de ser. Por estar centrada nas relações entre as culturas, no espaço comum ocupado por elas, a interculturalidade vai além da multiculturalidade, do reconhecimento das diferenças culturais. Por isso, há teóricos que a veem também como projeto, no sentido de interculturalismo.

c) *Multiculturalismo*: substantivo que designa o fenômeno político e teórico surgido na segunda metade do século XX, principalmente nos Estados Unidos e no Canadá, a partir das demandas dos movimentos sociais (de gays, afro americanos, feministas, grupos étnicos). Por sua origem, hegemonicamente, possui um viés bastante ligado à filosofia e ao pensamento liberais. O multiculturalismo parte do pressuposto da multiculturalidade. Para Hall (2003), o multiculturalismo está associado às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais.

Enquanto projeto político, o multiculturalismo é múltiplo e pode assumir diferentes formas, considerando-se as variáveis identificadas no início do texto. Assim, tem-se o multiculturalismo:

1. Liberal e comunitarista: a) O multiculturalismo liberal (de Joseph Raz e de Will Kymlicka, por exemplo) defende que as escolhas culturais são processos individuais. Nessa matriz, as tradições devem ser valorizadas porque estabelecem referências importantes para essas escolhas; b) O multiculturalismo comunitarista (de Taylor e de Walzer, por exemplo) defende que as políticas sociais devem atacar ao mesmo tempo as diferenças grupais e as diferenças de classe.

2. Conservador, liberal, comercial, corporativo e crítico (Hall, 2003):

a) O multiculturalismo conservador insiste na supressão da diferença em função das tradições e costumes da maioria; b) O multiculturalismo liberal, por sua vez, busca integrar os diferentes grupos culturais ao modo de ser da sociedade majoritária. Baseado em uma cidadania individual universal, tolera certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado; c) Já o multiculturalismo pluralista avaliza diferenças grupais em termos culturais e concede direitos de grupos distintos a diferentes comunidades dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal; d) O multiculturalismo comercial, por seu turno, pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no consumo privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos; e) O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca “administrar” as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro; f) Por fim, o multiculturalismo crítico ou “revolucionário” enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (Hall segue aqui o esquema proposto por McLaren). Procura ser “insurgente, polivocal, he-

teroglossos e antifundacional” (assim como também o entende Goldberg).

3. Conservador ou empresarial, liberal humanista, liberal de esquerda e crítico (McLaren, 2000). *a)* Respalda nas teorias evolucionistas do século XIX, o multiculturalismo conservador é aquele que pretende a universalização da cultura branca, masculina, ocidental. *b)* O multiculturalismo humanista liberal é perpassado por certa apropriação humanística, pois defende o princípio de igualdade independentemente de questões de etnia, gênero ou sexualidade. Por conta disso, acusa o sistema capitalista de promover restrições econômicas a determinados grupos sociais, os quais deveriam possuir o direito de competir ‘igualmente’ em uma sociedade capitalista. *c)* O multiculturalismo liberal de esquerda enfatiza a diferença cultural acusando que a ênfase na igualdade universal esconde as diferenças entre raça, gênero, classe e sexualidade. *d)* O Multiculturalismo Crítico compreende que a representação da raça, classe e gênero é resultado de lutas sociais sobre signos e significações. Por isso, enfatiza não apenas o jogo textual, mas a tarefa de transformar as relações sociais. O multiculturalismo crítico pode ser aproximado teoricamente do multiculturalismo emancipatório proposto por Boaventura de Sousa Santos (2003). Da mesma forma, dialoga teoricamente com o

interculturalismo crítico pensado por Fidel Tubino (2004).

d) Interculturalismo: fenômeno que se desenvolve a partir da Europa, causado pela afluência de imigrantes àquele continente, e da América Latina, causado principalmente pela ação política dos povos ameríndios e afrodescendentes. Supõe a multiculturalidade, constituindo-se, no entanto numa reflexão sobre a interculturalidade. O interculturalismo possui duas acepções: *a)* é tematização teórica sobre o fenômeno da interculturalidade, tornando-se um campo de estudos; *b)* é projeto político de relações entre diversas culturas.

Num esforço de classificação ampla das perspectivas do uso do interculturalismo chega-se a dois tipos, funcional e crítico: *a)* O interculturalismo funcional defende o diálogo intercultural e o reconhecimento intercultural sem tocar nas estruturas sociais que geram as desigualdades sociais. Esse tipo de interculturalismo não questiona as assimetrias socioculturais, políticas e econômicas existentes entre os grupos subalternizados e os grupos hegemônicos. Nele, o discurso sobre a cultura substitui o discurso sobre a pobreza, ignorando-se a injustiça distributiva, as desigualdades econômicas, as relações de poder entre os gêneros, classes sociais e grupos étnico-cultu-

rais. Um caso típico de interculturalismo funcional é o multiculturalismo anglo-saxão (Tubino, 2004, p. 05); *b*) O interculturalismo crítico, por sua vez, segue o princípio ideológico anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista e antissegregacionista. Por esse motivo, indica uma política cultural de transformação estrutural para além do simples reconhecimento ou inclusão, pois se debruça sobre as causas históricas da desigualdade entre os grupos humanos visando à suplantação das assimetrias sociais e à construção de uma proposta alternativa de sociedade e de civilização. O interculturalismo crítico se apresenta, assim, como uma nova tarefa intelectual e prática ao levar ao desenvolvimento de uma teoria crítica do reconhecimento, combinando-a com a política social da igualdade (Tubino, 2004, p. 07). O interculturalismo crítico propõe o diálogo intercultural, considerando, porém, as relações de poder nas quais este diálogo está inserido. Por visar à construção de um mundo outro, o interculturalismo crítico defende uma ética inter e transcultural.

Antonio Dari Ramos

Referências e sugestões de leitura

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. *Desenvolvimento em Questão*, vol. 6, núm. 12, julho-diciembre, 2008, pp. 63-86, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil.

GOLDBERG, D. Introduction. In: GOLDBERG, D. (Org.). *Multiculturalism*. London: Blackwell, 1994.

HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. (Tradução Adelaine La Guaradia Resende) Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERNÁNDEZ-REYNA, Miriam. Sobre los sentidos de “multiculturalismo” e “interculturalismo”. *Ra Ximhai*, Vol. 3, Número 2, Mayo-Agosto, 2007, pp. 429-442. Universidad Autónoma Indígena de México, México.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.

OLIVÉ, Léon. *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México, D.F.: UNAM, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

STAM, Robert. *Multiculturalism and the Neoconservatives*. In.: McClintock, Anne; Mufti, Samir e Shohat, Ella (orgs.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

TUBINO, Fidel. *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. 2004. Disponível em: <http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/inter_funcional.pdf>. Acesso 10/05/2012;

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá. 2007.



Interseccionalidad

No se puede estudiar al género en aislamiento. El género está íntimamente conectado con otras divisiones sociales que en interacción producen diferentes desigualdades y múltiples

formas de discriminación. Por lo anterior, la división construida en sexos está interconectada con la raza y la etnicidad, y esta triada se explica mejor con el concepto que aquí analizamos, el de interseccionalidad o como se le conoce originalmente *intersectionality*. La búsqueda por encontrar una explicación a esta correlación: raza, género, etnicidad, dio lugar inicialmente a la identificación de la triple opresión que fue develada por Kimberlé Crenshaw en 1989, con relación a la situación de empleo de las mujeres negras de clase trabajadora en los Estados Unidos. La cita de abajo hace referencia muy clara a las múltiples barreras que encuentra una mujer que pertenece a un grupo minoritario. Una mujer y un hombre de color enfrentan colonialismo y racismo, pero además la mujer negra enfrenta patriarcado.

Substituir pelo texto formatado abaixo:

“Intersectionality is what occurs when a woman from a minority group... tries to navigate the main crossing in the city [...]. The main highway is ‘racism road’. One cross street can be Colonialism, then Patriarchy Street. [...] She has to deal not only with one form of oppression but with all forms, those named as road signs, which link together to make a double, a triple, multiple, a many layered blanket of oppression” (Crenshaw, 2001). La interseccionalidad es un concepto

acuñado por la teoría feminista e incluye la denuncia a la opresión, y a la subordinación, así como un llamado a los gobiernos a adoptar prácticas para construir la dignidad de las mujeres y su empoderamiento. La interseccionalidad se discutió en el Grupo de Trabajo sobre Mujeres y Derechos Humanos en el Centro para el Liderazgo Global de la Universidad de Rutgers, y de la Liga Internacional de Mujeres para la Paz y la Libertad, sección Reino Unido, y en la Plataforma de Acción de Naciones Unidas en Beijing.

El concepto tiene mucho potencial porque no solo se trata de una herramienta teórica, sino también, suele ser un dispositivo para ser implementado por políticas públicas que buscan construir el reconocimiento de los otros. Desde 1989 ha habido una vasta producción teórica y metodológica, sobre el concepto. Pero me voy a concentrar en las advertencias metodológicas muy pertinentes de la socióloga británica Nira Yuval-Davis (Yuval-Davis, 2006; 2015), porque su obra es un referente académico imprescindible sobre el desarrollo del concepto. La interseccionalidad se refiere a las múltiples divisiones sociales que son construidas: género, clase, raza, etnicidad. Siendo estas cuatro divisiones las que fortalecen el concepto una vez que éste arribo a los círculos académicos feministas londinenses, desde Estados Unidos, y se añadió, clase, pues se co-

noía solamente como la triple opresión. Es con este contacto trasatlántico que inicia un amplio debate e interés académico, de manera que el concepto se va flexibilizando al dejar de ser una etiqueta exclusiva para las mujeres negras de Estados Unidos y con ello, se va allanando el camino para dejar de lado todo tipo de esencialismos (Jordan-Zachery, 2007).

Para entender mejor porque el concepto ha ayudado a evitar los esencialismos, Nira Yuval-Davis ha sostenido que el punto central del debate es poner a discusión los diferentes niveles analíticos del concepto, cada división social, y trabajar en la especificidad de cada una. Por ejemplo, está claro que no se puede abordar el caso de las mujeres indígenas pobres, con el análisis de las mujeres negras de clase trabajadora.

Las estudiosas de la interseccionalidad rechazan el simplismo de añadir, de adherir vectores a cualquier modelo: mujer indígena, pobre, lesbiana, discapacitada, joven (Falcon, 2001; McCall, 2005; Weber, 2009). El punto no es “encontrar diferentes y múltiples identidades dentro de una”. De ser así, se corre el riesgo de esencializar las identidades sociales, produciendo naturalización de las divisiones sociales, y la interseccionalidad se convierte en arquetipos o estereotipos: “Black is beautiful”; los adultos mayores son sa-

bios; las mujeres indígenas son pobres; las mujeres blancas son bellas.

Las divisiones sociales también existen en la manera en que la gente experimenta subjetivamente su vida diaria en términos de inclusión, exclusión, discriminación, aspiraciones específicas. También como se piensa y se ve hacia uno mismo, cuáles son las actitudes y prejuicios entre unos y otros. Igualmente, al nivel de las representaciones en imágenes, textos, ideologías, marcos jurídicos. Todo importa en el análisis interseccional, sea material o simbólico, las divisiones sociales, tienen causas y efectos, son relacionales y, sobre todo: ninguna división social está por encima de la otra. ¿Que pesa más para una mujer: ser pobre o ser indígena?

Para realizar un análisis interseccional se requiere investigar con especificidad, insiste Yuval-Davis, todo elemento que genera división social. No es reducir una categoría a otra. No se trata de una diferenciación unidimensional entre los dominantes y los dominados sino buscar conocer más profundamente a los otros. Cada división es autónoma y cada una da prioridad a las diferentes esferas de las relaciones sociales. ¿Ser negra o mujer es otra forma de pertenecer a la clase trabajadora?

Años más tarde, la socióloga alemana, Helma Lutz, y sus colegas

(Lutz, Herrera, Supik, 2011) encontrarían hasta dieciséis divisiones sociales o, vectores, que propician discriminación, algunos de ellos: raza, etnicidad, género, sexualidad, habilidades, edad, ciclo de vida. Estas divisiones sociales muestran una jerarquía de acceso diferencial a una variedad de recursos económicos-políticos-culturales, lo cual se convierte en un campo de acción de las políticas públicas.

Es un hecho que, aunque las mujeres son mayoría demográfica, y son económicamente activas, reciben salarios más bajos, y tienen peores condiciones laborales que los hombres, además, se concentran en las actividades informales. Pero los marcadores de etnia y raza establecen una gran distancia con respecto a las mujeres blancas. De ahí que las políticas públicas encaminadas a generar, equidad, igualdad y paridad, se sustentan en un abordaje combinado que apunta al combate de las desigualdades interconectadas. Así, la implementación de acciones afirmativas ha sido una medida muy extendida en el mundo para generar igualdad de oportunidades, y reducir los privilegios concentrados en determinados grupos (“Interseccionalidad en políticas públicas”). Por ejemplo, hombres blancos de ascendencia europea, cristianos, y mujeres blancas. Las políticas afirmativas, en consecuencia, han identificado que las mujeres, con identidad étnica y

racial, han sido objeto de atención institucional; asimismo, la edad para estas mujeres es de gran impacto. El reconocimiento de que niñas y jóvenes indígenas y afrodescendientes son objeto de vulnerabilidad, aún más acentuada, es otro resultado de un abordaje interseccional. Y en este rubro, la discriminación y las violencias se intensifican en las más jóvenes, es decir, en las niñas, las adolescentes y la juventud.

Las acciones afirmativas son medidas correctivas para generar igualdad y equidad, buscando dismantlar la feminización de la pobreza, y construir empoderamiento (“acciones afirmativas”). Ahora es el momento de hacer referencia a la importancia de construir mecanismos para que las mujeres tengan oportunidades para competir por cualquier puesto para la toma de decisiones o el ejercicio del poder, me refiero a la paridad (“Iniciativa SUMA, democracia es igualdad. Modelo para la Participación Política y el Empoderamiento Económico de las Mujeres”). Y para ello se han implementado múltiples programas nacionales e internacionales para que las mujeres desarrollen liderazgo dentro de sus ámbitos, y adquieran habilidades empresariales, de producción, de organización, entre otras.

América Latina se encuentra muy rezagada con respecto a que las mujeres étnicas o afrodescendientes

incursionen en las vías para ejercer poder. México aporta con una sentencia del tribunal electoral que precisa a los partidos políticos a participar con cuotas de género y étnica, de manera que, en la competencia electoral de 2018, se verá por primera vez, la participación de mujeres indígenas de distintas etnias en las contiendas electorales para ocupar escaños en las diputaciones federales en los distritos indígenas (“Ordena el TRIFE postular mínimo 13 indígenas para diputados”). Con la participación de mujeres indígenas para ser elegidas y ocupar lugares en las diputaciones y senadurías, se constata una medida real para garantizar la paridad de género. Así también se verá el efecto de la violencia política que han sufrido las mujeres indígenas cuando sus triunfos políticos no son respetados. Para lograr el reconocimiento de las mujeres y construir oportunidades para las más desprotegidas los esfuerzos no han sido aislados, la Agenda 2030 y sus objetivos de desarrollo sostenible, contienen numerosas acciones conjuntas interseccionales que deben acatar los estados-nación (“Agenda 2030”).

La interseccionalidad también es fructífera para analizar las divisiones sociales que generan y reproducen oportunidades y privilegios. Pues si bien, todas las mujeres portamos marcadores de raza, etnia, clase o edad, la

interseccionalidad, hemos dicho, contribuye a profundizar en los contextos socioculturales de las mujeres indígenas, pero también sirve para estudiar como la piel blanca, el fenotipo, la juventud, hacen que las personas tengan más éxito laboral y emocional (Gutiérrez Chong, 2014). En un estudio que realicé con los catálogos de internet sobre las mujeres indígenas, la industria del sexo y la trata, encontré varios ejemplos de cómo las mujeres blancas resaltan su superioridad sobre las indígenas, haciendo notar al consumidor que ellas sí son reales, en alusión a que no son trampas para enganchar al cliente, son bellas y deseables, algunas frases dicen “yo si soy güerita”, “no te conformes con gatas”, “no tengo cara de indígena” (Gutiérrez Chong, 2018). Estos “régimenes de diferencia” (Moreno Figueroa, 2012), contruidos en la primacía de la belleza y el deseo, atributos de las mujeres blancas en contraste con la supuesta fealdad y la accesibilidad sin límites (naturaleza salvaje), de las mujeres indígenas y afrodescendientes, pero establecidos como diferencias entre las mismas mujeres, demuestra cuán importante es la raza y la etnia en la industria del sexo y la trata de mujeres.

De hecho, investigando la interseccionalidad de los vectores que son dominantes o deseables, se puede entender mejor el racismo, el patriarcado

y el machismo, pues estas ideologías y prácticas con su origen colonial, que se ha prolongado hasta la modernidad de la nación, han orillado a las mujeres indígenas, y a las afrodescendientes a la domesticidad y al servilismo, pero las más blancas, en abrumador contraste, siguen siendo las mujeres que incitan al deseo, que inspiran confianza y se ganan el respeto. En la América Latina colonial, cuando las castas delineaban la estratificación social era común el dicho “las mujeres indias para limpiar, las mujeres negras para la cama y las blancas para casar” en nuestro siglo permanece sin cambio tal interseccionalidad combinada con regímenes de diferencia.

El feminismo latinoamericano también ha abordado el análisis interseccional. Mencionamos a Francesca Gargallo de Chile, Mara Rivero de Colombia, Sueli Carneiro y Ochy Curiel, feministas afrodescendientes de Brasil y República Dominicana. En estas autoras está presente una crítica al absolutismo conceptual sobre el ser humano, sus reglas y sus formas de pensamiento. Esto porque la raza y la pertenencia étnica son determinantes en la estructura de clases de América Latina, donde predomina una pigmentocracia sectaria influyendo y modelando los ámbitos salarial, educativo y social. También, estas autoras, han vi-

sibilizado la erotización de la violencia sexual hacia las mujeres por los actos de conquista y colonización, y la continuidad del racismo y el sexismo como forma de control.

El análisis interseccional permite dar visibilidad a las múltiples opresiones creadas por divisiones sociales que han arrojado al fondo a grupos específicos, por género, sexo, raza, etnicidad, edad. Con esta lente múltiple se pueden construir los pisos necesarios que aseguren retribución, distribución y reconocimiento, ello para buscar sociedades más equitativas, igualitarias, y en respeto a la pluralidad y diversidad de maneras de ser. No podemos conformarnos con el modelo adherente: mujeres indígenas pobres, mujeres negras de clase trabajadora, mujeres blancas de clase alta.

Natividad Gutiérrez Chong

Referencias

Acción afirmativa. Comisión interamericana de mujeres. <http://portal.oas.org/Portal/Topic/Comisi%C3%B3nInteramericanadeMujeres/AccionesAfirmativas/tabid/960/Default.aspx#03> [Fecha de consulta: 20 de abril de 2018]

Agenda 2030 <https://www.gob.mx/agenda2030> [Fecha de consulta: 20 de abril de 2018]

CARNEIRO, Sueli “Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”. *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone*, 2005 24 (2): 21-26
Center for Women's Global Leadership. <http://www.cwgl.rutgers.edu/>

- CRENSHAW, Kimberle "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine", *Feminist Theory and Antiracist Politics*. Chicago: University of Chicago Legal Forum, v.1989], issue1, article8. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=ucf> [Fecha de consulta: 17 de noviembre de 2017]
- CURIEL, Ochy "Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos" <http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> [Fecha de consulta: 17 de noviembre de 2017]
- FALCON, Sylvanna M "Transnational Feminism and Contextualized Intersectionality at the 2001 World Conference Against Racism" *Journal of Women's History*. 2012, 24 (4): 99 – 120
- GARGALLO, Francesca "Feminismo y racismo en América Latina". <https://www.aporrea.org/ideologia/a30189.html> [Fecha de consulta: 17 de noviembre de 2017]
- GUTIERREZ CHONG. Natividad "Indigenous women in trafficking: links between race, ethnicity and class" *The SAGE Handbook of Human Trafficking and Modern-Day Slavery* (ed. Jenny Bryson Clark and Sasha Poucki), SAGE, Londres, 2018.
- _____. "Human Trafficking and Sex Industry: Does Ethnicity and Race Matter? *Journal of Intercultural Studies*. 2014.
- Iniciativa SUMA, democracia es igualdad. Modelo para la Participación Política y el Empoderamiento Económico de las Mujeres. ONU Mujeres México. <http://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2014/04/iniciativa-suma-democracia-es-igualdad> [Fecha de consulta: 20 de abril de 2018]
- JORDAN-ZACHERY, Julia S. "Am I a Black Woman or a Woman Who Is Black? A Few Thoughts on the Meaning of Intersectionality" *Politics and Gender*. 2007, 3 (2): 254-263
- LUTZ, Helma, HERRERA, Maria Teresa, SUPIK Linda (eds) *Framing intersectionality: Debates on a Multi-Faced Concept in Gender Studies*. Farnham: Ashgate, 2011
- MORENO FIGUEROA, Monica, "Linda Morenita: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico" in C. Horrocks (ed.) *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual* Oxford and New York: Berghahn Books, 2012.
- McCALL, Leslie "The Complexity of Intersectionality", *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*. 2005, 30 (31):1771-802.
- Ordena el TRIFE postular mínimo 13 indígenas para diputados. <http://www.nvinoticias.com/nota/79118/ordena-el-trife-postular-minimo-13-indigenas-para-diputados> [Fecha de consulta: 20 de abril de 2018]
- VIVEROS, Mara "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual" <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/la-sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad.pdf> [Fecha de consulta: 17 de noviembre de 2017]
- WEBER, Lynn, *Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality. A Conceptual Framework*. Oxford: Oxford University Press, 2nd edition, 2009.
- YUVAL-DAVIS, Nira "Intersectionality and Feminist Politics" *European Journal of Women's Studies*. 2006, 13(3):193-209.
- _____. Nira "Situated intersectionality: a reflection on Ange-Marie Hancock's forthcoming book: intersectionality – an intellectual history. *New Political Science*. 2015, 37(4): 637-642.

Julia Lopes de Almeida

Romancista, teatróloga, ensaísta, contista, conferencista, ativista dos direitos femininos, Júlia Valentina da Silveira Lopes de Almeida foi a escritora brasileira mais importante do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX e, ao lado de Machado de Assis, a mais lida e a que mais vendia livros (MUZART, 2000). Suas obras eram sucesso de público, esgotando-se rapidamente das prateleiras das livrarias como atesta seu marido, o poeta português Filinto de Almeida, em carta enviada de São Paulo à esposa em 1932: “Os livreiros aqui reclamam obras tuas, principalmente ‘A Família Medeiros’, que é muito procurada. A livraria Teixeira comprou há tempos 800 ex. que depressa se esgotaram – e pede mais...” (ALMEIDA, 30/05/1932).

Desacatando normas sociais de comportamento feminino e os discursos que interditavam a mulher à prática da escrita – concebida como perniciosa à saúde física e mental delas – Júlia rompeu as fronteiras do mundo literário, predominantemente masculino, e construiu uma carreira incomum às mulheres de sua geração. Ao fazer isso, ela não apenas demonstrou a capacidade intelectual e criativa das mulheres na produção literária, mas, como poucos escritores da sua época, conseguiu viver da sua escrita e administrar sua própria carreira. Para Michele Fanini



(2009, p.322-323), sua intensa relação com as letras foi tão transbordante, “ao ponto de ter influenciado seus filhos e marido, que gravitavam em torno de seu êxito”.

Ela foi uma exímia romancista e escritora talentosa. Suas obras são marcadas pelo caráter realista e etnográfico, abordando muitas vezes temas ainda tabus na sociedade brasileira. Frequentemente era comparada pela crítica às mais reconhecidos/as escritores/as da literatura internacional, como no comentário de Leopoldo de Freitas na Revista de São Paulo: “Na actual litteratura brasileira D. Julia Lopes de Almeida tem a elevada representação que George Elliot e Charlotte Brontë tiveram na litteratura ingleza (sic)” (FREITAS, s.d., p.66). Wilson Martins em sua *História da Inteligência Brasileira* compara o romance *A Falência de Júlia* os melhores livros de Eça de Queiroz (MARTINS, 1996, p.195); e a escritora portuguesa Guiomar Torrezão comparou seu romance abolicionista *A família Medeiros*, ao famoso livro *A cabana do pai Tomás* da escritora americana Harriet Beecher Stowe. Conforme ressalta Peggy Sharpe (1999, p.9), “a popularidade dessa ‘primeira-dama’ da *Belle Époque* brasileira e o papel que desempenhou na sociedade e nos salões cariocas”, fez com que ela obtivesse, mais do que qualquer outra do seu tempo, o reconhecimento público.

O sucesso editorial e o reconhecimento público, entretanto, não foram suficientes para que seu nome figurasse entre os membros fundadores da Academia Brasileira de Letras (ABL), principal instituição de consagração literária, mesmo ela tendo participado das discussões inaugurais que culminaram na sua criação em 1897. Segundo Michele Fanini, o nome de Júlia chegou a ser apresentado e defendido por Lúcio de Mendonça para ocupar uma cadeira na ABL. Entretanto, foi majoritariamente rejeitado pelos “homens de letras”, “[...] posto que a aceitação da indicação do nome de Júlia Lopes sugeriria acolher na agremiação uma mulher, algo inesperado e indesejável, já que, sobre o “segundo sexo” pesava o fardo de ser ‘essencialmente inferior’ ao homem”. (Idem, p.325). A presença de uma mulher poderia “macular” a recente instituição que queria se fazer prestigiada desde o início. Para compensar e ao mesmo tempo “homenagear” aquela que à época era a maior escritora brasileira, a ABL concedeu ao seu marido Filinto de Almeida a vaga que, “supostamente, seria a ela destinada” (Idem, p.330).

Júlia Lopes Almeida nasceu no Rio de Janeiro em 1862, e morreu em 1934 aos 72 anos. Iniciou sua carreira de escritora incentivada pelo pai aos 19 anos como cronista no jornal *Gazeta de Campinas*, cidade onde passou parte da infância e da adolescência. Publicou

mais de 30 livros, alguns deles várias vezes re-editados por importantes casas editoriais. Escreveu romances, crônicas, contos, peças teatrais, narrativas para crianças, livros didáticos; colaborou por 30 anos com diversos jornais e revistas no Brasil, em Portugal e na França. Segundo Norma Telles (2009, p.13), ela escrevia sobre temas contemporâneos e fazia campanhas para modernizar a cidade e os hábitos das famílias; pela arborização e o cultivo de flores, pela implantação de exposições; “pregava a paz, pois foi sempre pacifista” e defendia os direitos das mulheres. Por 22 anos, manteve uma coluna de crônicas semanais no jornal *O País*; dessa coluna resultou o livro *Eles e Elas*, publicado em 1910 pela Livraria Francisco Alves e reeditado recentemente, em 2015, pela editora UFPB, organizado por Nadilza Martins de Barros Moreira. Júlia foi uma das poucas mulheres a participar, em 1905, da série de conferências organizadas por Coelho Neto e Olavo Bilac, provocando polêmica ao discutir o papel da mulher na sociedade (DE LUCA, 1999). Recebeu várias homenagens, no Brasil uma delas, foi o título de padroeira das Escolas do Brasil; na França em 1914 foi homenageada por intelectuais e literatos franceses, numa badalada festa literária em Paris – fartamente noticiada pelos jornais nacionais e estrangeiros – que contou com a presença de

figuras importantes como Mme. Séverine e o escultor Augusto Rodin.

Júlia Lopes também foi ativista dos direitos das mulheres e uma importante porta-voz do feminismo dos anos de 1920, embora, conforme sublinha June Hahner (2003, p.247), ela combinasse “seu empenho intelectual com uma convencional vida doméstica”, subordinando “sua própria carreira literária a seu papel de mãe e esposa”. Em 1919, fez parte do grupo de mulheres que criou a Legião da Mulher Brasileira e participou do Primeiro Congresso Feminino em 1922, sendo uma das oradoras daquele importante evento. Realizou, no Brasil e no exterior, diversas conferências onde se posicionava a favor da emancipação feminina, especialmente por meio da educação, principal alvo do seu investimento político. Ela via na educação a força motriz de transformações sociais, econômicas e políticas (HAHNER, 2003), por isso, foi crítica do tipo de educação burguesa recebida pelas mulheres que não as preparava para a vida e para o mercado de trabalho, um modelo gestado, administrado e executado por homens, mas que, em sua opinião, deveria ficar a cargo das mulheres (ALMEIDA, 1914).

Através, principalmente, da sua literatura ela defendeu a educação para as mulheres. Nesse sentido, suas protagonistas são quase todas mulheres

autônomas e inteligentes, a maioria sozinha, bem instruída e educada para funções que excedem àquelas restritas ao âmbito doméstico. Como observa Norma Telles (2009), em suas obras, as mulheres ocupam o centro das tramas e as histórias giram quase sempre em torno do universo feminino e de personagens femininos nada convencionais; muitas delas viúvas, pois livres da tutela do pai ou do marido. Entretanto, apesar de crítica a certas formas de dependência e submissão feminina, suas personagens estão em conformidade com o modelo de mulher burguesa, dedicada ao lar, à maternidade, responsáveis pelo progresso da família e da nação.

Como muitos intelectuais do entresséculos, ela participou ativamente, por meio da sua literatura, dos debates em torno dos problemas nacionais e da “imaginação” de um modelo de nação. Influenciada pelas teorias higienistas e empenhada como muitos outros intelectuais a identificar os males e “traços negativos”, responsáveis pelo atraso do Brasil, problematizou e denunciou a violência da escravidão (*A Família Medeiros*); o abandono do meio rural e de suas populações, considerada indolente e preguiçosa (*O Correio da Roça*). No seu projeto de nação, a mulher emerge como agente principal no processo de regeneração, redenção e de progresso do Brasil; é o caso da protagonista Eva de *A família Medeiros*

e das filhas de Maria, no romance epistolar *O Correio da Roça* (MAIA, 2015).

Apesar do reconhecimento obtido em sua época como escritora, intelectual e ativista dos direitos femininos, pairou durante muito tempo sobre Júlia Lopes um imenso silêncio na história da Literatura, do pensamento social brasileiro e também do feminismo. Para Leonara De Luca (1999), tal silêncio pode ser explicado, em grande parte, por sua posição paradoxal, ou seja, devido à sua postura moderada na defesa dos direitos das mulheres, obteve pouca importância entre as feministas, mas, justamente por ser mulher e ter sido identificada com as feministas da sua época, foi esquecida pela história literária.

Esse silêncio, entretanto, tem sido rompido, nos últimos anos, em decorrência do avanço dos estudos sobre mulheres e gênero, em várias universidades brasileiras e, em especial, aos estudos pioneiros de Norma Telles (1989; 1997; 2012) e ao trabalho de resgate de escritoras brasileiras realizado por Zahidé Muzart e pela Editora Mulheres, que tem feito o trabalho de reedição de algumas de suas obras. Dentre elas: *A Família Medeiros* (2009); *A Silveirinha* (1997); *A viúva Simões* (1999); *A Falência* (2003); *Memórias de Marta* (2007); *Pássaro Tonto* (2013); *Ânsia Eterna* (2014); *O correio da roça* (2014); *O funil do diabo* (2015); e *Cruel Amor* (2015).

É cada vez mais crescente o interesse pela obra de Júlia Lopes de Almeida e sua trajetória de vida, o que têm resultado no desenvolvimento de muitas dissertações, teses e na publicação de diversos artigos. Não obstante, dado à sua produção profícua em todos os gêneros literários e sua atuação tanto no campo intelectual, quanto no ativismo feminista, há, ainda, um vasto e instigante campo de estudos a explorar; há ainda, muito o que se falar e desvelar.

Cláudia Maia

Referências

ABL. Acervo Pessoa de Filinto de Almeida. Carta de Filinto Almeida à Júlia Lopes de Almeida. São Paulo, 1932.

ALMEIDA, Júlia Lopes. Entrevista. Revista Guanabara, caderno Vida Feminina. Rio de Janeiro, 1914, p.2.

DE LUCA, Luca. O “feminismo possível” de Júlia Lopes de Almeida. Cadernos Pagu, Campinas, Unicamp, n. 12, 275-299, 1999.

FANINI, Michele Asmar. Júlia Lopes de Almeida: entre o salão literário e a antessala da Academia Brasileira de Letras. Estudos de Sociologia. Araraquara, v.14, n.27, p.317-338, 2009.

FREITAS, Leopoldo de. Revista de São Paulo, s.d., p.66.

HAHNER, June E. Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2003.

MAIA, Cláudia. Gênero e historiografia: um novo olhar sobre o passado das mulheres. Caderno Espaço feminino. Uberlândia, v.28, n.2, p.209-226, 2015.

MARTINS, Wilson. História da inteligência brasileira. V.V (1897-1914), 2ed. São Paulo: T.A. Queiros, 1996.

MUZART, Zahidé L. Pedantes e bas-bleus: uma história de uma pesquisa. In:____. (org.) Escritoras brasileiras do século XIX. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2000.

SHARPE, Peggy. O caminho crítico D'A viúva Simões. In: ALMEIDA, Júlia Lopes. A Viúva Simões. Florianópolis: Ed. Mulheres/EDUNISC, 1999.

TELLES, Norma. Rebeldes, escritoras, abolicionistas. Revista de História, n.120. São Paulo: USP, Jan./Jul., 1989, p 73-83. Disponível em: <<http://www.normatelles.com.br/Rebeldes-Escritoras-Abolicionistas.html>> Acesso em out./2010.

Telles, N. Escritoras, escritas, escrituras. In: PRIORE, M. D. História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997, p.401-442.

TELLES, Norma. Introdução a Família Medeiros. In: ALMEIDA, Júlia Lopes. A Família Medeiros. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009, p.11-26.

TELLES, Norma. Encarnações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX. São Paulo, Intermeios, 2012.

Sugestões de leitura

ALMEIDA, Júlia Lopes. A Família Medeiros. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009.

DE LUCA, Luca. O “feminismo possível” de Júlia Lopes de Almeida. Cadernos Pagu, Campinas, Unicamp, n. 12, 275-299, 1999.

FANINI, Michele Asmar. Júlia Lopes de Almeida: entre o salão literário e a antessala da Academia Brasileira de Letras. Estudos de Sociologia. Araraquara, v.14, n.27, p.317-338, 2009.

MAIA, Cláudia. Gênero e historiografia: um novo olhar sobre o passado das mulheres. Caderno Espaço feminino. Uberlândia, v.28, n.2, p.209-226, 2015.

TELLES, Norma. Encarnações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX. São Paulo, Intermeios, 2012.

La Barre, Poulain de – a educação da mulher

François Poulain (também Poullain) de La Barre, nascido em Paris em 1647 e falecido em Genebra em 1725, começa a ser visto como precursor do iluminismo, da teoria da igualdade e do feminismo. Como reconhece Cazés Menache (2007, I, p. 9), muitas pessoas se inteiraram de sua existência porque Simone de Beauvoir o citou brevemente na epígrafe de *O segundo sexo*. São esclarecedoras, a respeito, as palavras da autora de *Le féminisme au masculin* (*O feminismo no masculino*): “Este precursor, cujo nome evoca tão poucos ecos hoje, merecia entrar por primeiro no Panteon dos feministas, especialmente porque, depois dele, seria necessário esperar por mais de um século para que outro homem, Condorcet, ousasse, por sua vez, defender esta causa difícil, que as próprias mulheres, principais interessadas, renunciavam com frequência a defender.” (Groult, 2010, p. 22)

Atuando, desde muito jovem, como sacerdote na região de Champagne, Poulain de La Barre acaba tendo que refugiar-se em Genebra, onde se converte ao calvinismo em 1688. Em 1671 entrara em contato com o cartesianismo, que ele aplica no tratamento da questão da mulher, com destaque para a sua tese da igualdade dos dois sexos, inclusive na educação. Esse “pe-



culiar discípulo de Descartes”, esclarece Amorós (2006, p. 141-142, grifos da autora), “leva a cabo uma ampliação e uma pragmatização da função da dúvida, que aplicará não só ao âmbito das *ciências*, mas também ao dos *costumes*”, do que resulta “um deslizamento do projeto racionalista da reforma da mente para um programa de reforma social”. Para F. Henriques (2005, p. 8), o que Poulain de La Barre encontrou de inovador em Descartes foi “a denúncia dos preconceitos e a aplicação do método racional da verdade”, o que lhe permitiu defender que “a concepção da desigualdade entre os sexos advém, apenas, do interesse e do costume, não se fundamentando em nenhum tipo de razões consistentes”.

A análise que segue apoia-se na publicação recente (2011), em volume único, da trilogia feminista de Poulain de La Barre (2011), editada e anotada por M.-F. Pellegrin. São mantidas as iniciais maiúsculas em palavras como Mulheres, Preconceitos, Sexos etc.

Já no prefácio da primeira obra da trilogia (*De l'égalité des deux sexes* [ES] - *Da igualdade dos dois sexos*), publicada anonimamente em Paris em 1673, Poulain de la Barre sustenta que não há nada de mais delicado do que alguém ter que se explicar sobre o tema das mulheres; que, na pesquisa, “acontece sempre de nos darmos conta de que estamos repletos de Preconceitos, e que é necessário renunciar a estes de modo

absoluto para que possamos ter conhecimentos claros e distintos”; que, dentre todos os Preconceitos, o que mais se destaca é aquele que comumente se tem sobre a desigualdade dos Sexos; que as próprias Mulheres concordam em dizer que elas não têm parte nas Ciências nem nos Empregos, por se considerarem incapazes. Numa argumentação tipicamente cartesiana (“depois de haver examinado esta Opinião de acordo com a regra da verdade, que é não admitir nada como verdadeiro que não esteja apoiado sobre ideias claras e distintas”), o autor diz que, de um lado, esta opinião da inferioridade das mulheres lhe pareceu “falsa e fundada sobre um Preconceito”, enquanto, de outro, pôde verificar que “os dois Sexos são iguais”, o que significa que “as mulheres são tão Nobres, tão perfeitas e tão capazes como os homens”. O que, segundo ele, só pode ser estabelecido refutando-se dois tipos de Adversários, o Vulgo e a quase totalidade dos Sábios. Estão ali expressos o tema (a mulher) e o método de investigação (cartesiano). A expectativa do autor, não confirmada, era que seu discurso iria criar “grande número de descontentes”, que não deixariam de “berrar contra” (ES, p. 53-57).

Poulain de La Barre antecipa também, já no título e no prefácio, alguns termos importantes, tais como: *igualdade* (igualdade dos sexos) e *desigualdade*; *preconceitos* (sendo o maior de

todos aquele que se refere à desigualdade entre os sexos); *diferença* (entendendo-se que os dois sexos diferem entre si mais no que toca às funções civis, que dependem do Espírito, do que no que respeita às funções que pertencem ao corpo); sujeição e exclusão (assujeitadas e excluídas, nos campos das ciências e dos empregos); for fim, *luz* (*lumière*, já no sentido que o termo terá no iluminismo).

Segundo o autor, limitadas ao lar e encontrando sempre ali muito de que se ocupar, não há por que se admirar de que as mulheres não tivessem criado ciências, até porque a maior parte destas “não foi no início senão a obra e a ocupação dos ociosos e dos preguiçosos” (*ES*, p. 68). Para ele, a *dependência* da mulher era uma relação puramente corporal e civil e, como tal, não devia ser vista senão como “um efeito do azar, da violência ou do costume” (*ES*, p. 95). Negava pudesse haver alguma coisa nas mulheres que as tornasse menos aptas para as ciências do que os homens. Entendia que homens e mulheres diferem apenas quanto ao corpo e que o espírito não tem sexo: “[...] a diferença entre os sexos diz respeito apenas ao Corpo, não havendo propriamente senão aquela parte que serve à reprodução dos homens; e não fazendo o Espírito outra coisa que não seja prestar o seu consentimento e fazendo isto em todos da mesma manei-

ra, pode-se concluir que este não tem nada de sexo.” (*ES*, p. 99-100)

O autor entende que ambos os sexos carecem de luz (*lumière*) para encontrar a felicidade na prática da virtude. Rejeita, por isso, “a imaginação bizarra que tem o vulgo, de que o estudo tornaria as mulheres mais perigosas e mais soberbas” (*ES*, p. 112-113) e reforça a importância do acesso da mulher não só à alfabetização, mas também à universidade e às diferentes ocupações. Diz que, se as mulheres tivessem estudado nas universidades, junto com os homens ou em universidades criadas para elas em particular, “elas poderiam graduar-se e obter título de Doutor e de Mestre em Teologia e em Medicina, num e noutro Direito [civil e canônico]; e o gênio, que as dispõe tão vantajosamente para a aprendizagem, haveria de habilitá-las também para ensinar com sucesso” (*ES*, p. 117).

Quanto a ocuparem empregos, o autor começa enfatizando que o costume era a única coisa que afastava as mulheres das funções de Pastor ou Ministro na Igreja. Quanto ao mais, elas são tão capazes como os homens para o exercício da autoridade, podendo ser rainhas, ser generais do exército, desempenhar funções no judiciário, etc., bastando para isto que se dediquem ao estudo: “Pode-se, por isso, com segurança, exortar as damas a que se dediquem ao estudo, sem dar atenção aos argumentos daqueles que se propo-

nham afastá-las de tal objetivo.” (*ES*, p. 118-120)

Perguntando-se de onde vem a distinção dos sexos, o autor responde: “Deus, querendo fazer os homens dependentes uns dos outros, fez para tal fim dois corpos diferentes. Cada um perfeito à sua maneira, devendo estar ambos dispostos/organizados como estão no presente. E tudo o que depende de sua constituição particular deve ser considerado como fazendo parte de sua perfeição. Por isso, é sem razão que alguns se imaginam que as mulheres não são tão perfeitas como os homens e que eles veem nelas como um defeito aquilo que é um apanágio essencial de seu sexo, sem o que este seria inútil para o fim para o qual foi criado.” (*ES*, p. 126).

Tecendo crítica a médicos que viam desvantagem das mulheres na questão de temperamento, diz que estes, “não distinguindo com bastante exatidão o que vem do costume e da educação daquilo que a natureza dá,” levavam longe demais a diferença dos sexos (*ES*, p. 127-128). Para ele, a diferença observada entre homens e mulheres no que respeita a costumes vem da educação que se dá a uns e outras, não da natureza (*ES*, p. 132).

Em síntese, as questões levantadas e as posições assumidas pelo autor em relação à mulher surpreendem pela sua atualidade e pertinência neste início de século XXI, especialmente no

que toca à articulação entre igualdade e diferença nas relações de gênero. Cabe ainda lembrar a importância dada à instrução da mulher para a superação da desigualdade.

A segunda obra da trilogia é *De l'éducation des dames* (*ED*) (*Da educação das senhoras*), de 1674. Como observa Pellegrin, *ED* é um tratado da educação feminina, em que, ao reafirmar o princípio da igualdade dos sexos e da importância da educação e instrução da mulher, Poulain de La Barre se contrapõe aos autores que, na segunda metade do século XVII, se ocupavam da educação feminina em geral e da sua instrução em partilhar, mas faziam isto sempre no sentido de discernir o que era útil que as mulheres conhecessem daquilo que não era para elas (*ED*, p. 147). Tem-se aí também um método de educação/instrução – os diálogos (*entretiens*) entre duas mulheres e dois homens: Sophie, Timandre, Stasimaque e Eulalie. O autor inicia esclarecendo que o título – *Da educação das damas* – tinha a ver com o fato de uma Senhorita de espírito forte haver tomado a decisão de dedicar-se ao estudo, mas advertia que a publicação dos diálogos interessava não só às damas que tivessem a mesma disposição para o estudo, mas também aos homens, pela mesma razão que as obras escritas para os homens servem igualmente para a mulheres, não havendo senão um método para instruir aqueles e estas,

por serem da mesma espécie. Portanto, igualdade entre os sexos, educação igual para homens e mulheres e método igual de educação.

A propósito, note-se que, quase um século mais tarde, Rousseau (1995), em sua obra *Émile ou de l'éducation* (*Émílio ou da educação*), contrapondo-se a Poulain de La Barre, “seu referente polêmico” não revelado (León Hernandez, 2011, p. 256), dedicaria o Livro Quinto de sua obra à educação de *Sophie*, pregando-lhe, porém, uma educação conforme com a sua natureza de mulher, diferente, por isso, daquela destinada a *Émile*. Enquanto a *Sophie* de Poulain de La Barre seria relegada ao esquecimento, a *Sophie* de Rousseau circularia tranquila e prestigiada nas academias.

A terceira obra da trilogia é *De l'excellence des hommes* (EH) (*Da excelência dos homens*), em que o autor assume o papel que esperava fosse desempenhado por seus opositores, os quais, mesmo depois de tantas ameaças de escrever contra a igualdade dos sexos, não o tinham feito ainda, mesmo que fosse só para atender à expectativa criada (EH, p. 297). O autor diz que procedeu assim, não para provar que os homens são melhores que as mulheres, mas apenas para dar meio de comparar entre si esses dois sentimentos contrários e julgar qual deles é o mais verdadeiro, e fazer isto “examinando separadamente com a maior clareza

possível as razões sobre as quais eles se fundamentam” (EH, p. 297). Na sequência, sustenta que é mais fácil estabelecer a igualdade dos sexos a partir da Escritura sagrada do que da Filosofia, buscando sustentação para sua tese no testemunho de vários padres da Igreja e de grandes teólogos (EH, p. 297-319).

A Poulain de La Barre sobreveém o que Groult (2010, 45-55) chama de “feminismo em maré baixa”, no período do absolutismo na França, cuja expressão máxima teria sido Rousseau, o “brilhante líder do antifeminismo no século XVIII”.

Alceu Ravanello Ferraro

Referências e sugestões de leitura

AMORÓS, Celia. Feminismo e ilustración: (XIV Conferencias Aranguren, 2005). ISEGORÍA, N. 34, p.129-166, 2006. Disponível em: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/epele/feminismoeilustracion_amoros.pdf. Acesso em: 15 maio 2013.

CAZÉS MENACHE, Daniel. Obras feministas de François Poulain de la Barre (1647-1723). Tomo I - Estudio preliminar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

GROULT, Benoîte. Le féminisme au masculin. [Paris] : Grasset & Fasquelle, 2010.

HENRIQUES, Fernanda. Concepções Filosóficas e Representações do Feminismo. Comunicação apresentada no Congresso Internacional Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI. Braga, 17-19 de novembro de 2005. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filegenero/confilorepresentacoes.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2013.

LEÓN HERNÁNDEZ, Luz Stella. François Poulain de la Barre : feminismo y modernidad. Disponível em: http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp2010/comunicaciones_pdf/leonhernandez-luzstella_poullaindelabarre_73.pdf. Acesso em: 16 jun. 2013.

_____. La mirada fenomenológica de Poulain de la Barre. *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: *Fenomenología y política*, 2011. Disponível em: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/pdf/16_LEON.pdf Acesso em: 16 jun. 2013.

LA BARRE, Poulain de.[François]. De l'égalité des deux sexes. De l'éducation des dames. De l'excellence des hommes. Édition, présentation et notes para Marie-Frédérique Pellegrin. Paris: librairie Philosophique J. Vrin, 2011. (Textes cartésiens en langue française).

ROUSSEASU, Jean-Jacques. *Emília ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.



Lacan, Jacques

A teoria lacaniana, quando abordada sob a luz dos estudos de gênero, reflete discussões onde a polêmica geralmente tende a reiterar-se. Quando Lacan disse que “a mulher não existe” e “a mulher é não-toda” (LACAN, 1971), ateou fogo em um terreno de reflexão ainda “jovem” e marginal, porém com o grande potencial que hoje reconhecemos: o gênero. Postulações como estas são certamente fortes e emblemáticas o suficiente para não serem ignoradas, mesmo dentro dos próprios círculos psicanalíticos, lacanianos ou não. Mas, por outro lado, por isso mesmo é por vezes comum estigmatizar seus preceitos teóricos, reduzindo-os à polêmica que elas geraram. Portanto, seria incoerente e reducionista torná-las as representantes máximas ou a síntese do aporte teórico e clínico que reside no legado deixado pelo psi-

quiatra e psicanalista francês. De toda forma, aqui não há a “presunção” deste material servir como um referencial pedagógico suficientemente aprofundado à complexa teoria lacaniana. Porém, há pontos-chave e passagens que exploram intersecções, até então pouco prováveis, tais como aquelas entre gênero, psicanálise, discurso, ideologia e relações de poder, por exemplo.

Lacan teve seu primeiro contato com a teoria psicanalítica no início dos anos cinquenta, conhecendo-a já, pelo menos, na segunda geração dos/as pós-freudianos/as. A sua inserção no âmago intelectual psicanalítico se deu, já em seu princípio, a partir de um forte posicionamento crítico, pelo qual desde já se caracterizou. Ele incomodava-se com o direcionamento ao qual o meio intelectual vigente estava dando ao pensamento freudiano, alegando que muitas de suas ideias originais estariam “perdendo-se” pelo caminho, com tantas reinterpretações e adendos. Um fato histórico interessante é que Lacan divulgou suas reflexões quase que totalmente via oral, através de seminários e conferências, pois não tinha a pretensão de suas reflexões transformarem-se em doutrina. Seu legado foi publicado somente mais tarde, quando então seu genro, Jacques-Alain, encarregou-se de organizar a publicação de seu valioso material em uma série de livros (a famosa coleção “Os Seminários”) e artigos.

Dito isso, é importante retomar que Lacan foi precursor em ampliar a visão vigente acerca do conceito de sujeito (escrito aqui em sua forma masculina por refletir a denominação conceitual), até então um tanto limitado às questões da dicotomia biológica, ou às postulações um tanto “finalistas” da teoria psicosssexual freudiana. Neste posicionamento, surgiu também um espaço para explorar questões relacionadas ao discurso e à linguagem, em suas interfaces sociais e históricas - o que foi um grande progresso. Sendo assim, nas palavras do próprio autor, “estes a quem o sujeito fala são também estes aos quais ele se identifica” (LACAN, 1998, p. 285). Tais fatores, então, permitiram a inserção de reflexões sobre uma temática até então pouco explorada e conhecida: o gênero. Butler (1999), grande expoente nos estudos de gênero, fez referência a Lacan ao reconhecer um avanço significativo na relação binária dos gêneros, pois não se embasa somente em um referencial ontológico, onde gênero e sexo necessitam estar mutuamente correspondentes, mas sim em pressupostos que propunham o papel significativo da linguagem (e de seus fatores interacionais e dialéticos), bem como a primazia do mundo simbólico. Por outro lado, também critica com veemência a patologização que se dá via o estabelecimento de normas, quase sempre mutuamente excludentes.

As nuances psicossociais do discurso passaram, então, a ser discutidas a partir de um viés histórico, onde o sujeito inscrever-se-ia socialmente quando fala a partir do que dele se falou, mas também podendo subverter o discurso do qual emerge. Esta possibilidade abriu portas para uma intersecção (ainda um tanto “marginalizada”, é verdade) com as teorias de gênero, quando então o “lugar” político das mulheres passou a ser conquistado através da subversão do próprio entendimento do que seria ser mulher naquele contexto. Assim, as mulheres adquiriram, mesmo que ainda timidamente, a possibilidade de fazerem parte do cenário de um discurso através do qual, ao tomarem voz, poderiam levar à reflexão e à possibilidade de desconstrução de um discurso que ainda perseverava em defini-la, assim assumindo novos lugares na cultura e na sociedade. Dessa maneira, os pressupostos vigentes, que eram majoritariamente inexoráveis em unir gênero à anatomia, passaram a dispor-se, gradualmente, à possibilidade de expandir seus significados para referenciais de ordem mais interacional.

Neste ponto, surge então a necessidade de, sob a luz da teoria lacaniana, articular os conceitos linguagem, corpo, gozo e falo. Primeiramente, para Lacan, o corpo representa um campo de gozo (no sentido da satisfação e prazer “máximos”, permeando

quase o terreno do inatingível), onde se inscreve a subjetividade. O falo, então, representa aqui uma espécie de “completude”, estando ela diretamente relacionada à experiência de gozo. Neste sentido, este mesmo falo assume o papel de regulador majoritário deste gozo, isto diretamente relacionado ao que seja possível (e permitido) pela ordem fálica. Assim, na dinâmica deste processo, complexo por natureza, e que envolve acordos e conciliações na ordem do inconsciente, “reside a possibilidade da organização da imagem do sujeito e de sua identificação com o outro para a realização do discurso” (SOUZA e MACHADO, 2011, p. 121).

Por conseguinte, chega-se ao momento de apontar a uma questão polêmica: o homem, no entendimento de Lacan, seria a representação da plenitude, do falo - ou seja, de acordo com este pressuposto, somente no homem residiria a possibilidade de ser um ser-humano “completo”. À mulher, apenas restaria a parca vigência de um desejo de “vir-a-ser”, fadada à incompletude. O referencial para este caminho, cuja finalidade é a de “existir” plenamente nos campos biológico, psíquico e social, caracteriza, portanto, o homem fálico enquanto o protótipo do ideal e o objetivo final no campo da subjetividade - tanto para os homens quanto para as mulheres. A mulher, assim, somente poderia ter acesso ao órgão sexual que o falo simboliza - o

que a põe na condição de “castrada” - não podendo então sê-lo, possuí-lo, enquanto constituinte de si próprio, como seria permitido ao homem. Sendo assim, a própria visão lacaniana para a constituição do ser-humano, ao instituir o falo como instância máxima e idealizada, preconiza e reafirma a permanência de uma relação entre poder e submissão (CECCARELLI, 2010). Ou seja, para a mulher, o homem representa o falo. Sendo assim, o homem é o modelo, pois a mulher-modelo não existe. Somente o homem poderá ser completo, pleno, um “projeto realizável”; somente ele pode ser fálico. Isto reafirma a necessidade do pensamento dicotômico para a produção da subjetividade, levando, conseqüentemente, à manutenção do padrão heteronormativo. Foi por esta razão que Lacan disse, conforme consta no livro 18 de seus seminários, que “a mulher” não existe; existem somente “as mulheres”. A mulher, assim, seria uma pessoa “não-toda”, constituindo desta forma uma categoria inconsistente (LACAN, 2009). Não existiria, assim, uma “exceção feminina”, ou seja, uma mulher ideal que pudesse levar ao desejo todos os homens. Por outro lado, há “o homem”, ideal, completo e, portanto, invejável e desejável.

Neste sentido, a teoria lacaniana diverge mais radicalmente dos estudos de gênero, quando então aponta o “ser homem” ou o “ser mulher” como as

únicas possibilidades finais do processo dialético entre o real e o simbólico. É possível encontrar, contudo, interpretações deste referencial sob uma ótica diferente: a pessoa, enquanto ser em constante formação em razão desta supracitada dialética, poderia aí assumir quaisquer representações dentro do espectro de possibilidades do gênero. No entanto, a “finalidade” disto continua sendo a mesma: a dicotomia masculino-feminino, ou seja, pode-se ser qualquer coisa, desde que esta “coisa” insira-se naquilo que se enquadre entre as possibilidades de ser homem ou ser mulher. Este entendimento é o representante da identidade de gênero para Lacan, e, ao que dele se exclua, restaria o campo dos distúrbios - como o que acontece, por exemplo, com a transexualidade.

Por fim, os estudos de gênero e a psicanálise lacaniana possivelmente permanecerão a ser objetos de reflexões, discussões e polêmicas - o que é muito bom. Ao contrário do que talvez possa ser pensado, são fatores assim que mantêm o movimento e a relevância de questões que, para seguirem “vivas”, alimentam-se de sua própria desconstrução e reinvento. Isto, assim, tenderão a se manter enquanto também se alimentem do encanto que surge através da inquietação das perguntas - especialmente aquelas que não persigam necessariamente as respostas

“certas”, mas sim que possam renovar-se por via de novas reflexões e possibilidades.

Gustavo Espíndola Winck

Referências

BUTLER, Judith. *Gender trouble: Feminism and subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.

CECCARELLI, Paulo. Psicanálise, sexo e gênero: Algumas reflexões. In RIAL, Carmen; PEDRO Joana Maria; AREND, Sílvia Maria (Org). *Diversidades: Dimensões de Gênero e Sexualidade*. Santa Catarina: Mulheres, 2010.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 238-324.

_____. O Seminário 18: De um Discurso que Não Fosse Semblante (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SOUSA, João Marcos; MACHADO, Ida Lucia. A função transgressiva dos múltiplos sujeitos nos gêneros discursivos. *Bakhtiniana*, 6 (1), p. 111-128, ago/dez 2011.

Sugestões de leitura

BRENNAN, Teresa. Para além do falo: Uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Ventos, 1997.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

CALDAS, Heloisa. A fala e a escrita da mulher que não existe. *Opção Lacaniana Online*, (10), p. 1- 12, mar. 2013.

FLAX, Jane. *Psicoanálisis y feminismo: Pensamientos fragmentários*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

LACAN, Jacques. O Seminário 20: Mais, ainda (1972-1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.



LGBT

Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros. Sigla de uso internacional constituída pelo movimento de pessoas homossexuais, bissexuais e transexuais dos Estados Unidos e incorporada por diversos países. No Brasil, esta sequência foi adotada a partir de deliberação dos integrantes de ONGs afiliadas à ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros –, ocorrida em Brasília, durante a I Conferência Nacional de Políticas Públicas para GLBTs, em junho de 2008. A justificativa apresentada pelo seu então presidente, Toni Reis, era a de que, com a mudança na ordem das letras (até então MGLBT), se reconhecia a anterioridade do protagonismo das lésbicas (REIS, depoimento pessoal à autora, junho de 2008). Sendo a ABGLT a entidade nacional hegemônica, tornou-se a denominação oficial desse movimento social que começou se autodenominando Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), consagrado pela bibliografia como surgindo em 1978, a partir da circulação do jornal *Lampião da Esquina* e da divulgação em suas páginas, em 1979, da existência já de ano, do grupo Somos/SP, notícia que leva ao surgimento de diversos grupos em vários Estados. Em 1993, passa a se autorreferir Movimento de Gays e Lésbicas (MGL) e, em 1995, Movimento de Gays, Lésbicas e Tra-

vestis (MGLT). Após 1999, Movimento de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros (MGLBT), conforme datação proposta por Regina Facchini (FACCHINI, 2005, p. 20).

A militância, naquele momento inaugural de fins da década de 1970 e início da de 1980, organizava-se em coletivos de discussão horizontais, informais, destituídos de personalidade jurídica. Dedicava-se à chamada “afirmação”, com discussões sobre a vivência dos processos de desqualificação, mecanismos de resistência e superação, fortalecimento da autoimagem deteriorada e ruptura do isolamento, utilizando-se de algumas das técnicas praticadas pelas feministas. Esses coletivos terminam por se constituir em importantes espaços de integração e provimento de referenciais identitários positivos. A ausência de experiência prévia da maioria; a incorporação da ideia de anormalidade por vários; a falta de costume em perceber e expressar os próprios sentimentos; os conflitos quanto à relevância da questão então caracterizada como pessoal em contexto de resistência e combate do regime ditatorial agonizante; os patrulhamentos ideológicos, que insistiam na retórica da dualidade “luta maior” x “luta menor”, são algumas das dificuldades que esses ativistas tiveram de superar, no processo de se constituírem agentes coletivos (TREVISAN, 2000; MacRAE, 1990). A “atuação”

compreendia a construção da visibilidade – através da ocupação de espaços acadêmicos, da constituição de um campo de pesquisas, da organização e participação de manifestações públicas, da elaboração do próprio discurso e de uma agenda de reivindicações, do estabelecimento de alianças e parcerias (sindicatos, associações profissionais e científicas, nacionais e internacionais, movimentos sociais nacionais e congêneres no exterior). Tarefas nada fáceis, dada a incorporação da ideia de anormalidade, inculcada pelo discurso hegemônico judaico-cristão por séculos (MÍCCOLIS, 1983, p. 98; *Lampião da Esquina*, nº 12, maio de 1979, p. 2; MacRAE, 1990).

O estado atual das pesquisas, entretanto, não convalida a justificativa apresentada pelo ex-presidente da ABGLT, de que as lésbicas teriam tido o pioneirismo na reivindicação da orientação homossexual como um desejo legítimo. Entre nós, as mais remotas manifestações públicas que se tem notícia reivindicando o direito a uma vida livre de discriminação e preconceito, a partir da orientação homossexual, datam de 1963 e 1969, através das páginas da publicação artesanal *O Snob*, do Rio de Janeiro (*O Snob*, nº 1, 1969 *apud* COSTA, 2010, p. 48, *O Snob*, n. 2, 1969, *apud* COSTA, 2010, p. 73), constituída por *bonecas*, *bofes*, *enxutos e viados* – identidades nativas coevas para estilos de homens homossexuais. E,

de modo mais explícito e incisivo, em período o mais cruento da repressão militar, através das páginas do jornal *Tribuna da Bahia*, em seis de maio de 1972 (transcrição socializada e destacada por Luiz Mott, precursor das pesquisas sobre a história das homossexualidades no Brasil), vocalizada pela travesti Daniele, no quadro da notícia de organização de um *Congresso de Homossexuais*, programado para se realizar em Caruaru, PE.

Tais agentes inicialmente expressavam a plena incorporação da lógica dominante, oriunda dos saberes médico e psiquiátrico, como pertencentes ao “terceiro sexo” ou “invertidos” (COSTA, 2010, p. 57). Essa forma de representação das relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo os levava a se organizarem e se relacionarem a partir da noção “ativo” / “homem de verdade” / “bofe” *versus* “passivo” / “bicha” / “boneca” (FRY, 1982, p. 87-113; RODRIGUES, 2012). A partir dos contatos com as novas ideias então em circulação nos Estados Unidos, seja por meio da circulação de livros traduzidos (RODRIGUES, 2012, p. 76, 84 e 91-96), seja com as viagens de brasileiros aos EUA e a constituição de redes de relações internacionais, verifica-se o processo de transformação na auto percepção da homossexualidade e da identidade de gênero: esses agentes passam a incorporar o ideal de relacionamentos hori-

zontais, “entre iguais”, distanciando-se da anterior estruturação “dominante” versus “dominado”, “ativo” / masculino versus “passivo” / feminino. Esse processo ocorre a partir de 1963 e é intensificado a partir de 1965, com manifestações nas páginas do jornalzinho: “[...] haveremos despertado da terrível ilusão em que vivíamos, para uma realidade adulta interplanetária: não temos nada que ver com quem queira viver com o mesmo pensamento de há vinte anos” (*O Snob*, n.º 2, 1969, *apud* COSTA, 2010, p. 60; 55-74, 119).

Através das transcrições realizadas por Costa de trechos d’*O Snob* n.º 1, constantes da edição retrospectiva de 1969, é possível se entrever a expressão daquilo que pode ser considerado os rudimentos do processo de conscientização política, os primórdios do desejo de ativismo político, a exemplo do que se verificava nos EUA e na França (HOCQUENGHEM, 1980): “A fase é de politizar culturalmente. [...] o que nos leva a todos nessa projeção é um ideal comum de humanos a mostrar que nos insurgimos contra uma marginalização que procuram nos impor [...]” (*O Snob*, n.º 1, 1969 *apud* COSTA, 2010, p. 48). Recorde-se que o primeiro número foi originalmente editado em 1963; esta é uma edição retrospectiva.

A transcrição do número dois, realizada no mesmo número retrospectivo de 1969, dá seguimento ao processo que passa necessariamente

pela transformação da auto percepção sobre as práticas homossexuais, ao mesmo tempo em que começar a aflorar a necessidade de “conscientização” e “afirmação” entre si: “[...] não aceitarmos mais o homossexualismo como uma caricatura do feminino, porque estamos conscientes que isto não passa de uma falta de informações e a necessidade de uma melhor conscientização” (sic. *O Snob*, n. 2, 1969, *apud* COSTA, 2010, p. 73. Destaques).

Segundo Costa, essa nova mentalidade apresentada pelos responsáveis pela edição do jornal foi influenciada por dois livros: O romance *A vida na pele*, de Vera Mogilka, e *A revolta dos homossexuais*, de Norman Winski. Este último será influência expressamente reconhecida pela travesti Daniele, que, na Caruaru de 1972, apresenta um discurso que desponta como o expoente maior dessa fase que denomino de protoativismo (MOTT, 2007 *apud* RODRIGUES, 2012, p. 83-84): “[...] No campo do trabalho estamos marginalizados, somos apenas cabeleireiros, costureiros ou artistas. A nossa sexualidade é um estigma; se não a encobrimos somos reprimidos. [...] A formação de grupos é seriamente afetada pela necessidade do homossexual de se encobrir, pressionado por fatores culturais. Mas [os] grupos dos que tem coragem de assumir já está [sic] crescendo e estes grupos na Bahia já são um fato. E estes grupos já vem for-

çando a aceitação dos homossexuais ou em algumas áreas em que é forçoso agir. Educação sexual dado nas escolas é um problema sério. Isto por causa de pessoas preconceituosas e mal capacitadas que divulgam ideias erradas sobre o homossexualismo. “Esta é uma doença séria que precisa ser evitada a todo custo” – é assim que encaram o problema. Outra coisa no programa dos homossexuais que começam a se organizar é a assistência social dos homossexuais. Com médicos, psicólogos, etc. Esta assistência teria o papel também de amparar o jovem expulso de casa, procurar mercado de trabalho etc.” (*Tribuna da Bahia*, 5/5/72).

Como se vê sua fala vem não apenas afirmativa, mas dotada de uma agenda de reivindicações políticas e sociais que permanece atual, mais de quarenta anos depois.

Em que pese a riqueza do processo de transformação pessoal por eles vivenciado, os vínculos de pertença e os mecanismos de proteção recíproca que foram capazes de construir entre si, a partir de 1969 os jornaizinhos pararam de ser produzidos, por força da exacerbação repressiva verificada com a entrada em vigor do AI-5 (GUIMARÃES *apud* FIGARI, 2007, p. 409). Quanto ao Congresso de Homossexuais marcado para o dia nove de junho de 1972, na cidade de Caruaru, PE, não foi concedida autorização do Delegado de Costumes para

que se realizasse; o Padre Henrique Monteiro, da Igreja Ortodoxa Italiana, seu principal organizador, foi preso em Vitória de Santo Antão, durante uma coleta pública de recursos para a sua viabilização (ESTADO DE MINAS, 06/04/1972, p. 14; 18/04/1972, p. 20; 21/04/72, p. 16; DIÁRIO DE MINAS, 18/04/1972, p. 9; DIÁRIO DA TARDE, 06/04/1972, p. 11 e 18/04/72, p. 9). É que, embora a prática homossexual no Brasil tenha deixado de ser criminalizada em 1830, seguiu sendo punida, mediante estratégias, como a “moral e os bons costumes” (RODRIGUES, 2012, p. 90, 102, 104, 150). Mas, paradoxalmente, há que se destacar o fato – inédito – de a imprensa baiana ter registrado a fala da travesti Daniele, vez que na época não era costumeiro contemplar o ponto de vista dos desqualificados, limitando-se a construir e disseminar um dado discurso sobre eles, portador de uma representação simbólica invariavelmente negativa – exceção para os costureiros e cabeleireiros famosos por venderem os seus serviços às camadas dotadas de elevados volumes de capitais globais.

Rita de Cássia Colaço Rodrigues

Referências e sugestões de leituras

BOURDIEU, Pierre. Violência simbólica e lutas políticas. Libido e illusio, uma coerção pelo corpo, poder simbólico, dupla naturalização e seus efeitos. In: *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, 199-218.

CÂMARA, Cristina. Cidadania e orientação sexual: a trajetória do grupo Triângulo Rosa. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.

COLAÇO, Rita. Uma conversa informal sobre homossexualismo. Rio de Janeiro: do autor, 1984.

COSTA, Rogério da Silva Martins da. Sociabilidade homoerótica masculina no Rio de Janeiro na década de 1960: relatos do jornal O Snob [Dissertação]. FGV-CPDOC, Mestrado Profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais, 2010.

DANIEL, Herbert. Jacarés & lobisomens: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983, p. 96-112.

DIÁRIO DA TARDE, Jornal. 06/04/1972, p. 11 e 18/04/72, p. 9

DIÁRIO DE MINAS, Jornal. 18/04/1972, p. 9.

ESTADO DE MINAS, Jornal. 06/04/1972, p. 14; 18/04/1972, p. 20; 21/04/72, p. 16

FACCINI, Regina. Sopa de Letrinhas?: Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FIGARI, Carlos. @s outr@s cariocas. Interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro. Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte Rio de Janeiro: UFMG IUPERJ, 2007.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: Para Inglês Ver. Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 87-113.

GREEN, James N. Além do Carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do Século XX. São Paulo: Unesp, 2000.

GUIMARÃES, Carmem Dora. O homossexual visto por entendidos. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

LAMPIÃO DA ESQUINA, Jornal. Nº 12, maio de 1979, p. 2.

MACRAE, Edward. A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura. Campinas: Unicamp, 1990.

MÍCCOLIS, Leila. Prazer gênero de primeira necessidade: o movimento homossexual brasileiro organizado: esse quase desconhecido. In: _____; MORANDO, Luiz. Paraíso das Maravilhas: Uma história do Crime do Parque. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

REIS, Toni. Presidente da ABGLT. Depoimento pessoal à autora, junho de 2008, em Brasília, durante a Assembléia da associação, realizada no âmbito da I Conferência Nacional de Políticas Públicas para pessoas LGBTs.

RODRIGUES, Rita de C. C. De Daniele a Chrysóstomo: Quando travestis, bonecas e homossexuais entram em cena. Niterói: UFF-PPGH/ICHF [Tese], 2012.

SILVA, Cláudio Roberto da. Reinventando o sonho: história oral de vida política e homossexualidade no Brasil contemporâneo. [Dissertação] Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, Alessandro Soares da Silva. Luta, resistência e cidadania: uma análise psicopolítica dos movimentos e paradas do orgulho LGBT. Curitiba: Juruá, 2008.

TREVISAN, João Silvério. Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 3. ed. revista e ampliada. São Paulo: Record, 2000.

TRIBUNA DA BAHIA, Jornal. 06/05/1972.

WINSKI, Norman. A revolta dos homossexuais. Guanabara: Record, 1969.



Lilith/Eva

É importante observar que os textos coletados no assim chamado Antigo Testamento (AT) têm sua origem e transmissão em círculos sacerdotais, que em sua maioria estão ligados ao âmbito da religião oficial. A compilação e a redação do material bíblico estavam restritas a grupos masculinos e sacerdotais. Embora há pesquisadores que procuram ler alguns textos ou gêneros literários como vozes autênticas de mulheres, torna-se difícil atribuir a autoria dos textos às mulheres. Esta localização contextual influencia e

determina a forma e o conteúdo dos textos bíblicos. Estes são demarcados numa cultura patriarcal, androcêntrica, obedecendo a formas determinadas de ser masculino e feminino, homem e mulher, possíveis nesta organização social e cultural. Este pressuposto metodológico é fundamental ao analisar os textos bíblicos. E com um cuidado maior ainda para com os textos ou personagens que são fortemente marcados por uma história de transmissão e interpretação carregadas de estereótipos de gênero, como acontece com as narrativas bíblicas da criação do ser humano.

Nesse contexto é que se encontram nossas duas mulheres “más”. Lilith deriva de uma palavra que no hebraico significa “noite”. Em Isaías 34.14, o único lugar onde se tem referência a Lilith no AT, a insere no ambiente do deserto junto das criaturas da noite; embora nem todas as traduções sejam claras na referência a Lilith: “bruxa do deserto” é a tradução usada pela Nova tradução da linguagem de hoje, por exemplo. Na mitologia Suméria há referência a um demônio feminino, *Lilitu*, associado com o vento, que habita no deserto e representa perigo para as mulheres grávidas e bebês. As narrativas sobre Lilith na mística judaica são posteriores. É no século III que Rabbi Yehuda Bar Rabbi diz: “Deus havia criado uma primeira mulher, mas o homem, vendo-a cheia de

sangue e secreções não a quis assim o Santo a retomou e criou uma segunda mulher”. (Gênesis Rabba 18.4 e 17.7) (BUSCEMI, 2005, p.14). Há ainda um *midrash* (uma forma de exposição e interpretação dos textos bíblicos judaicos), datado do século X, chamado Alfabeto de Ben Sira, que conta outros motivos da entrada de Lilith na cena da criação. Deus cria uma mulher para o homem, pois viu que não era bom que ele estivesse sozinho. No entanto, a mulher não era submissa ao homem, e argumentava com o homem, serem feitos iguais, da mesma terra; ela não concordava em ficar “por baixo” do homem, podendo aqui ser interpretado a posição em referência a relações cotidianas ou a posições da relação sexual. (BUSCEMI, 2005, p.14).

Eva vem do hebraico (*hannvah*) e significa “mãe de tudo que é vivo” (SCHROER, 2008, p.136). Em relação à Eva há que se tomar em conta um longo processo de composição e transmissão do texto, baseado em estereótipos de feminino submisso na cultura ocidental, que dividem mulheres em boas e más, em santas e putas ou bruxas.

Há dois relatos da criação do ser humano e de tudo o que existe na Bíblia. Estes dois relatos são frutos de dois contextos diferentes, e portanto, são formatados e devem ser lidos dentro de seu contexto literário, social e cultural. No primeiro texto da criação

do ser humano, o primeiro capítulo da Bíblia, Gênesis 1, os versículos 26 e 27 narram a criação do homem e da mulher à imagem de Deus. Os termos usados no hebraico aqui são: *adam*, para homem, significando ser terreno, criado da terra; e *ish*, que significa simplesmente “mulher”.

O segundo relato da criação se encontra no Gênesis 2. O versículo 15 narra a criação do homem, com uma descrição de sua tarefa, a de cuidar e cultivar o jardim; é somente no versículo 18, que ao ver a solidão do homem, Deus cria-lhe uma auxiliadora, tirando-a da costela do homem. Severino Croatto (2000, p.3) analisa que em Gn 2 temos um outro “mito breve” construído sobre a mulher pelo relato de Javé Elohim. Segundo esse autor a mulher é feita do homem/Adão de um dos seus lados (melhor do que a costela!). Portanto o mito breve é que ela foi feita da costela, quando se poderia analisar melhor o texto e ver que é de um dos lados do homem.

A introdução do nome Eva somente aparece no capítulo 3, versículo 20, após a narrativa da transgressão no jardim. A partir dali, é que o adam, o ser terreno, criado do chão da terra, vai nomear a sua companheira de Eva, a mãe de todos os seres vivos. E é esta conexão com a narrativa da transgressão que Eva carrega em toda a história da transmissão e interpretação dos textos bíblicos.

Há um deslocamento do significado de mãe de todos os seres vivos para a sedutora, que induz ao erro e à transgressão, a partir de sua associação com o relato de Gn 3. A isso se deve somar outros textos bíblicos no Novo/Segundo Testamento, como em 1 Timóteo 2.8-15 onde se atribui à Eva a culpa do pecado. O que se percebe é que a noção de transgressão, de comer do fruto proibido, vai sendo associado a pecado, e com o tempo, a partir de interpretações dos pais da Igreja, como Augustinho, por exemplo, este pecado passa a ter conotações explicitamente sexuais, sendo Eva a culpada do pecado da sedução e do prazer sexual. (PAGELS, 1994, p. 287).

Há uma antropologia misógina na história da tradição judaico-cristã. Ela funciona no dualismo mulher boa e mulher má, mulher-mãe e submissa, como ideal e mulher independente, só, como transgressão ao modelo ideal criado por Deus. E é neste dualismo que a narrativa de Eva e Lilith se encontra. Ao obscurecer Lilith de qualquer relato bíblico, o modelo dual segue na própria Eva, e nas suas filhas, nas outras mulheres no decorrer da tradição bíblica ou cristã posterior. Eva é boa, ideal enquanto obediente; mas, é má e transgressora tanto quanto Lilith ao sair dos limites impostos do mundo patriarcal na narrativa do cap. 3 em que aparece como protagonista pelo desejo do conhecimento do bem e do mal.

A partir desta lógica, e com ajuda de outros textos bíblicos transforma-se o poder de ser mãe de todos os viventes em experiência dolorosa, em maldição, no parto. A mulher passa a ser reconhecida como ser humano em sua capacidade de reproduzir vida, mas que é destituído de valor na cultura patriarcal. Essa tradição de conduzir o olhar somente para a maternidade (mulher = mãe boa) é reforçado com a figura de Maria no Novo Testamento, ao interpretá-la somente como mãe e não em seu papel profético de gestora de um novo projeto de vida, ao assumir a maternidade de Jesus.

A partir de exercícios hermenêuticos críticos e feministas que situam os textos em seus contextos sociais e culturais, que desconstruem interpretações androcêntricas e misóginas dos textos bíblicos, pode-se questionar as assim chamadas mensagens bíblicas em relação ao ser feminino, ser mulher, bem como do ser homem e masculino, em relações de gênero mais justas. Romper com os modelos estereotipados de ser mulher, significa não cair na armadilha de ter que escolher entre uma ou outra, entre a boa ou a má, mas entender o ser humano nesta tensão dialética e criativa que aprende ao errar, ao transgredir os limites. A consequência de comer do fruto proibido não é pecado, mas conhecimento como consequência. A liberdade de escolher traz a responsabilidade de

assumir as consequências das decisões tomadas. E esta a lição que Eva pode nos ensinar no relato da transgressão no jardim. Questionar não é ruim, mas, a buscar do saber traz consequências, e responsabilidades a serem assumidas com a aquisição deste conhecimento.

Esta forma de interpretar não é algo inédito, nem tampouco inapropriado, se a tradição profética de buscar o caminho da verdade é assumida como testemunho bíblico. O coração do entendido adquire o conhecimento, e o ouvido dos sábios busca a sabedoria (Provérbios 18. 15). E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertar (João 8.32).

Na Bíblia das Mulheres, compilada pela sufragista norte americana Elizabeth Cady Stanton, em 1895, encontra-se uma pérola de possibilidade de interpretação do texto de Gn 3 que culpabiliza Eva como a agente de transgressão. Segundo Cady Stanton, “O Tentador conhecia a natureza humana e viu o alto caráter da pessoa que encontrou. Ele não a tentou com joias brilhantes, vestidos caros, luxúria ou prazer mundano. Mas com a promessa de conhecimento, da sabedoria dos deuses. (1974, p. 24)”. Para a autora imbuída, naquele século, em provocar um outro olhar para a bíblia as perguntas que a serpente introduziu no diálogo com a mulher despertaram em Eva a sede pelo conhecimento muito

mais interessante do que buscar flores no jardim ou conversar com Adão.

Num caminho parecido Severino Croatto (2000, p. 3) estabelece uma interessante contribuição na exegese de Genesis 3 ao recolocar algumas constatações sobre o texto: Segundo Croatto o texto trata de proibição, perigo de morte, castigo e dores. Mas há coisas positivas, segundo o autor: o que a serpente promete, mas que será castigada justamente porque promete (vv.14-15); e o gesto da mulher “dar” a fruta ao seu esposo (v.6b), mas que se torna negativo pelas desculpas que o marido dá (v.12b). A árvore do conhecimento é positiva porque outorga sabedoria. Mas para o autor o que de fato é bom, ou seja, “Lo único positivo en el capítulo 3 es la información – secundaria, empero, en el relato global– del nombre de la mujer (v.20) y del ofrecimiento de vestidos para protección por parte de Yavé (v.21)”. (2000, p. 3). No seu estudo, Croatto evidencia o que também Cady Stanton destaca, ou seja, a mulher pode ser protagonista dessa história no sentido mais elevado de compreender sua importância. “Una lectura tradicional se ha regodeado en deducir que la serpiente, astuta como es, se acerca a la mujer por ser débil, más tentable y doblegable que el varón. Se puede leer el texto desde otra perspectiva, más atenta al andar de la narración. Es permitido especular, al menos. Tal vez el texto quiera asociar

a ambas figuras, como dos aspectos complementarios del misterio de la vida, el principio femenino (la mujer) y el masculino (la serpiente). La mujer es dadora de vida, la serpiente vive en la tierra fecunda. Tal vez, también, la tradición ha sabido elegir oportunamente a la mujer como interlocutora válida, porque el tema en torno al cual gira la decisión, es el “comer”. En la casa, quien discierne lo que es bueno para comer, es la mujer. Por eso, en este mito, lejos de ser menoscabada, la mujer actúa con un papel protagónico. Al terminar el v.5 (que cierra el diálogo) el lector sabe sólo indirectamente (por los plurales de verbos en el diálogo de los vv.1b-5) que el varón está presente, pero no sabe si escucha, si interviene. Más bien es ignorado. Si la serpiente simboliza la alta sabiduría, el texto enaltece a la mujer al darle tal protagonismo.” (CROATTO, 2000, p.4)

Essas são tentativas de descentralizar hermenêuticas tradicionais que inculcam simplesmente a culpa e a subserviência das mulheres nas narrativas bíblicas. Lilith e Eva foram narrativas míticas que podem ser resgatadas no eixo do protagonismo e da rebeldia. Mulheres que demonstraram inteligência e amor ao conhecimento. E que ao optarem pela curiosidade epistemológica responsabilizam-se por produzir outros caminhos. Seria o que podemos dizer hoje sobre a autoria e a autonomia ainda em construção por parte do

cotidiano das mulheres convidadas e desafiadas a fazerem parte em todos os lugares da vida.

*Edla Eggert
Elaine Neuenfeldt*

Referências e sugestões de leitura

CADY STANTON, Elizabeth (ed.). *The woman's Bible*. Seattle: Coalition Task Force on women and religion, 1974.

CROATTO, J. Severino. ¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica. *RIBLA* n. 37, Quito, 2000, p.22-37. Acessado em: <http://severinocroatto.com.ar/wp-content/uploads/2010/08/quien-peco-primerio.pdf> - 10/12/2013.

BUSCEMI, Maria Soave. *Lilith, a deusa do escuro*. Mandragora. O imaginário feminino da Divindade. Ano XI, n. 11, 2005. São Paulo : Universidade Metodista de São Paulo, p. 09-15.

BRENNER, Athalya A. *A mulher israelita. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo : Paulinas, 2001.

SCHROER, Silvia. Seções temáticas: Quem é Eva. SCHOTTROFF, Luise, SCHROER, Silvia, WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista. Resultado de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Paulo/ São Leopoldo: ASTE, CEBI, Sinodal. 2008. P. 135-137.



Literatura Feminina

Optamos por pensar a Literatura Feminina a partir de exemplos vivenciados ao longo da História da Literatura, dando maior destaque à experiência brasileira. Via de regra, pensa-se a literatura de autoria feminina associada ao conceito de feminismo, este pode ser entendido menos como

um movimento articulado entre mulheres em torno de uma única bandeira, como a questão do direito ao voto, por exemplo, mas como um movimento mais amplo pela busca seja da paridade dos direitos das mulheres aos dos homens seja pela a ampliação e, em alguns casos, até mesmo a conquista de direitos políticos e sociais. Em *Um teto todo seu*, de Virginia Woolf, encontramos a primeira ilustração dos caminhos que as mulheres tiveram que vencer para que se constituísse um espaço à Literatura Feminina dentro de um cânone marcadamente masculino. Nesta obra ensaística, Virginia Woolf, a escritora inglesa, cria uma irmã para Shakespeare. Em sua ficção, constata que qualquer mulher que ousasse escrever, no século XVI, estaria condenada à loucura e ao isolamento social. Assim é a história da irmã de Shakespeare. Ela tem tanto talento quanto o irmão, mas foi condenada por tentar exercer a arte da escrita. Abandona pela família, a irmã de Shakespeare morreu nas ruas de Londres. Ao final, Woolf enfatiza que é possível ressuscitar essa poetisa, desde que as mulheres acreditem que podem escrever, que podem representar a si mesmas a partir de sua escrita. Quando as mulheres confiarem em si e se lançarem à escrita, a irmã de Shakespeare “Achará possível viver e escrever sua poesia, isso não podemos esperar, pois seria impossível. Mas afir-

mo que ela viria se trabalhássemos por ela, e que trabalhar assim, mesmo na pobreza e na obscuridade, vale a pena” (WOLF, 1997, p. 133).

De fato, até o final do século XIX, as mulheres escritoras eram quase que inexistentes na cultura ocidental. As irmãs Brontë, Jane Austen e George Eliot foram algumas poucas exceções. A maioria das mulheres não se lançou no ofício da escrita pelo simples motivo de a ela não ser reservado o direito à escolaridade. Outras, entretanto, de famílias abastadas, não eram encorajadas a ler por uma questão de recusa da sociedade em acreditar que a mulher tivesse algo a dizer. Fora da vida pública, às mulheres alfabetizadas restavam os diários íntimos, as listas de compras, os cadernos de receitas, ou seja, coisas desimportantes aos olhos daqueles que dominavam a esfera pública: os homens.

No Brasil, o nome que se destaca é o de Nísia Floresta Brasileira Augusta (Nísia Floresta), cujo livro *Direito das mulheres e injustiça do homens*, de 1832, fora o primeiro em terras tupiniquins a tratar dos direitos das mulheres à instrução e ao trabalho além de exigir que elas fossem consideradas e respeitadas como seres inteligentes. Fortemente influenciada pelos artigos da “*Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*”, de Olympe Gouges, publicados na França em 1791 e, inspirando-se em pensado-

res como Mary Wollstonecraft, Poulain de La Barre e Sophie, a obra de Nísia Floresta desloca para a herança cultural portuguesa as causas do preconceito com relação à mulher e a ideia da superioridade masculina.

Outro exemplo é o texto “*Cartas de Helena a Eulália*”, pseudônimo feminino Helena, pode exemplificar quais as barreiras as mulheres brasileiras precisaram vencer para terem o direito à escrita literária. Publicado no tomo 1, de janeiro de 1863, do *Jornal das Famílias*, o texto narra a história de Helena, supostamente uma brasileira residente em Paris que recebe um convite para colaborar no *Jornal das Famílias*. Antes de responder, Helena pergunta a opinião de seu pai, que permite a sua participação no periódico com a condição de que a filha adote um pseudônimo. Helena primeiramente pensa em um romance e lembra que “depois dos Miseráveis...”. A reticência permite, dentre outras possibilidades interpretativas, pensar que, para ela, *Os Miseráveis* é um paradigma, um romance impossível de ser superado. Devemos considerar que a seleção é feita por uma leitora de classe abastada, como comprova a descrição que a personagem faz de si e dos objetos que a cercam. Trata-se da filha de um político residente em Paris, uma moça cujas ocupações giram em torno de se esticar preguiçosamente numa poltrona, diante de uma chami-

né, para se aquecer do frio parisiense. Sem as qualidades necessárias para escrever um romance como *Os Miseráveis*, lançado um ano antes de Helena iniciar suas cartas, ela pensa numa segunda opção: a de escrever uma poesia. Todavia, Helena também não se julga uma poeta, apesar de, às vezes, também fazer versos: “Mas, fazer versos não é ser poeta; por consequência eu não entro na classificação”.

O que a citação indica é que, para a protagonista, o trabalho do poeta requer muito mais do que esporadicamente “fazer versos”, atitude assumida por um leigo. Ser poeta seria algo mais constante, viver para aperfeiçoar a produção poética e para obter uma renda, ou seja, o poeta é visto como alguém que exerce uma profissão. A opção é a de escrever à prima contando sobre a saudade que sente do Brasil e da visão que os estrangeiros têm sobre ele. Helena acredita que deve desculpas ao público, mas prefere deixar isso com os redatores: “Não peço desculpas ao público, porque esse é lá com os redatores do jornal a quem tem que pedir contas”. Embora ela seja a autora, são os redatores que devem assumir as falhas de sua escrita, pois, apesar de se confessar incapaz de tal atividade, Helena é vencida pela insistência dos intelectuais; além disso, são eles que decidem se a produção de um determinado autor merece ou não ocupar as páginas do periódico.

Outro exemplo de que a Literatura feminina no Brasil precisou, como em toda cultura ocidental, vencer a muitos tabus relacionados às qualidades e ao direito de a mulher registrar suas ideias e sua criatividade foi Julia Lopes de Almeida. O pai de Julia Lopes, Valentim Lopes, também escritor, recebe com orgulho a notícia de que a filha tinha talentos literários e a insere nos grupos em que ele participava. O incentivo do pai será decisivo na vida literária da escritora. No entanto, após participar ativamente da fundação da Academia Brasileira de Letras, cabe a ela apenas o título de patrona da cadeira de número 26 da Academia Carioca de Letras. Por ser mulher, Julia Lopes de Almeida não pode assumir como membro da academia, cedeu o lugar a seu marido, Filinto de Almeida. Ao longo de sua vida, a escritora, fora da literatura, defenderá os direitos da mulher no *II Congresso Internacional Feminista*, ocorrido em 1922. Apenas em 1977, uma mulher teve o direito de ser membro da Academia Brasileira de Letras, a façanha foi de Rachel de Queiroz.

De forma mais significativas, os anos 60 e 70, do século XX, possibilitaram muitas mudanças às mulheres, que passaram a ocupar postos antes exclusivos aos homens: advogadas, executivas, engenheiras. A mulher, nesse período, passa a ocupar de forma política tem atuação ativa e política nos

espaços públicos. Nele, intensifica-se a luta pelos seus direitos e é nesse processo que se instaura um debate mais sistemático sobre a literatura feminina ou literatura de autoria feminina, voltada ao estudo de escritoras do sexo feminino.

Ao pensar em Literatura Feminina, indica-se a necessidade de a mulher fomentar espaços dentro de uma literatura mais ampla. O cânone literário brasileiro, por exemplo, ainda é marcadamente masculino. Prova disso são os livros didáticos do Ensino Médio, que, em raras exceções, destaca uma autora mulher. Pensar a Literatura feminina de maneira política significa garantir que a mulher saia de sua condição de representada para assumir o lugar daquele que se auto representa. De acordo com Luiza Lobo, a literatura de autoria feminina ainda precisa superar alguns dilemas, tais como: 1) o propósito do escritor, do crítico e do historiador da literatura é ler ou criar o escrito com uma compreensão que não violenta o texto, mas o ouça como depoimento pessoal e histórico, de modo que muitos conceitos oriundos de diversas fontes teóricas, seja dos campos citados acima, seja da psicanálise ou da neurologia, da história, etc. acabam por violentar a própria essência sensível da obra literária; 2) muitas das definições que encontramos partem de ensaístas e teóricas que vivem, trabalham e es-

crevem em universidades do Primeiro Mundo, e são, portanto, definições que derivam de observações ligadas àquele universo conceitual e experiência, refletindo as relações interpessoais que ocorrem ali.[...] Isto mesmo se considerarmos, na América Latina, a burguesia, média ou alta, como praticamente a única classe social que tem uma produção intelectual ligada à escrita, leitura e discussão de textos literários; 3) o fascínio que em geral sentimos pelas definições antropológicas ou filosóficas externas ao campo da literatura pode nos levar a fugir de nosso objetivo principal, que é o estudo do texto literário em si, embora a partir dele se vislumbrem possibilidades de intertextualidades[...]; 4) outra característica dos estudos de literatura de autoria feminina, mas que se apresenta antes como armadilha num campo minado, é o descritivismo biográfico. A vida das autoras, minuciosamente descrita, acaba se confundindo com sua obra[...]

Para iniciar na compreensão sobre a Literatura Feminina, é preciso de referências que possibilitem pensar o conceito a partir de reflexões políticas, econômicas e sociais. Assim, indicamos as obras de Virgínia Woolf (1928), Márcia Hoppe Navarro (1995), Judith Butler (2003). As três obras não esgotam a temática, mas possibilitam compreender a Literatura Feminina pela perspectiva da identidade, pelo olhar

da historiografia literária e de uma visão político-econômica.

Alexandra Pinheiro dos Santos
Neurivaldo Campos Pedroso Junior

Referências e sugestões de leitura

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

NAVARRO, Márcia Hoppe (org.). Rompendo o silêncio: Gênero e literatura na América Latina. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995. (Coleção Ensaios CPG - Letras; 3).

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. "O estranho horizonte da crítica feminista no Brasil". In: SUSSEKIND, Flora; DIAS, Tânia; AZEVEDO, Carlito (Org.). Vozes femininas: gênero, mediações e práticas de escrita. Rio de Janeiro: 7 Letras/ Fundação Casa Rui Barbosa, 2003. p. 15-25.

WOOLF, V. Um teto todo seu. Tradução por Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Nova Fronteira/Círculo do Livro, 1928.



Loucura

A palavra loucura remete, contemporaneamente, a uma dimensão essencial da cultura ocidental, ou seja, "a estranheza, a ameaça, a alteridade radical, tudo aquilo que uma civilização enxerga como o seu limite, o seu contrário, o seu outro, o seu além." (PELBART, 1990, p.33) Tal dimensão apresentou, entretanto, em espacialidades e temporalidades diferentes, con-

tornos diferenciados, que resultaram em discursos também diversos e disto já nos alertou brilhantemente Michel Foucault, em seu memorável trabalho *A história da loucura na Idade Clássica*. Acompanha a variabilidade social daquilo que é nomeado pelo termo loucura, sua apropriação e uso no campo acadêmico para discutir relações diversas, como a que é objeto de reflexão neste verbete: a relação gênero e loucura.

Tal problematização surge ligada aos estudos sobre a relação mais específica entre mulheres e loucura, estudos com uma longa história nas sociedades ocidentais. Na impossibilidade de recuperar a totalidade das reflexões privilegia-se a apresentação das perspectivas que foram desenvolvidas por autoras anglo-saxônicas, a partir do final dos anos 70 e o início dos anos 80 do século XX. Foi neste momento histórico, que acadêmicas feministas, de diferentes campos disciplinares e abordagens teóricas, introduziram a categoria gênero para refletir sobre a relação entre mulheres e loucura. As perspectivas postuladas a partir de então tiveram um impacto relevante sobre a maneira como se aborda atualmente esta relação e, portanto, devemos às contribuições destas feministas que o gênero (como categoria analítica e como variável empírica) seja levado em conta em pesquisas, tratamentos

e políticas contemporâneas de saúde mental.

O uso da palavra loucura por muitas destas acadêmicas foi e segue sendo intencional. Primeiro, porque loucura fornece um conceito guarda-chuva que permite uma abordagem histórica das chamadas doenças mentais, pois refere-se a um complexo de diferentes fenômenos humanos, que englobam a situação de doença mental, mas que não estão a ela reduzidos. Em segundo lugar, porque é capaz de evocar o sofrimento e o caos que acompanham as situações de disrupção. Em terceiro lugar, ao contrário do conceito de doença mental, que imediatamente envia ao terreno da medicina e suas concepções patologizantes, a palavra loucura resgata os múltiplos significados dessa condição, permitindo sua abordagem desde diferentes olhares, que incluem diferentes perspectivas como, por exemplo, as da medicina, a das humanidades ou a das artes. Ou seja, o termo loucura expressa uma diversidade de possibilidades, que vão além dos reducionismos inerentes a algumas das concepções construídas no cerne da cultura ocidental fortemente marcada pela hegemonia das representações fisicalistas da Biomedicina. (DUARTE, 1998)

O ponto de partida das autoras feministas são as mulheres. Estas são o centro da investigação, a partir do reconhecimento de que sua situação

é caracterizada por uma assimetria de poder frente aos homens, que se traduz - na maioria das vezes - em subordinação e desempoderamento. A partir deste pressuposto problematizam noções profundamente arraigadas que as constroem como mais irracionais, e, portanto, mais propensas do que os homens à loucura. Estas ideias estão arraigadas nos diferentes modelos médicos e culturais, não sendo o modelo psiquiátrico a exceção à regra. Pelo contrário, desde o século XIX a prática médica emergente concentrou-se em mostrar a prevalência feminina em todos os aspectos relacionados com a doença mental.

Neste contexto, uma das preocupações dos primeiros trabalhos realizados a partir de uma perspectiva de gênero foi discutir o controle das mulheres por parte do discurso e da prática psiquiátrica e a super-representação das mulheres em todos os âmbitos relacionados com a doença mental. As autoras se perguntavam então, se efetivamente as mulheres eram mais propensas à loucura e, em caso afirmativo, porque razão. A investigação destes problemas ocorreu a partir de duas abordagens teóricas que podem ser denominadas como: *construção social da loucura* e *produção social da loucura*.

A *construção social da loucura*: A perspectiva da *construção social da loucura* se caracteriza por problematizar e abordar criticamente a construção e

o conteúdo das categorias de loucura feminina, as metodologias existentes para medi-la e a maneira como as mulheres têm sido tratadas pelo sistema de saúde mental.

A primeira a abordar o tema por este enfoque foi Phyllis Chesler, que em seu livro *Woman and Madness*, de 1972, perguntou: por que as mulheres são rotuladas como loucas (correta ou incorretamente) e quem as etiqueta assim? Para dar resposta a estas questões a autora articulou conceitos de três teorias diferentes: o feminismo, a antipsiquiatria (com sua noção de etiquetamento) e o funcionalismo estrutural de Parsons (com seu conceito de papéis). Com base neste arcabouço teórico propôs-se a analisar a relação entre papéis femininos estabelecidos pela sociedade e a prática de etiquetar as mulheres de loucas.

Chesler argumentou que na cultura patriarcal são definidos papéis sexuais para mulheres e homens. Ambos quando não se comportam de acordo com tais papéis são, muitas vezes, etiquetados pela psiquiatria como doentes mentais. Tal prática, segundo a autora, é exercida com maior rigor no caso das mulheres, que enfrentam uma dupla desvantagem: por um lado, da mesma forma que os homens, são rotuladas como loucas quando desviam dos papéis prescritos, no caso delas a realização de tarefas domésticas, o cuidado com crianças e maridos, o exercí-

cio de uma sexualidade ativa; por outro lado, ao contrário dos homens, também são consideradas loucas quando excedem na assunção de seus papéis e tornam-se mulheres muito femininas. Neste sentido, o argumento central de Chesler é que a psiquiatria aplica diferentes parâmetros na hora de valorar o comportamento masculino e feminino, sendo a faixa de normalidade para as mulheres muito mais estreita do que para os homens.

Chesler compartilha com outras autoras (ALLEN, 1986; BUSFIELD, 1996, 2001; PENFOLD e WALKER, 1984) a ideia de que a psiquiatria tem contribuído para a adaptação e controle das mulheres no sentido de que, tanto a normalidade como a cura de uma dada doença - como a depressão por exemplo -, são equiparadas com a assunção de certas identidades de gênero. Contribui assim a prática psiquiátrica para um controle social mais amplo exercido pela cultura patriarcal.

Outras autoras que pertencem à perspectiva da construção social da loucura têm-se dedicado a documentar historicamente a constituição da psiquiatria como prática responsável pela loucura e o tratamento dado por esta às mulheres. Nesta linha a autora paradigmática é Elaine Showalter que, em 1987, escreveu *The Female Malady. Women, Madness and English Culture (1830-1980)*. Seu objetivo foi escrever uma história feminista da psiquiatria e uma

história cultural da loucura como uma doença feminina, na qual a tese central é que a loucura foi domesticada e feminizada no século XIX.

Showalter argumentou que a construção dos hospitais psiquiátricos, como os novos espaços de confinamento e tratamento da loucura, permitiu à profissão médica estabelecer um monopólio sobre os problemas psicológicos das mulheres, ao alegar - entre outras coisas - que o sistema reprodutivo feminino era instável e interferia na capacidade daquelas de controlarem-se sexual, emocional e racionalmente. Nesta perspectiva as mulheres teriam maior susceptibilidade à loucura do que os homens. As teorias vitorianas, por exemplo, consideravam a puberdade, a menstruação, a gravidez, o parto e a menopausa - ou seja, praticamente todos os momentos da vida das mulheres - como momentos de crises que afetavam sua saúde mental. Prevalencia assim, uma a visão da psique feminina como tão debilitada que os psiquiatras ficavam surpresos que não houvesse muito mais mulheres doentes.

No entanto, de acordo com Showalter, essas noções não foram inventadas pela psiquiatria, elas são parte da cultura em que esta prática emergiu. Através da análise das representações da loucura feminina em manifestações artísticas como a pintura, a fotografia, a literatura e o teatro, a autora concluiu que as concepções psiquiátricas

e as ideias intelectuais e literárias de cada época estão estreitamente relacionadas. Neste sentido, as construções da loucura feminina e suas categorias diagnósticas foram fortemente influenciadas por noções sociais sobre o comportamento feminino normal e adequado, a que os psiquiatras revestiram de autoridade científica.

A produção social da loucura: O segundo ponto de vista teórico, o da produção social da loucura, se dedica ao estudo das relações entre processos sociais e etiologia das doenças, ou seja, a percepção do impacto que tem as condições sociais e de vida na saúde mental das pessoas. Ao contrário da abordagem anterior, as autoras identificadas com esta corrente assumem o estatuto ontológico da doença mental e enfatizam seu caráter de realidade. A premissa central é de que as condições de vida mais adversas, consideradas como mais estressantes, traduzem-se em taxas mais elevadas de doenças e diferentes tipos de sofrimentos mentais (BORDO, 1993; CHERNIN, 1985).

Assim, os estudos discutem os transtornos e o sofrimento mental feminino a partir de seu enquadramento nas condições particulares de vida das mulheres, provenientes do lugar que estas ocupam na ordem de gênero. As autoras argumentam que as relações de gênero são marcadas por uma significativa disparidade de poder e oportuni-

dades, que coloca as mulheres em uma posição de dependência, subordinação e exclusão em relação aos homens, pois a sociedade patriarcal impõe normas e valores que definem que lugares devem ocupar e quais papéis devem desempenhar, marginalizando-as das esferas sociais em que há participação plena, dificultando o acesso a formas importantes de poder-saber e enfatizando o ensino de formas de conhecimento relacionadas com o âmbito doméstico e os afetos. O argumento central é que a opressão e a dominação sistemática sofrida pelas mulheres são fatores que levam ao sofrimento mental. (OAKLEY, 1982; BORDO, 1993)

Da mesma forma que a abordagem da construção social da loucura, a vertente teórica da produção social da loucura utiliza o conceito de papéis. No entanto, nesta abordagem a ênfase é colocada sobre a relação entre papéis de gênero e desenvolvimento psicológico dos indivíduos, considerando a vulnerabilidade feminina para certas doenças - como depressão, bulimia ou anorexia - o resultado da pressão internalizada das expectativas e papéis de gênero. (PUGLIESE, 1992). Assim, transtornos mentais são produzidos na medida em que os papéis que as mulheres desempenham - mãe, esposa, dona de casa -, e dos quais deveriam derivar a sua saúde mental, são desvalorizados. (SIMON, 1995; BURIN, 2000)

Para estas autoras, o fato de que, entre outras coisas, muitas das atividades que as mulheres realizam sejam subvalorizadas, que sejam consideradas de menos importância e que estas recebam salários mais baixos por atividades iguais as dos homens, se traduz em muito menos recursos materiais e simbólicos para lidar com suas ansiedades e problemas. Neste contexto, é comum que as mulheres se sintam inferiores, desamparadas e dependentes, o que afeta os níveis de estresse, as formas de percepção, a construção de sua subjetividade e da autoestima.

Enfim, o que apresentamos neste verbete, considerando as discussões levantadas pelas feministas anglo-saxônicas, foi apenas uma visão parcial, à guisa de abertura para a reflexão. Muitas de suas postulações sobre a relação entre gênero e loucura seguem válidas ainda hoje, mas o campo de estudos se ampliou significativamente e feministas de outros países e culturas - como o Brasil - vêm realizando trabalhos importantes. Estes mantêm o diálogo com várias dos trabalhos citados, mas agregam questões relativas as diferenças culturais e sociais próprias dos lugares e temporalidades nas quais e das quais falam.

*Teresa Ordorika Sacristán
Yonissa Marmitt Wadi*

Referências

ALLEN, H. "Psychiatry and the Construct of the Feminine". In: ROSE, Nikolas; MILLER, Peter (orgs.). *The Power of Psychiatry*. Cambridge: Polity Press, 1986, p. 85-111.

BORDO, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press, 1993.

BURÍN, Mabel. *El malestar de la mujeres. La tranquilidad recetada*. México: Paidós, 2000.

BUSFIELD, Joan. *Men, Women and Madness*. London: Macmillan Press Ltd., 1996.

BUSFIELD, Joan. *Rethinking the Sociology of Mental Health*. Cornwall: Blackwell Publishers Ltd., 2001.

CHERNIN, Kim. *The Hungry Self: Women, Eating and Identity*. London: Virago, 1986.

CHESLER, Phyllis. *Women and madness*. New York: Harvest Books, 1989. (A primeira edição do livro é de 1972)

DUARTE, Luiz Fernando D. *Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução*. In: DUARTE, Luiz Fernando D.; LEAL, Ondina F. (org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 1998, p. 9-27.

FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1989. (A primeira edição do livro de Foucault é de 1961. Utilizamos neste verbete a edição brasileira de 1989)

OAKLEY, Anna. *Subject Women*. Londres: Temple Smith, 1982.

PELBART, Peter P. *Manicômio mental: a outra face da clausura*. Saúde e loucura, São Paulo, n. 02, p.131-138, 1990.

PENFOLD, P. Susan; WALKER, Gillian A.. *Women and the Psychiatric Paradox*. Milton Keynes: Open University Press, 1984.

PUGLIESE, Karen Pugliese. *Women and Mental Health: Two Traditions of Feminist Research*. *Women and Health*, v. 19, n. 2-3, p. 43-68, 1992.

SIMON, Robin W. *Gender, Multiple Roles, Role Meaning, and Mental Health*. *Journal of Health and Social Behavior*, New York, v.36, n.2, p.182-194, jun.1995.

SHOWALTER, Elaine. *The Female Malady: Women, Madness and the English Culture 1830-1980*. London: Virgo Press Ltd., 1987.

Sugestões de leitura

ORDORIKI SACRISTÁN, Teresa. *Aportaciones sociológicas al estudio de la salud mental de las mujeres*. *Revista Mexicana de Sociología*, v.71, n.4, p. 647-674, oct.-dic. 2009.

WADI, Yonissa Marmitt. *A história de Pierina: subjetividade, crime e loucura*. Uberlândia: EDUFU, 2009.



Lutz, Bertha

Bertha Maria Júlia Lutz foi a mais conhecida e reconhecida líder feminista no Brasil da primeira metade do século XX. Nasceu em 2 de agosto de 1894, na cidade de São Paulo. Filha do cientista e pioneiro da medicina tropical brasileira Adolpho Lutz e da enfermeira inglesa Amy Fowler. Em 1908, logo após a mudança da família para o Rio de Janeiro, ela, a mãe e o irmão, partiram para Paris, onde Bertha completou seus estudos secundários na *Cours Boucbut* e logo a seguir ingressou na *Sorbonne*, para cursar botânica, zoologia e evolução dos seres organizados, química biológica, filosofia e literatura (LÔBO, 2010, p.24-25).

Durante a estada na Europa travou importantes contatos e conheceu de perto a campanha pelo sufrágio feminino na Inglaterra. Em 1918, retornou ao Brasil e passou a se dedicar à luta pela valorização do papel feminino



perante a sociedade. A partir de 1919, colaborou com vários jornais da capital federal, Rio de Janeiro, com matérias versando sobre a emancipação feminina. Também nesse ano passou em primeiro lugar para o cargo de secretário do Museu Nacional, cargo que exerceu até janeiro de 1936, quando mudou de posto. Permaneceu como funcionária do Museu até 1969. Foi a segunda mulher a ser admitida por concurso e nomeada para um cargo federal no Brasil. Em 1933 formou-se bacharel em direito pela Faculdade de Direito do Rio de Janeiro.

O aparecimento de Bertha Lutz na cena pública, logo após o término da Primeira Guerra, coincidiu com uma mudança na forma de encarar a capacidade feminina para o trabalho fora das paredes do lar. O momento era mais propício a discutir mudanças, ainda mais as solicitadas por pessoas da mesma classe social que os detentores do poder. Mudanças essas que vinham com a promessa de não se revolucionar os costumes da época, apenas em adaptá-los para agregar as mulheres. Bertha sempre procurou acentuar para a opinião pública que a “ideia de que os direitos da mulher não significarão um rompimento com a família, com o papel tradicional de mãe e esposa” (ALVES, 1980, p.101).

Ela também buscou conclamar as brasileiras para a necessidade de se unirem para fazerem valer seus direitos.

O tipo de feminismo por ela proposto recebeu a alcunha a de “bom feminismo”, pois não procurava revolucionar o papel da mulher no seio familiar. Tal alcunha deixa transparecer a existência de um “mau feminismo”, que a imprensa, da época em questão, associava a figura de Leolinda Figueiredo Daltro. Céli Pinto (2003) cunhou o termo “feminismo bem comportado” para adjetivar a atuação de Bertha Lutz, enquanto Rachel Soihet (2006) o denominou de “feminismo tático”. Para Céli Pinto (2003, p.21-22), a condição de Bertha foi excepcional em pelo menos três modos: a primeira delas representada pela sua condição econômica, pois “só os muito abastados poderiam sustentar uma filha em Paris”; a segunda condição diferenciada na vida de Bertha teriam sido as condições culturais dos pais, “que permitiram essa trajetória tão rara a uma mulher brasileira”, permitindo assim despontar um traço definidor e diferenciador; e, finalmente, a própria atuação profissional de Bertha, uma mulher cientista com um emprego público, fato raro na época em questão.

Desde 1919 Bertha participou como representante do governo brasileiro em vários congressos internacionais, tendo uma atuação de destaque em todos. Em 1920 fundou, com outras mulheres, a *Liga para Emancipação Intelectual da Mulher* (LEIM), concebida com o propósito de estudar todos os diferentes aspectos do movimento fe-

minista no Brasil e no exterior e todas as questões a ela conectadas. O grupo que se formou em torno da Liga procurava “revestir o seu discurso de um tom moderado” (SOIHET, 2006, p.27) e tinha como estratégia principal de ação expor suas ideias através de pronunciamentos públicos, de cartas enviadas para a imprensa e buscando apoio de lideranças masculinas nos mais diversos campos para as suas reivindicações.

No ano de 1921, passou a manter contato com organizações internacionais que tratavam da questão feminista em busca de informações e de orientações para a sua própria organização, a LEIM. A partir de finais de 1922, o grupo reunido em torno de Bertha Lutz passou a ser cada vez mais reconhecido pela imprensa como “o” representante legítimo do movimento organizado feminino no Brasil. Sua aproximação com o movimento estadunidense e com uma de suas líderes, Carrie Chapman Catt, fez com que transformasse a LEIM em uma afiliada do movimento internacional. Esse envolvimento começou em 1922, quando Bertha participou da *Conferência Pan-Americana*, que se realizou no mês de abril de 1922, em Baltimore (EUA). Seguindo as novas diretrizes internacionais, sua primeira providência, ao retornar ao Brasil, foi transformar sua Liga na *Federação Brasileira pelo Progresso Feminino*

(FBPF) e expandir os domínios de atuação do grupo da capital para outros estados, abrindo filiais.

Os objetivos da FBPF eram: promover a educação da mulher e elevar o nível de instrução feminina; proteger as mães e a infância; obter garantias legislativas e práticas para o trabalho feminino; auxiliar as boas iniciativas da mulher e orientá-la na escolha de uma profissão; estimular o espírito da sociabilidade e de cooperação entre as mulheres e interessá-las pelas questões sociais e de alcance público; assegurar à mulher os direitos políticos que a nossa Constituição lhe confere e prepará-la para o exercício inteligente desses direitos e estreitar os laços de amizade com os demais países americanos, a fim de garantir a manutenção perpétua da Paz e da Justiça no Hemisfério Ocidental (HAHNER, 1981, p.107).

O envio de cartas e telegramas tanto para os parlamentares como para a imprensa, foram utilizados tanto como uma forma de pressão como uma maneira de chamar a atenção para a luta em prol do sufrágio feminino e foi uma das estratégias mais utilizadas pelo movimento liderado por Bertha Lutz. Em dezembro 1922 a FBPF organizou o primeiro congresso feminino no Brasil. A aproximação de Bertha Lutz com os movimentos organizados internacionais foi um dos trunfos da

luta em prol do voto feminino no Brasil, pois deu visibilidade e legitimidade a essa luta.

De 1922 a 1932 a principal demanda da FBPF foi pela aprovação do voto para as mulheres. Este foi concedido com a publicação do novo Código Eleitoral, através do Decreto nº 21.076, de 24 de fevereiro de 1932. A redação do artigo 2º determinou: *é eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma deste Código*.

Em 1932 Bertha também redigiu e publicou o trabalho intitulado “13 Princípios Básicos – Sugestões ao Anteprojeto da Constituição” e participou como representante feminina da comissão que elaborou o anteprojeto da nova Constituição. Na eleição de 1933, concorreu ao cargo de deputada constituinte, não sendo eleita, apesar de obter boa votação, o mesmo se repetindo nas eleições de 1934 e em 1935, quando alcançou a suplência. Em 1936, com a morte do deputado Cândido Pessoa assumiu a sua vaga. Na Câmara lutou pela instituição de mudanças na legislação referentes ao trabalho da mulher e infantil, pleiteando a igualdade salarial, licença para a gestante e redução da jornada de trabalho.

Em 1937, com o advento do Estado Novo perdeu o mandato. Fez parte de várias associações internacionais pelos direitos das mulheres tais como a *Aliança Internacional pelo Sufrágio Feminino e Igualdade Política dos Sexos*, a

League of Women Voters (IWSA), a *União Interamericana de Mulheres*, a *Comissão Feminina Consultiva do Trabalho da Mulher*, entre outras. Também lutou por melhores condições educacionais no Brasil além de se dedicar a sua carreira científica atuando tanto como pesquisadora como docente no Museu Nacional, alcançando muito prestígio na sua área de atuação, sendo considerada uma referência sobre o estudo dos anfíbios. Recebeu várias homenagens em vida pelo seu trabalho em prol da emancipação feminina.

A trajetória profissional de Bertha Lutz esteve muito ligada à de seu pai, cuja morte, em 6 de outubro de 1940, foi sentida por ela como um grande golpe. A partir de então, passou a dedicar cada vez mais tempo para cultivar a memória paterna e cuidar do seu patrimônio intelectual. Nunca se casou ou teve filhos e faleceu aos 82 anos no dia 16 de setembro de 1976, no Rio de Janeiro.

Mônica Karawejczyk

Referências

- ALVES, Branca Moreira. Ideologia e Feminismo. A luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.
- HAHNER, June E. A Mulher Brasileira e suas Lutas Sociais e Políticas. 1850-1937. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LÔBO, Yolanda. Bertha Lutz. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010.
- PINTO, Céli Regina Jardim. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

SOIHET, Rachel. O Feminismo Tático de Bertha Lutz. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

Sugestões de leitura

BESSE, Susan. Modernizando a Desigualdade Reestruturação da Ideologia de Gênero no Brasil: 1914-1940. São Paulo: Edusp, 1999.

BRAZIL, Érico Vital (Org.). Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HAHNER, June E. Emancipação do Sexo Feminino. A luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Florianópolis: Mulheres, Santa Cruz: EDUNISC, 2003.

KARAWEJCZYK, Mônica. As filhas de Eva querem votar. Dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (c.1850-1932). 398 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Museu Virtual Bertha Lutz. Disponível em: <<http://lhs.unb.br/bertha/>>

SOIHET, Rachel. A conquista do espaço público. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). Nova História das Mulheres. São Paulo: Contexto, 2012.

Verbete Bertha Lutz. In: SCHUMAHER, Shuma, VIDAL, Barros. Precursoras Brasileiras. Rio de Janeiro: A Noite Editora, 1943.

Manuais de civilidade/ comportamento

Para enquadrar teoricamente as questões colocadas pelos manuais de civilidade/comportamento devemos referir autores como Benveniste, N. Elias e Foucault. Dirá Benveniste sobre a palavra “civilização”: “Da barbárie original à condição presente do homem em sociedade, descobria-se uma graduação universal, um lento processo de educação e de refinamento, numa palavra um progresso constante na ordem do que a civilidade, termo estático, já não bastava para exprimir e a que era bem preciso chamar a civilização para definir em conjunto o seu sentido e a sua continuidade.”(1996, p. 336-340).

Estes textos funcionavam e funcionam como operadores práticos dessa dinâmica, desse lento “processo de educação e refinamento”. Eles dão-nos a ver esferas distintas que Norbert Elias designou no “processo civilizacional”: “a orientação do momento de civilização para uma “privatização” cada vez mais pronunciada e mais completa de todas as funções corporais, e para a rejeição em recintos especializados e para a sua deslocação “fora do campo visual da sociedade” (...) é a estranha clivagem entre os aspectos da vida humana que se podem expôr à luz



do dia, quer dizer as relações sociais, e as outras que é preciso reservar na intimidade, na esfera “secreta” (...) Dito de outra maneira, assiste-se no curso do processo de civilização, à formação progressiva de duas esferas diferentes da vida humana, uma é íntima e secreta, a outra aberta, de um comportamento clandestino e de um comportamento público” (ELIAS, N., 1988, 317-318).

Esta ideia de civilização é central na evolução do próprio conceito de civilidade e das obras / manuais que lhe são dedicados. São textos que ensinam as regras sociais, o como manter-se no seu lugar. A eles se pode aplicar o que diz M. Foucault “o domínio em análise é constituído por textos que pretendem dar regras, avisos, conselhos, para se comportar como é preciso: textos “práticos”, que são eles próprios objectos de “prática”, na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova e visavam constituir a armadura da conduta quotidiana. Estes textos tinham por função serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogarem-se sobre a sua própria conduta, velar sobre ela, formá-la e modelarem-se a si mesmos como sujeito ético.” (FOUCAULT, M., 1984 a, p. 18-19).

São textos objetos de prática como é significado etimológico da palavra *manual* que tem esse duplo signi-

ficado na sua referência às mãos e também “obra de pequeno formato que contém noções ou directrizes relativas a uma disciplina, *técnica* (s.m)” etc.

Textos a serem praticados, incarnados à semelhança de “*técnicas do corpo*” definidas por Marcel Mauss (1950), já que o *corpo* é o lugar primordial da inscrição da lei; o corpo é uma memória na qual se fazem estruturas diversas, entre estas as graduações enormes que cada sociedade pode estabelecer entre o que cada uma determinou ser “feminino” e “masculino”, nas manipulações diversas que cada sociedade exerce sobre os corpos, estruturando-os para exercerem funções e papéis diferentes ou de outro modo o que Butler denominou as *variações de género*. Sendo o corpo o lugar primordial da inscrição, qualquer que ela seja, desde as sociedades primitivas e as suas escarificações do corpo até às nossas sociedades de leitura mental, de lei interiorizada, as técnicas de corpo funcionam como operadores na construção de género, na atenção aos detalhes em todos os gestos, palavras, leituras, espaços, tempos relacionados com a socialização das meninas/mulheres da qual, durante séculos, a educação religiosa foi uma componente importantíssima. No entanto, através de um processo de laicização das sociedades surgem outras necessidades educativas a que os compêndios de civilidade respondem na aprendizagem de uma

outra maneira de estar em sociedade e, nesse processo lento de transformação, ou nessa transição, os manuais de civilidade substituíram, de certa forma, esses livros de orações, de instruções morais e religiosas, como é evidente nesta definição de “civilidade” dada por A. M. Baptista “Todos, ou quasi todos, misturam os preceitos de civilidade com os preceitos religiosos, como se cada uma destas coisas não tivesse o seu lugar distincto. Além d’isso, muitas das prescrições que se encontram em todos, ou em quasi todos os compendios de civilidade, são hoje rejeitadas no trato social, por contrafeitas, fatigantes e incommodas.” (1886, p. 3).

Transformações que implicaram uma redistribuição das esferas de acção do poder: a educação religiosa apesar do lugar importante na educação das raparigas, já não dominava toda a arquitetura educativa. Estes manuais de aprendizagem eram necessários para a burguesia - classe em ascensão - que detinha o poder económico e político mas que não tinha o “habitus”, o *savoir-faire* necessário, da aristocracia. Diz M.Lourdes L. Santos que “o manual de civilidade exprimirá, a partir de então, a pretensão de facultar a todos o conhecimento do código do “saber viver”, e nesta medida, está aparentemente a minar os seus próprios objectivos - possibilitar que os iguais se

reconheçam entre si e os de fora sejam assinalados e mantidos a distância, isto é, demarcar e distinguir (...)” (1983, p. 14-15).

Esta era de facto a miragem proposta pelos manuais de civilidade; ao pretenderem estabelecer o reconhecimento entre iguais, o que os distingue dos restantes, ainda que circulem na mesma esfera - social, educativa, económica, etc. - mas os gestos, a cumplicidade de dentro, o sentimento de pertença, nunca se realizavam de fato.

Os manuais pretendem estabelecer e dar a conhecer as marcas de distinção entre esferas laica/religiosa; pública/privada; entre homens e mulheres, senhores/as e serviçais etc. e ensinar, de modo prático, a cada um/a, a saber ocupar o seu lugar.

Logo, a civilidade será o saber comportar-se adequadamente em cada situação e estes manuais fazem a enumeração das várias ocasiões e dos comportamentos respetivos, tanto nas situações especiais (bailes, festas, etc.) como no quotidiano (maneira de se deitar, despir, andar, sentar-se, falar, etc): “o porte de uma menina, junto do homem, deve ser grave e franco, não o buscar com a vista, mas também não fugir d’elle com hypocrisia. Pode ser muito honesta e virtuosa sem ser aca-nhada” (MELO, J.C, 1872, p. 26).

A incidência deste tipo de aprendizagem marcou particularmente a educação das meninas, que D. Roche

denominou a *civilização das civilidades*, nome que revela uma marca de gênero acentuada e as exclusões de acesso ao conhecimento que lhe foram inerentes.

Esse saber ocupar o seu lugar passava pela composição do corpo e, segundo Elias, pela privatização de todas as funções corporais; uma distância a criar cada vez maior entre o íntimo e o social (VIGARELLO, 1988) em que, por exemplo, a higiene funciona como um processo de civilização à semelhança das maneiras de estar à mesa ou da moda como um dos processos / operadores de técnicas e, em particular, sobre o corpo feminino etc., o que foi designado como o trabalho das aparências (PERROT). O saber destas técnicas – a sua prática - constituíam o que no século XVIII se designou como composição do corpo. A observação das normas era a forma de tentar criar uma legibilidade perfeita, uma transparência no jogo da comunicação em sociedade. Como se o corpo fosse o texto disponível a uma leitura sem ambiguidades nem suspeitas “cada parte do nosso corpo, encarada, ou separadamente ou nela própria ou colectivamente nas suas relações, torna-se um novo texto infinitamente instructivo.” (LAVATER, 1786, III, p. 233).

No entanto há sempre algo que excede e que transparece nessa dissimulação como afirma B. Nazareth: “Quanto ao rosto, nenhuma regra poderia impedir que ele reflectisse todas

as nossas impressões. (...) Se não se é realmente benévolo, não se poderá fingir por muito tempo. A arte de dissimular não basta.”(1903, p. 149-152).

E talvez, por isso, haja nestes processos de civilização de cariz diverso a mediação de técnicas que vão criando um espaço cada vez maior entre os corpos e também clivagens no próprio indivíduo que, por exemplo, a psicanálise vai tentar nomear.

Os manuais de civilidade têm como objectivo a criação de um ser “sem paixões”, regulado no seu “exterior” - na sua postura corporal - e no seu “interior”, numa interiorização da Lei, da norma. Transparece assim o ideal da criação de um “corpo próprio”, de um indivíduo auto-regulado e não afetado pelos acontecimentos, pelas paixões, pelos seres. Códigos de conduta que funcionam como linhas de demarcação entre homens e mulheres, classes sociais e de idade. É um mundo hierarquizado, rígido, com espaços e funções bem demarcados: a intimidade privatiza-se; as funções corporais deixam de ser públicas. Estes manuais são um “processo de aprendizagem” (SANTOS, 1983, p. 8): ocupam-se do modo de se comportar em todas as situações, públicas ou privadas, funcionam como um espelho a que se tenta ajustar a imagem, a composição do corpo; procuram formar um texto corporal normalizado, exclui-se tudo o que possa parecer excêntrico “To-

dos os actos da nossa vida pública têm que obedecer a praxes estabelecidas, a um geral convencionalismo, sob pena de sermos considerados descortezes e ignorantes.” (NAZARETH, B., 1903, prólogo)

Parte destes manuais ocupa-se da menina burguesa que se prepara para o casamento, que vai ser “a fada e o anjo do lar”, fazendo nela o corte entre o exterior turbulento e a paz do “Lar, doce Lar”. Diz B. Nazareth que “O respeito pelas damas é um dos mais fortes alicerces da polidez masculina; a prova mais segura de boa educação d’uma dama cifra-se neste grande princípio: retribuir em graças e gentileza o que recebe de protecção e de vassalagem.”(idem)

Na evolução das regras de civilidade propostas pelos manuais vêem-se as imagens do corpo que se foram alterando; corpo sempre presente e que se tenta modelar até à presença discreta, à quase invisibilidade. No entanto, o ‘corpo’ povoa estes textos, em cada regra, em cada linha, ele diz-se, afirma-se... Como se a sexualidade fosse o segredo, o interdito sempre presente, a não nomear. Passou-se de um imaginário religioso - que presidia a todos os atos do quotidiano, em que nada escapava a um olhar (divino) que pedia disciplina e obediência, que penetrava todos os atos e pensamentos e o impensado - para um imaginário civil, num olhar que deixou de ser exterior, fora das ações dos humanos,

para se tornar social, civil, público. Nesta passagem de um olhar exterior e impessoal para um olhar envolvente e pessoal transformou-se o próprio corpo. Como se na aprendizagem da “civilização das civilidades” (Roche in M. Sonnet, 1987, p. 11), elas ficassem aquém da civilização e da cultura, do laço importante com a abstração e os princípios.

As transformações sofridas pelo corpo são culturais e, nele inscritas, através das “técnicas do corpo” que foram variando ao longo dos tempos na aprendizagem das linhas de demarcação entre os seres - homens, mulheres e crianças, espaços públicos e privados, o que se toca e o que não se toca, o que se mostra e o que não se mostra, o que é permitido e o que é interdito. Um corpo faz-se na aprendizagem do seu lugar, na travessia que ele faz pelos outros e os outros por ele: cada ser sendo um cruzamento de fios (familiares, sociais, políticos) e é esse cruzamento - essa teia - que lhe dá um lugar e lhe permite a sua diferença.

Teresa Joaquim

Referências e sugestões de leitura

ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, col. Pluriel, Paris: Calmann Lévy. 1982

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. L’usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, col. Bibliothèque des Histoires, 1984.

JOAQUIM, Teresa, *Menina e Moça – a construção social da feminilidade sec. XVII-XIX*, Lisboa: Fim de Século, 1997

KEHL, Maria Rita, As máquinas falantes, in Novaes, Adauto (org.), O homem máquina - a ciência manipula o corpo, São Paulo: Companhia das Letras, 2003. <http://www.mariaritakehl.psc.br/conteudo.php?id=17>

MAUSS, Marcel Sociologie et Anthropologie. Paris: Quadrige/PUF, 1950/1985

SANTOS, Maria de Lourdes Lima dos. Para uma sociologia da cultura burguesa em Portugal no séc. XIX. Lisboa: Presença/ICS, 1983.



Maria Lacerda de Moura

Embora se recuse a identificar-se como feminista, conforme deixa claro no excerto do artigo publicado em 1928: “Não sou feminista, já o declarei. Não sou comunista, não pertenço a nenhum partido político, não pontifico nem sirvo em nenhuma grei. Não exerço nenhum apostolado religioso ou social, não rumino em nenhum rebanho acadêmico ou moralitheista, não bebo a água da vida de nenhuma seita filosófica ou escola científica filológica ou estilizada, clássica ou modernista. Livre de muleta. Livre de igrejas. Não sou do Progresso Feminino pró-voto da Sta. Bertha Lutz e nem do bando militarizado e catequista da professora Daltro.Voto? - Nem secreto, nem masculino, nem feminino”, Maria Lacerda de Moura foi uma das intelectuais brasileiras que mais contribuiu para o pensamento feminista das primeiras décadas do século XX no Brasil e para denunciar o patriarcado, a desigualdade

de gênero, o fascismo e a opressão sobre as mulheres, sobretudo na família e no casamento, por meio dos seus inúmeros livros, ensaios, conferências e artigos. Conforme destacou o articulista do jornal “O Imparcial” de São Luiz do Maranhão: “No Brasil, no que concerne à emancipação da mulher, basta-me citar esse espírito altamente iluminado de Maria Lacerda de Moura, cuja pena candente vive a vergastar preconceitos e dogmas imoriaes, com uma coragem digna dos maiores elogios” (RIBEIRO, 1930, p.1).

Maria Lacerda de Moura nasceu em 16 de maio de 1887 em Manhuaçu (MG), filha de um pequeno funcionário, livre pensador, anticlerical e espírita convicto. Aos quatro anos a família se mudou para Barbacena, cidade onde ela cursou as primeiras letras, a Escola Normal e iniciou sua carreira de professora. Casou-se aos 17 anos com Carlos Ferreira de Moura, de quem, mais tarde, veio a se divorciar. Não teve filhos naturais; em 1912 adotou o sobrinho Jair e Carminda, uma órfã (LEITE, 1984). Foi também em Barbacena que ela começou sua carreira de escritora com a publicação de artigos em jornais locais e do seu primeiro livro, *Em torno da Educação* (1918). Quem ler a matéria do jornal “Cidade de Barbacena” de 03/01/1909, replicada na “Gazeta de Notícias” de Juiz de Fora, em que a professora da cadeira de costura da Escola Normal Maria

Lacerda de Moura é felicitada pela bela exposição de trabalhos manuais de suas alunas, “executados com perfeição”, dificilmente imaginaria que essa professora do interior mineiro ao se mudar para São Paulo se tornaria uma das mais brilhantes e conhecidas intelectuais brasileiras e um dos principais nomes do feminismo de caráter libertário e mais radical no século XX.

No excerto da epígrafe fica claro que ela se posiciona contra um tipo específico de feminismo, aquele defendido pelas sufragistas, lideradas em especial por Bertha Lutz, ao lado de quem Maria Lacerda havia fundado anos antes (em 1921) a Liga para Emancipação Intelectual da Mulher (LEIM), um grupo de estudos que buscava a emancipação das mulheres e que inicialmente assumiu a luta pelo sufrágio universal (RAGO, 2007). Nessa mesma época a então professora mineira, recém-chegada a São Paulo também ajudou a criar a Federação Internacional feminina, tornou-se colaboradora de diversos jornais e foi convidada a participar das campanhas cívicas e comemorações do centenário da Independência em 1922. Mas logo abandonou o associativismo feminista e a luta pelo sufrágio feminino, conforme explicou em carta enviada à amiga Ana de Castro Osório, escritora feminista portuguesa: “Quanto ao movimento feminista – retirei-me logo. Não é nada disso que o meu espírito

irrequieto e atormentado deseja. Uma desilusão não diria, mas uma experiência mais fecunda me veio de todo esse movimento. Retirei-me e creio que para sempre: trabalho sozinha, publico meus livros assumindo, corajosamente, a responsabilidade dos meus ideais e – individualismo...” (BNP, Espólio Castro Osório, N12/156, 1926)

Maria Lacerda considerava “o voto um processo inadequado de luta pelo poder, que iria beneficiar umas poucas mulheres sem trazer coisa alguma à multidão feminina, vítima de uma organização social injusta” (Leite, 1984, p. xvi). Ela se autodefinia como livre pensadora, rejeitando, dessa maneira, qualquer tipo de vínculo ou associação. Espírito inquieto e atormentado, assumiu posições mais radicais no que se refere à condição da mulher e à emancipação feminina. Ao contrário de muitas feministas burguesas do período que buscavam apenas a inclusão em certos direitos de cidadania, Maria Lacerda procurou subverter esta relação ao denunciar e questionar seus fundamentos e a própria sociedade patriarcal burguesa, propondo um igualitarismo mais radical entre os sexos (MAIA; SANTOS, 2015). Em suas palavras: “[...] Dentro da sociedade capitalista a mulher é duas vezes escrava: é a ‘protegida’, a tutelada’, a ‘pupila’ do homem, a criatura domesticada por um ‘senhor’ cioso, e ao mesmo tempo, é escrava social de uma sociedade

baseada no dinheiro e no privilégio...” (MOURA, 1928b, p.3). Ela se tornou uma das principais porta-vozes da vertente do feminismo mais libertário (RAGO, 2007). Essa vertente era constituída por mulheres trabalhadoras e intelectuais, militantes de movimentos de esquerda; apontava de forma não velada a opressão masculina e defendia “a libertação da mulher de uma forma radical (...) articulando as teses feministas aos ideários anarquistas e comunistas” (PINTO, 2003, p.15).

Maria Lacerda foi também uma das principais vozes, pensadoras e inspiradoras dos movimentos antifascistas no Brasil, tornando-se grande influenciadora da juventude de esquerda. A partir do final dos anos de 1920 ela passou a denunciar em seus escritos o autoritarismo do Estado e da Igreja, o avanço de ideais fascistas, a tendência à militarização do Estado e o serviço militar obrigatório para homens e mulheres. É desse período as obras *De Amundsen a Del Prete* (1929), *Civilização: tronco de escravos* (1931), *Amai e... não vos multipliqueis* (1932), *Serviço militar obrigatório para a mulher? Recuso-me! Denúncio!* (1933), *Clero e fascismo: borda de embrutecedores* (1934) e *Fascismo-filho dileto da Igreja e do capital* (1934) dentre outras produções como conferências – todas amplamente divulgadas – e textos jornalísticos.

Em 1928 ela publicou artigo no jornal paulista “O Combate” onde

criticava os feitos do aviador italiano Carlo Del Prete. Em resposta o jornal italiano “Il Piccolo” publica matéria “[...] em tom insolente (...) ofensivo aos brios do povo brasileiro” (A MANHÃ, 25/09/1928, p. 1), revoltando um grupo de estudantes que encabeçou manifestações, ocasionando a destruição do prédio do jornal e seu empastelamento. Após incendiarem o prédio Il Piccolo, os manifestantes em passeata seguiram em direção à sede de outro jornal italiano, “Fanfulla”, sendo contidos pela polícia. O movimento, inspirado nos escritos de Maria Lacerda assumiu caráter antifascista, “sendo ouvidos, a toda hora, os gritos de “Abaixo Mussolini!” e “Abaixo o fascismo!”” (Idem). Esse acontecimento contribuiu para que o pensamento de Maria Lacerda ganhasse maior notoriedade; ela passou a colaborar regularmente com o jornal “A Manhã” do Rio de Janeiro, foi convidada para realizar várias conferências no Rio, em Santos e na Argentina, demonstrando que suas ideias não ficaram restritas às fronteiras nacionais.

Na Argentina, a convite da Internacional do Magistério Americano, da Liga de Educação Racionalista, do Sindicato Profissional de Educadores e da Liga Antifascista Italiana, ela passou um mês e meio, em 1929, realizando conferências sobre vários temas, dentre eles a emancipação feminina e a liberdade sexual da mulher. Essa últi-

ma conferência chegou a ser repetida três vezes devido ao sucesso de público. Dentre os seus ouvintes estavam os exilados brasileiros das revoltas tenentistas Luiz Carlos Prestes, Siqueira Campos e Juarez Távora.

Ao regressar ao Brasil o jornal carioca *A Manhã* publicou ampla matéria de primeira página com as suas impressões de viagem, fotos e anunciou nova série de conferência. Uma delas, sobre a “Emancipação sexual da mulher”, assumiu forma de protesto, organizado pelo órgão universitário *Folha Acadêmica*, em resposta à “grosseira” do presidente da Liga de Defesa Nacional, que de última hora “resolveu não mais permitir a realização da mesma” na sede. Segundo *A Manhã* “É incontestavelmente, uma prova de incultura lamentável e deseducação vergonhosa” (*A MANHÃ*, 06/09/1929, p.1). Este episódio ilustra como Maria Lacerda foi uma mulher muito à frente da sua época, tanto em seu modo de vida quanto em seu pensamento insubmisso, que incomodava, provocava, causava controvérsia e muitas incompreensões. Ela também foi antecipadora de vários temas do feminismo contemporâneo, sugerindo em 1922 a criação “de uma cadeira de história da mulher”, conquista alcançada pelo feminismo acadêmico somente nos anos de 1970; foi pioneira ao examinar, por exemplo, a opressão e exploração que o contrato de casamento e a família

ocasionavam às mulheres. Para ela a família é constituída por um contrato que alicerça a escravidão e a exploração de um dos contratantes que é a mulher. A sociedade, resultante desse contrato, é mantida, portanto, “à custa da estupidéz da ingenuidade ou da escravidão feminina. Logo, essa sociedade deve ser destruída” (MOURA, 1926). Esses argumentos foram posteriormente desenvolvidos e aprofundados por importantes teóricas femininas como Colette Guilhaumin (1978) e Carole Pateman (1988).

Maria Lacerda nos legou uma extensa bibliografia entre livros, textos jornalísticos e conferências. Ela foi uma pacifista, antifascista, anticlerical, individualista, anarquista, neo-malthusiana e uma intelectual ávida pelo conhecimento. Foi autodidata, desenvolvendo estudos em vários campos, entre eles a filosofia, a astrologia e principalmente a educação; defendeu a maternidade consciente e o amor livre. Mas sua maior contribuição foi, sem dúvida, a tentativa de subverter os discursos de naturalização do feminino e domesticação das mulheres, cuja única função de existir deveria ser a procriação.

A partir de 1937, com o aumento da repressão promovida pelo Estado Novo, ela aos poucos deixou a cena pública e não encontramos mais notícias dela nos jornais. Segundo Miriam Moreira Leite, responsável por

extensa pesquisa sobre a vida de Maria Lacerda que rompeu um grande silêncio até bem recentemente sobre sua obra, nesse período ela retornou a Barbacena fugindo da repressão de Vargas, mas lá ela não foi bem recebida ficando pouco tempo, aos poucos se refugiando no espiritualismo e no trabalho no ensino comercial. Na década de 1940 reencontramos Maria Lacerda no Rio de Janeiro onde viveu até a sua morte “num apartamento central, da Rua Mem de Sá, sob os Arcos de Santa Teresa, em 1945” (Leite, 1984, p. xi).

Cláudia Maia

Referências

A MANHÃ. Assumem um caráter de extrema gravidade as manifestações anti-fascistas de São Paulo. Rio de Janeiro, 25 set. 1928.

_____. A pena que provoca tempestades. Rio de Janeiro, ano IV, n.890, 03 nov.1928, p.1.

CIDADE DE BARBACENA. Barbacena, ano XII, n. 550, 03 jan.1909, p.2.

GUILLAUMIN, Colette. Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature. Paris : Côté-femmes,1978.

LEITE, Míriam. L. Moreira. Outra face do Feminismo: Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Ática, 1984.

LEITE, Míriam L. Moreira (Org.) Maria Lacerda de Moura uma feminista utópica. Florianópolis: Editora Mulheres, 2005.

LEITE, Míriam L. Moreira. Maria Lacerda de Moura: trajetória de uma rebelde. Disponível em <http://vimeo.com/35898796>. Acesso em 18/set./2013.

MAIA, Cláudia.; SANTOS, Patrícia. Maria Lacerda de Moura: crítica à família burguesa e à exploração feminina. In: MAIA, C.; PUGA, V. (org.) História das Mulheres e do gênero em Minas Gerais. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2015, p.97-122.

MOURA, Maria Lacerda. Religião do amor e da beleza (1926). In: LEITE, M. L. M.(org.) Maria Lacerda de Moura: uma feminista utópica. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005, p. 118-134.

_____. Feminista? – Não. A Manhã. Rio de Janeiro, 09. Dez.1928.

_____. A Emancipação feminina. O Combate, São Paulo, n. 4604, p. 03, 12/01/1928b.

PATEMAN, Carole. The Sexual Contract. Stanford University, 1988.

PINTO, Celi. R. J. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

RAGO, Margareth. Ética, Anarquia e Revolução em Maria Lacerda de Moura. In: REIS, Daniel Aarão; FERREIRA, José (org). As esquerdas no Brasil, v.1, A formação das Tradições, 1889-1945. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 262-293.

_____. Entre o anarquismo e o feminismo: Maria Lacerda de Moura e Luce Fabbri. Verve Revista do Núcleo de Sociabilidade Libertária Peggs. Puc/SP, v.21, p. 54-77, São Paulo, 2012.

RIBEIRO, Adelino. Saint-simon. O imparcial. São Luiz, 30/07/1930, p.1.

Sugestão de leitura

LEITE, Míriam L. Moreira. Outra face do Feminismo: Maria Lacerda de Moura. São Paulo: Ática, 1984.

LEITE, Míriam L. Moreira. (Org.) Maria Lacerda de Moura uma feminista utópica. Florianópolis: Editora Mulheres, 2005.

LEITE, Míriam L. Moreira. Maria Lacerda de Moura: trajetória de uma rebelde. Filme. Disponível em <http://vimeo.com/35898796>. Acesso em 18/set./2013.

MAIA, C.; SANTOS, P. Maria Lacerda de Moura: crítica à família burguesa e à exploração feminina. In: MAIA, C.; PUGA, V. (org.) História das Mulheres e do gênero em Minas Gerais. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2015, p.97-122.

RAGO, M. Ética, Anarquia e Revolução em Maria Lacerda de Moura. In: REIS, Daniel Aarão; FERREIRA, José (org). As esquerdas no Brasil, v.1, A formação das Tradições, 1889-1945. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 262-293.



Marianismo

Se no período das sociedades pagãs tradicionais a figura da mulher foi divinizada nos cultos em homenagem a Deusa Mãe, no mundo do ocidente cristão medieval o feminino (e, portanto, a mulher) passou a ser associado ao maligno e à imagem do demônio. Ao ser instituída a *Reforma Gregoriana*, quando da criação do celibato clerical ocorre a criação da dicotomia entre *Eva* e *Maria*, daí poder afirmar que tem início um processo de diabolização da mulher, representada como a descendente direta da primeira, porta através da qual o mundo havia caído em pecado. No entanto, em sentido inverso a tal processo e de forma diametralmente oposta, durante a mesma idade média ocidental, emerge uma tendência oposta, através do fortalecimento do culto à Virgem Maria.

O culto de Maria, mãe de Cristo, foi reconhecido pela igreja e formalmente aprovado por ela no Concílio de Éfeso promovido em 431 D. C. Durante todo o período medieval, ela foi adorada como a primeira dentre todos os santos dada a sua posição de intermediária entre Jesus e os homens, o que lhe concede o mote de *medianeira divinal*, advogada quase que exclusiva dos seres humanos junto a seu filho

divino. De acordo com o texto bíblico, um exemplo desse processo teria acontecido durante as Bodas de Caná. Seu culto foi essencial na religião e na sociedade medievais.

A adoração a Virgem Maria é expressa tanto artisticamente quanto por escrito, principalmente pela sua capacidade intercessora pelos pecadores no dia do Juízo Final. Há que se salientar também, que essa representação pictórica preferiu se concentrar na suavidade, na humanidade e na feminilidade da sua figura maternal, elemento bem marcado em obras clássicas do Renascimento como a Pietá de Michelangelo. O Marianismo, na opinião do medievalista Jacques Le Goff, pode ser considerado uma das razões pela qual houve um afastamento entre a figura de Deus na visão da igreja católica e a figura de Javé. Segundo o autor esse afastamento foi ocorrendo de forma progressiva e a “(...) passagem da *sacra pagina* para a teologia, sobretudo no século XII, mas também no século XIII, foi motivo de encontros e discussões entre doutores cristãos e rabinos” (LE GOFF, 2007, p. 97).

Até esse momento o diálogo entre os religiosos parecia seguir uma senda frutuosa e pacífica, no entanto, como a história demonstra, o desaminho aconteceu e o frágil diálogo inter-religioso do século XX é herdeiro desse processo. Uma das razões pela qual o conflito estabeleceu-se foi o

culto a *Virgem Maria*, pois em alguns Talmudes sua representação se faz de maneira menos ufânica do que no Cristianismo, denotando sua forma puramente humana, quando não a tratando como uma prostituta. Também é possível afirmar que o culto à Maria marca um processo de especialização muito importante na devoção cristã. Levando-se em conta a organização administrativa e hierárquica da igreja católica como sendo contemporânea a queda do Império Romano (século IV), percebe-se que o mundo cristão ocidental se organiza de forma rápida e dentro de um paradoxo, elemento característico do medievo, qual seja ele, uma crença universal e uma forma de devoção particular. Assim, Deus se torna cada vez mais Misericordioso, Protetor e Concessor. A partir daí, um exército de anjos passa a estar disponível para tomar conta da humanidade.

Mas ao lado de Deus, são os santos que devem desempenhar papel primordial nesse sistema. E no caso, não há figura santa mais preponderante que a de Maria, que com seu manto protetor espalha dons por toda a sociedade. Dada as condições da idade média central (X-XIII) onde se multiplicavam transformações e reivindicações por parte das pessoas, é perceptível a necessidade que a comunidade tem de uma “(...) diversificação das manifestações de Deus” (LE GOFF, 2007, p. 57). O Marianismo enraíza sua

ação exatamente nesse momento. E o final dos tempos medievais marcado por eventos históricos como a Guerra dos Cem Anos, a Peste Negra e revoltas camponesas em diferentes locais da Europa, só reforçou esse processo. A intercessão da *Virgem Maria* era uma forma através da qual as mulheres e homens desses tempos poderiam garantir junto a Deus proteção, alimentação e segurança de modo geral.

Se for levada em consideração a situação do mundo contemporâneo e os fenômenos onde (acredita-se) ocorreram aparições da Virgem, como em Fátima, por exemplo, pode-se constatar a mesma percepção de falta de segurança e um novo rearranjo da figura divina, acompanhando as transformações e as necessidades da sociedade. A grande questão é que a manifestação das infelicidades faz com que homens e mulheres modifiquem sua relação com Deus e se aproximem mais da figura do Cristo da Paixão, do Deus que sofre. Ao mesmo tempo, existe por parte dos seres humanos a procura de um espaço de proteção. Nesse espaço é que prolifera o Marianismo. E tais atitudes são efetivamente mais importantes para a compreensão do fenômeno religioso do que a relação costumeiramente estabelecida entre a promoção da figura da Virgem Maria e a promoção da mulher, elemento que, principalmente no que tange ao medie-

vo é plenamente questionável. Até porque, antes de ter elevado a condição da mulher naquele tempo, a figura virginal da mãe de Jesus Cristo, se desprende da sua condição feminina para adquirir um estatuto divino que é impossível encontrar em um ser humano.

O culto mariano desenvolveu-se cedo no ortodoxismo grego. Ele penetrou mais lentamente no ocidente, não porque a figura da Virgem não tenha estado presente no culto desde a alta idade média (VIII-X), mas porque somente a partir do século XI é que toma lugar central nas crenças e práticas do mundo ocidental. Ele torna-se o coração da reforma que a igreja promove entre meados do século XI e do século XII, ligada à evolução da devoção à Cristo e ao culto eucarístico.

Diferente da maioria dos santos, os quais são especializados na cura de certas doenças ou tem uma função social específica e determinada, Maria pode ser vista como uma “(...) generalista do milagre” (LE GOFF, 2007, p.112): ela é competente em todos os problemas das mulheres e dos homens e quando age o faz de forma eficaz. Assim, assume um lugar de suma preponderância na salvação dos humanos sendo-lhe atribuídas ações que vão da audácia ao escândalo, questão que pode ser exemplificada através das Cantigas de Santa Maria, onde se narra a conversão de um mouro que ocorreu pelo fato de ter vertido leite de

seus seios: “(...) Adur pod’ esta razon/ toda o mour’ encimar quand’ à omagen enton/ viu duas tetas a par,/ de viva carn’e e d’ al non,/ que foron logo mãar/ e deitar/ leite como per canudos. Porque ajan de seer...” (AFONSO X, 1959, p. 136).

Os dogmas em torno da Virgem Maria foram motivo de controvérsia no seio da igreja a qual só afirmou alguns deles recentemente: no século XIX, o da Imaculada Conceição e no século XX o da Assunção. No entanto, percebe-se que as duas noções teológicas já estavam fortemente consolidadas e institucionalizadas e o processo da sua afirmação inicia-se no mundo medieval, justamente quando do fortalecimento do culto mariano.

O motivo por trás da violenta recusa a estes dogmas por certo número de santos e teólogos eminentes como São Bernardo e Tomás de Aquino provém não somente da impossibilidade teológica arquitetada pela ideia contida nos mesmos, mas também pelo fato de que esses dogmas representam uma espécie de heresia ao se desdobrarem em uma adoração quase pagã a *Virgem Maria*, o que retorna as raízes ancestrais dos cultos as deusas mães.

O culto mariano também se beneficiou de uma iconografia farta de inspiração e extremamente florescente. Muitas miniaturas e esculturas fizeram penetrar “(...) no coração e nos olhos dos homens e das mulheres da Idade

Média um tesouro de imagens marianas” (LE GOFF, 2007, p. 114). Os temas principais da representação da Virgem passaram por uma evolução durante o período medieval: a figura da virgem aparece em um primeiro momento como a de uma mãe com seu filho de origem divina sobre os joelhos. Depois, ela se torna um momento para homenagear a beleza feminina. Posteriormente, no contexto da dolorização do cristianismo; sua figura modelar será a da Pietá, a da mãe que tem seu filho morto sobre os joelhos. Por fim, se tem a figura da Virgem da Misericórdia que protege sob seu manto os fiéis seja individualmente seja em grupo.

O Marianismo transcendeu fronteiras de classe social e atraiu tanto indivíduos de origem nobre quanto camponeses, sendo tão importante no período que Maria pode ser considerada como uma quarta pessoa na Santíssima Trindade, posição que lhe foi sancionada através da oração *Ave Maria*. O mundo medieval rendeu-lhe um culto tão importante quando o que se prestava ao Deus Pai e ao Deus Filho, o que lhe acarretou um processo de divinização.

De acordo com Vânia Nara Pereira Vasconcelos, “o culto a Virgem Maria está associado à defesa da virgindade” (VASCONCELOS, 2005, p. 6). Esse processo pode ser confirmado a partir da leitura dos escritos dos padres da Igreja entre eles *São Jerônimo*, os

quais afirmam ser a virgindade um fator que serve como “medidor” da pureza feminina. Cabe salientar que nessa hierarquia as virgens têm lugar de preponderância sendo consideradas pecadoras tão somente pela sua origem e devem se conservar castas, pois assim se mantém entre as preferidas de Jesus Cristo. Quanto às viúvas, encontram-se em segundo lugar na escala desde que não mais copulem, pelo fato de terem perdido a virgindade em virtude do casamento. Já as mulheres casadas estão em terceiro lugar, uma vez que, mesmo praticando o ato sexual apenas por obrigação, estão sendo acometidas e estão cometendo o pecado carnal.

Vale ressaltar que o culto mariano não ficou restrito apenas à Europa Ocidental, sendo trazido para outras regiões como o Brasil, por conta dos colonizadores portugueses e para a América Espanhola por conta dos colonizadores espanhóis. Aliás, pode-se dizer que esse culto não perdeu em popularidade e em fervor mesmo com o processo de emigração para o ultramar. Na verdade, na medida em que a cultura dos colonizadores entrou em contato com a cultura dos colonizados, o culto mariano se revivificou, se fortaleceu e assumiu tendências claras de crescimento.

Márcia Maria de Medeiros
Tânia Regina Zimmermann

Referências e sugestões de leitura

AFONSO X, O sábio. Cantigas de Santa Maria. Coimbra: Editora da Universidade, 1959.

ARY, Zaíra. Marianismo: poder ou contrapoder das mulheres. In: ARY, Zaíra. Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annablume, Fortaleza: SECULT, 2000.

DUBY, Georges, PERROT Michelle. História das Mulheres no Ocidente. Vol. 2, Lisboa: Afrontamento, 1990.

LE GOFF, Jacques. As Raízes Medievais da Europa. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. O Deus da Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. Em Busca da Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OPITZ, Claudia. As mulheres nas estratégias familiares e sociais. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. História das Mulheres. Vol. 2, Lisboa, Afrontamento, 1990.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental. In: Revista Ártemis. Vol. I, n 3, 2005.

VARAZZE, Jacopo. Legenda Áurea. São Paulo: Cia das Letras, 2003.



Marxismo

Embora Marx não tenha trabalhado explicitamente a questão feminina ou a questão de gênero, é possível apontar, no conjunto da sua obra, a inclusão dessa preocupação no bojo dos processos de hierarquização e exploração em que se baseia a sociedade capitalista. Além disto, o impulso emancipatório, componente fundamental do pensamento marxiano e marxista ao propor a procura pela igualdade de

fato, não formal, também conduziria, embora implicitamente, à emancipação não só das mulheres senão de todos os explorados.

Como afirmado anteriormente, Marx e Engels não se dedicaram especificamente a tal problemática, como, aliás, ocorre em outros campos e temáticas, no entanto, apesar disto, podem-se observar alguns elementos presentes em suas análises que nos permitem identificar aportes fundamentais para a compreensão da relação entre gênero e marxismo. Gênero é compreendido para além do biológico, ligado a padrões sociais e formas de comportamento que estão inseridos historicamente em determinadas relações sociais.

Neste sentido, podemos identificar obra de Marx e Engels, sobre a questão feminina, uma visão que vai do discurso ético e idealista a uma análise histórica e crítica. Percorrendo O caminho cronológico possível de fazer na sua obra pode ser percorrido a partir da ‘Questão Judaica’ (1843), momento de desconstrução radical da perspectiva hegeliana, da ruptura que conduz a separação entre o mundo privado e o mundo público, entendendo como uma totalidade social, aqui então, a família emerge como espaço de reprodução e confinamento da mulher e a compreensão da igualdade formal como característica da sociedade capi-

talista moderna. Nos *‘Manuscritos Econômicos e Filosóficos’* (1844) a opressão feminina é assumida como fenômeno social. Em *‘A Sagrada Família’* (1845) analisa a determinação histórica das relações entre sexos, condicionando como possibilidade histórica a emancipação feminina à emancipação geral dos homens e mulheres. Na *‘Ideologia Alemã’* (1845/46), consolida-se a visão da família, como primeira formação das relações de propriedade e onde relações de escravidão persistem “naturalizadas”, ainda que “tosca e latente”. Na obra máxima *‘O Capital’* (1867), o modo de produção capitalista dá um novo papel às mulheres, a categoria de mulheres proletárias, desta forma, há uma mudança de significados na concepção agora desempenhada pelas mulheres que é um ser ativo social, política e economicamente. Em 1884, em *‘A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado’*, uma análise mais ampla permite caracterizar a família individual moderna como a “forma celular da sociedade moderna”, ao mesmo tempo em que afirma a “escravidão doméstica da mulher”.

De maneira geral, nas obras fundacionais do pensamento marxista não estão explícitos os vínculos entre relações de produção e gênero, o qual se verifica, por exemplo, na omissão da dominação no âmbito da família monogâmica. Pois, ao estudar a imbricação da exploração capitalista com suas

específicas divisões do trabalho no âmbito das relações de gênero históricas verifica-se que a produção capitalista também se apoia na opressão da mulher (HAUG, 2007).

Não faz parte da lógica do capital uma relação de igualdade substancial, tanto no espaço reprodutivo como no produtivo. A lógica do capital se opõe frontalmente ao processo de emancipação da mulher, uma vez que ele necessita, para a preservação do seu sistema de dominação, do trabalho feminino sustentado pelos mecanismos estruturais que geram a subordinação da mulher. O desenvolvimento do capitalismo criou pressões ideológicas contra a desigualdade racial ou a opressão de gênero e diferenças em grau sem precedentes se comparado com as sociedades pré-capitalistas. Entretanto, o capital tem sido capaz de tirar vantagens do racismo e do sexismo, os quais fortalecem as assimetrias estruturais do sistema capitalista e dividem a classe trabalhadora. Ambos funcionam bem no capitalismo, pois são capazes de gerar clivagens para certos setores da classe trabalhadora no seio das condições competitivas do mercado de trabalho. O capitalismo é flexível na capacidade de usar e de descartar opressões sociais particulares, potencializando as hierarquias como mecanismo de justificação para encobrir a exploração de classes.

O encontro entre marxismo e gênero somente irá se realizar com a consolidação desta categoria, enquanto campo analítico, na segunda metade do século XX. Tal imbricação, que aponta para a transformação radical da sociedade nos conduz ao debate fundamental das relações que demarcam dois campos – com relações nem sempre fraternas –, pois podemos observar estudos que enfatizam a exclusividade da maternidade teórica da necessária revolução social como senda da emancipação no desenvolvimento de estudos de gênero, como aqueles que afirmam que tal categoria contribui para a ampliação do arcabouço teórico do marxismo. Tal embate de estratégias encontra-se embutida na perspectiva marxista mais ortodoxa, que aponta a necessidade de unificar as questões de classe e gênero, sendo que uma das leituras afirma “que o gênero era uma forma de classe”, assim como também que poderia se caracterizar as mulheres como classe considerando as “relações de produção ‘afetivo-sexuais’” (BENHABIB; CORNELL, 1990). Nessa vertente, Wood (2003), afirma que as relações de gênero – nem as raciais – são óbice ao capital para realizar a exploração de classe, o que implica na possibilidade de reconhecimento, sem a necessidade de modificar as relações de produção. Ainda, de outro lado, como aponta D’Atri (2011), há posturas afirmando que o desencanto com os rumos do

socialismo no século XX parece ter dado impulso ao surgimento de uma vertente da teoria feminista que vai desaguar nas questões de gênero como uma crítica aos ‘regimes comunistas realmente existentes’, afirmando que a revolução seria insuficiente para a liberação feminina, ainda que se tenha mudado o sistema econômico.

Por sua vez, a questão de gênero e marxismo na luta social, não nasce de questões abstratas, mas sim, de questões concretas no cotidiano da vida, seja, no início do século XX com as lutas revolucionárias, em especial na Europa, a luta contra guerra (1915 – Berna, Suíça - Conferência Internacional das Mulheres – Manifesto das Mulheres da Classe Trabalhadora). Tal período é marcado pela contribuição prática e teórica de mulheres marxistas como Klara Zetkin, Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai e Nadezhda Kruspskaya, que terão significativa intervenção no debate feminista para as gerações seguintes, com ampla expressão na Revolução Russa. Precisamente, a luta no interior da construção do Estado Soviético, impulsionou a participação feminina como engajamento a partir das contradições surgidas na construção do socialismo e a libertação da mulher. Neste sentido, Kollontai afirmará que: “A tarefa da ideologia proletária não é, pois, separar das suas relações sociais o amor, mas dar-lhe um novo colorido, ou seja, visa desen-

volver o sentimento do amor entre os sexos, baseado na mais nova e poderosa força: a solidariedade fraterna” (2005, p.158).

Nos anos 70, as elaborações e atuação de Simone de Beauvoir (na sua obra ‘O segundo sexo’) inaugura um novo campo do saber “A Mulher” e Juliet Mitchell, a brilhante teórica do ‘*Woman’s State*’, consolida a reflexão de tal problemática e, em certa medida, aprofunda a relação entre gênero e marxismo, ampliando o escopo analítico e sua inserção acadêmica. Nesse caminho, o trabalho de Saffioti provoca uma discussão entre os conceitos de gênero e patriarcado, para compreender a questão feminina como tensão permanente, para que o conceito de gênero não esconda o conteúdo do conceito de patriarcado, que é a expressão da estrutura desigual entre homens e mulheres, pois “tratar esta realidade exclusivamente em termos de gênero distrai a atenção do poder do patriarca, em especial como homem/marido, ‘neutralizando’ a exploração-dominação masculina” (2004, p. 136). Afirmo também, que o capitalismo se apropria das desigualdades entre os sexos para continuar a sua reprodução, contribuindo com as análises da mulher em perspectiva histórica, de classes.

Na atualidade pensar em perspectiva marxista as relações de gênero significa conceber tais relações como elementos constituintes das relações

sociais e relaciona-las às relações de poder como parte de um mesmo movimento. Portanto a utilização do conceito gênero e patriarcado assume um conteúdo de radicalidade contra a opressão do homem e de classe. Dentre os inúmeros desafios contemporâneos que o marxismo e o gênero se defrontam é possível destacar as suas imbricações com a reforma urbana, a precarização do trabalho, a soberania alimentar, a reforma agrária, o aborto, a violência, as questões indígenas, quilombolas e do ‘bom viver’. Além disto, pode-se constatar que o século XXI é permeado por tensões em torno da participação política das mulheres na luta, recolocando o conceito de gênero em perspectiva prática: politização e ação nas lutas urbanas e camponesas a exemplo da Marcha Mundial das Mulheres, Movimento Mulheres Camponesas, Mulheres Sem Terra e da Via Campesina. Trata-se de uma *Re-politização* (GONÇALVES, 2009) do conceito a partir da luta das mulheres que participam dos movimentos populares passando a assumir um papel protagonista na luta contra opressão e o capital, e reafirmando a construção de uma sociedade livre da opressão e exploração.

Guillermo Alfredo Johnson
Marcos Antônio da Silva
Maria Gorete Souza

Referências

BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla. Más allá de la política de género. In: _____ (orgs.). Teoría feminista y teoría crítica. Barcelona: Alfons el Magnànim, 1990.

GONÇALVES, Renata. (Re)politizando o conceito de gênero: a participação política das mulheres no MST. Mediações, Londrina, v. 14, n.2, p. 198-216, Jul/Dez, 2009.

HAUG, Frigga. Para uma teoria das relações de gênero. In: BORÓN, Atílio A.; AMADEO, Javier; González, Sabrina. A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

KOLLONTAI, Alexandra. A nova mulher e a moral sexual. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado e violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

WOOD, Ellen. Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.

Sugestões de leitura

BORÓN, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina. A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero - feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

D'ATRI, Andrea. Lutadoras – histórias de mulheres que fizeram história. São Paulo: Editora Iskra, 2011.

KOLONTAI, Alexandra. O amor e a nova moral. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2007.

SAFFIOTI, Heleieth. A mulher na sociedade de classes: mito e realidade. São Paulo: Quatro Artes, 1969.



Masculino/Masculinidade

Os seres humanos nascem, assim como a maioria dos seres vivos,

com um corpo dotado de órgãos que possibilitam e favorecem a reprodução biológica da espécie, sendo cada ser humano, em sua maioria, dotado de um dos dois órgão chamados de genitais ou sexuais (há casos excepcionais, nomeados de hermafroditismo, em que os indivíduos podem portar partes ou a totalidade dos dois órgão genitais ou sexuais). Como seres sociais e culturais que são, os humanos, ao contrário dos outros animais, partindo da observação das diferenças entre os seus corpos e, mais particularmente, da diferença dos órgãos genitais ou sexuais, transferiram para a linguagem e para outras dimensões de sua cultura e da própria organização em sociedade essas diferenças. Como descreveram inúmeros trabalhos antropológicos, os diversos grupos humanos, desde os menos complexos, utilizaram as diferenças de seus genitais e de seus corpos para fundar não apenas diferenças, mas também diferenciações e hierarquias no interior dos agrupamentos humanos. Realizando aquilo que a filósofa feminista Judith Butler chamou de implantação do sexo nos corpos, as sociedades humanas instituíram na linguagem conceitos para dar sentido, significados e significações culturais a essas distinções observadas nos corpos. Noções como as de macho e fêmea, masculino e feminino, homem e mulher, agrupadas sob a categoria sexo, serviram não só para denotar, apontar, sublinhar e

descrever essas diferenças, como para conotar, distinguir, definir, classificar, dar sentido, hierarquizar, comparar, estabelecer significados culturais e sociais para essa diferenciação tida como biológica, embora, seja, desde o início das sociedades humanas, também culturais. Lévi-Strauss mostrou em seus trabalhos a importância dessa diferenciação binária entre os sexos para não só o estabelecimento das estruturas de parentesco, como das próprias estruturas narrativas e mitológicas que organizavam toda a ordem social, inclusive a distribuição territorial e conformação dos clãs, a divisão de tarefas e de trabalho, as divisões e hierarquias de poder, prestígio e honra, as regras de parentesco e de casamento, os tabus e atribuições rituais e religiosos.

Todas as sociedades e culturas humanas são marcadas por essa diferenciação entre o que se nomeou de sexos, diferenciação que parte da observação dos corpos mas que vem se materializar na cultura e na ordem social. Sendo nuclear na própria reprodução biológica e social de cada agrupamento humano, a reprodução das diferenças culturais, simbólicas, imaginárias, estéticas, entre o que se chamou de sexos tornou-se também essencial para a reprodução da própria ordem social. Essa diferença, com todos os sentidos e significados sociais e culturais que adquiriu, passa a ser ensinada, retransmitida para as novas

gerações de humanos, como forma de preservar e retransmitir a própria ordem social. A desordem nos corpos ou na organização física e simbólica que as sociedades humanas conferiram a eles passa a significar a própria desordem ou o caos social. Ao submeter a prática da cópula, o uso dos genitais, a própria materialidade deles nos corpos a códigos, a regras de ordem social e simbólica, ao estabelecer estruturas que dariam regularidade, submeteriam a uma dada ordem, a dadas hierarquias, a dadas classificações, a obediências a dados preceitos, tabus, leis as práticas materiais e simbólicas ligadas ao uso do que se nomeou de pênis, de vagina ou de qualquer outra parte do corpo envolvida no que seria o ato sexual, as sociedades humanas estabeleceram modelos de comportamento, de atitudes, de gestos, de usos do corpo, de atitudes físicas e simbólicas para os seres nomeados de femininos (aqueles que portavam um corpo assim classificado e marcado por traços de distinção que do plano biológico passam ao plano social e cultural, como: ter a capacidade de engravidar e parir novos seres humanos, ter a capacidade de amamentar, ter glândulas mamárias e seios mais proeminentes, além de várias características secundárias distintas) e para aqueles nomeados de masculinos (aqueles que portavam um corpo assim classificado e marcado por traços de distinção tanto biológicos, embora em

menor número do que nos corpos femininos, quanto simbólicos e culturais, como: ter tendencialmente uma maior desenvolvimento muscular, apresentar em grande número de casos maior presença de pelos em dadas partes do corpo, como no rosto, peito e abdômen, apresentar uma tonalidade mais grave de voz, sendo um partícipe da fecundação mas incapacitado de parir e amamentar, o que terminou por tornar a maternidade algo visto quase como aquilo que distinguiria a natureza feminina da masculina, embora essa associação seja de ordem social e histórica). Embora nomeiem realidades que são desde o começo também de ordem social e cultural, pois embora partam da observação da distinção de ordem biológica, física, material entre os corpos também incorporam sentidos distintos em cada sociedade e cultura humanas, *os conceitos de masculino e feminino continuam sendo associados de forma mais direta à dimensão biológica, às distinções vistas como naturais entre os corpos sexuados. A natureza que é nos humanos apenas possibilidades e limites torna-se destino.*

Ao nascer, qualquer ser humano é levado a aprender, a subjetivar, a incorporar essas distinções estabelecidas social e culturalmente a partir do que se nomeou de sexos, a reproduzir a ordem social sexuada, absorvendo a partir de várias pedagogias presentes no social, através do trabalho de várias instituições sociais, sendo a prin-

cipal delas a família, os modelos de sujeito, os modos de comportamento, as performances corporais, gestuais, simbólicas, a fazer rostos que são apresentados como normais, naturais, específicos, próprios de homens e de mulheres, de seres masculinos e femininos. *A esses modelos de como ser sujeito masculino e feminino, a esses padrões, códigos, regras que internalizados devem diferenciar as formas de ser homem e de ser mulher, chamamos de modelos, padrões ou códigos de gênero.* Levando em conta que a noção de gênero era utilizada para nomear justamente as distinções que a linguagem permitia e realizava entre o que seriam seres e objetos vistos e ditos em dadas sociedades humanas como masculinos e femininos (nem todas as línguas, a exemplo da língua inglesa, faz essa distinção para coisas, isso ocorre, no entanto, em todas as línguas latinas), já que, como vimos, essa distinção passou a dar sentido e atravessar todos os aspectos da vida humana, as teóricas feministas americanas, a partir dos anos sessenta do século passado, adotaram essa noção para explicitarem o caráter social, cultural e histórico, a dimensão construtivista das distinções, divisões e hierarquias fundadas sob a diferença binária dos sexos, visando assim desnaturalizar, desmitificar e permitir a historicização dessas distinções, divisões e hierarquias. O aprendizado, a subjetivação, a incorporação (no sentido mesmo de moldar e tornar-se cor-

po) dos padrões, códigos, regras, das estruturas, dos modelos e narrativas de gênero produzem o que chamamos de identidades de gênero, à medida que, desde o nascimento, através de práticas e discursos, dos mais sutis até os mais prescritivos e normativos, somos convocados e impelidos a nos identificarmos com uma dada identidade de gênero, a nos ver e dizer como sendo homens ou mulheres, masculinos ou femininos. Essa ordem social e essa educação generificada e generificante nos oferecem apenas duas possíveis identidades, nos impelem e nos obrigam a nos identificarmos com o que nomeiam e definem como masculinidade ou com o que nomeiam e definem como feminilidade.

Pensados de modo relacional e, ao mesmo tempo, antagônico, os conceitos de masculinidade e feminilidade são apresentados como sendo atributos naturais que nasceriam da própria conformação sexual que teria cada corpo *quando são um conjunto de significados, sempre em transformação, no tempo, nos espaços, de sociedade para sociedade e de cultura para cultura, que cada um constrói ao longo de seu processo de humanização e socialização, através das relações que mantém com os outros e consigo mesmo, com as instituições sociais e o meio social e cultural em que está inserido*. Ninguém nasce dotado de masculinidade ou feminilidade, aprende-se socialmente o que é ser dotado de tais atributos, aprendi-

zando de modelos e códigos que nunca são internalizados ou obedecidos em sua inteireza, permitindo o surgimento de distintas maneiras de viver tanto a masculinidade quanto a feminilidade. Embora em cada sociedade e cultura humanas haja um modelo hegemônico ou prevalecente de masculinidade essa não impede e até possibilita a existência de maneiras minoritárias e dissidentes de viver a masculinidade, embora essas nunca deixem de manter relações e atualizar regras e aspectos do modelo dominante. *A masculinidade, portanto, não é estática, nem atemporal, é histórica; não é uma manifestação da natureza ou de uma essência psicológica interior, é um construto social e simbólico; não é uma mera ascensão à consciência de uma diferença de natureza biológica, mas é uma criação cultural a partir da observação dessa diferença, que foi, ao longo do tempo e em várias sociedades, transformada em princípio de desigualdade entre homens e mulheres*. A virilidade, condição associada à masculinidade, significa coisas diferentes em diferentes épocas e para diferentes pessoas. Não nascemos sabendo que somos homens, nem o que significa ser um homem. O que se espera para que se mereça e se continue a merecer a designação de masculino, aprendemos em nosso processo de formação, através de nossas experiências e experimentações, que nos permitem subjetivar esses balizamentos de nossa existência. Somos desde a infância constrangidos a inter-

nalizar normas implícitas e explícitas para podermos ser considerados seres humanos e, mais do que isso, e principalmente homens e mulheres. *Sendo assim a masculinidade se aprende em e está sujeita e mediada por dados contextos sociais, que ao se transformarem também modificam os sentidos e as práticas identificadas como de masculinidade.*

Na ampla maioria dos agrupamentos humanos a masculinidade foi associada ao poder, é um indicativo de poder, quando não de superioridade em relação à feminilidade, vista muitas vezes, como rebaixamento e inferioridade (daí a rejeição, o preconceito e até mesmo o ódio àqueles seres que deveriam ser masculinos, que deveriam se identificar com a masculinidade, por terem o órgão genital que é visto como portando naturalmente esses atributos e que se identificam como femininos ou se identificam com a feminilidade, como aqueles nomeados a partir do século XIX por médicos e juristas como sendo homossexuais ou aqueles que no século XX foram ditos pelos mesmos discursos ou pelos discursos das ciências *psi* como sendo transexuais ou transgêneros. Eles seriam vistos como traidores ou ameaçadores a hegemonia e hierarquia entre os gêneros ao preferirem se identificar com o “sexo frágil” ou com o “belo sexo”). Como indicativo de poder a masculinidade deve ser sempre exposta e disputada. Contando com uma base biológica bem mais frá-

gil para sua construção, dado que não dispõe de um traço diacrítico importante como o parto ou a maternidade, a masculinidade, apesar de social e imaginariamente estar associada à força, parece uma identidade mais frágil do que aquela oferecida pela feminilidade, daí a sua permanente necessidade de ostentação e reafirmação. São inúmeros os rituais sociais destinados à construção e reafirmação da masculinidade, embora todos eles apresentem um grau elevado de possibilidade de reversibilidade, ou seja, dado o caráter competitivo que as próprias relações entre os homens ou entre as masculinidades assumem, esses momentos facilmente se tornam também momentos de questionamento da virilidade e da masculinidade de outrem. A masculinidade parece ser um atributo raro que para que um homem o possua deve retirá-lo ou tomá-lo de outro homem. Como a masculinidade parece também ser pensada e definida mais a partir de uma comparação negativa e excludente em relação à feminilidade, sendo masculino aquilo que não é feminino ou que dele difere e dele se afasta, o fantasma de uma volta ou de um retorno ao/do feminino, da descoberta de algum resquício de feminilidade parece atormentar cada homem, que normalmente observa e acusa no outro essa presença feminina. *Nessa comparação alguns traços foram culturalmente associados a masculinidade, tanto de ordem física,*

como de ordem psíquica e comportamental: à masculinidade associa-se a força, a energia, a coragem, o uso da razão, a competitividade, a rudeza, o desleixo consigo mesmo, a falta de cuidado com o outro, a dificuldade e a proibição mesmo de expressar sentimento, de chorar, um apego e um zelo pela honra, a atribuição de prover, manter e defender o grupo doméstico, a família. Traços que, no entanto, aparecem assumidos ou não pelos homens em sua vida concreta e cotidiana.

Se é masculino ou se é dotado de masculinidade quando um dado ser humano reproduz um modelo supostamente essencial legitimado por uma natureza que se vê, se diz e se mostra como imutável; uma natureza que dirigiria a vida e a interação entre os seres humanos, agrupados, classificados, distintos e valorados - pois a masculinidade e a feminilidade, como vimos, têm valores diferentes em dada e em cada sociedade -, a partir das marcas dos corpos, em homens e mulheres, em seres nascidos superiores e seres nascidos inferiores, em seres nascidos para dominar e comandar e em seres nascidos para obedecer e ser dominados, em seres que nascem para fecundar e seres que nascem para ser fecundados, em seres que nascem para serem ativos e seres que nascem para serem passivos. Essa visão dominante da masculinidade parte da leitura dos corpos, continua na prática e nos significados das relações sexuais, entendidas como, e não poderia ser de

outro modo, como relações de poder, quando não de apropriação e posse, e se amplia a todos e a cada um dos campos do social: o espaço, o trabalho, a família, as relações de sociabilidade, ao imaginário. Os modelos de masculinidade e feminilidade, predominantes em dado espaço e tempo concretos, condicionam a construção social e cultural dos corpos humanos, inclusive do que neles é chamado e definido como sendo o sexo. Embora sendo sempre um modelo ideal, inalcançável em sua inteireza por cada homem, um modelo que sofrerá suas defasagens, releituras, reinterpretações ao ser interiorizado a nível individual, a masculinidade enquanto modelo dominante deve ser preservado em termos coletivos para impedir que os nascidos para manter a família, ocupar o poder político e social não se esqueçam de que essas funções pretensamente estariam inscritas em seus genitais. Submetido a diversas provas e constrangimentos de toda ordem, onde os outros, tanto homens quanto mulheres, mas principalmente seus próprios companheiros agem como juízes e carrascos (os homens no que tange a masculinidade devem ter necessariamente a aprovação dos outros homens, a mulher sendo apenas um instrumento para alcançá-la ou testá-la), como censores e pedagogos que os convocam a reafirmar todo o tempo esse modelo ideal, mesmo que para isso tenham que omitir, mentir,

esconder o disfarçar modos e formas próprias de ser e pensar. Todo tempo devem afirmar ser “o verdadeiro homem”, reproduzindo por meios de suas falas, de seus gestos e atitudes as verdades socialmente elaboradas, divulgadas e aceitas sobre o que é ter masculinidade, sobre o que é ser masculino. Como assinala Kimmel, a masculinidade hegemônica se explicitaria num homem no poder, num homem com poder e num homem de poder. *A masculinidade se apresenta pois como um projeto individual e social, um projeto de caráter excludente, do qual se veem aliados não só as mulheres, como as crianças (pois ainda não são viris) e os velhos (pois já perderam a virilidade e muitos o poder).* Este o drama maior da masculinidade, após uma luta que se trava contra a criança e o feminino que pode haver em cada um, após finalmente conquistá-la às duras penas, volta-se a perdê-lo ao chegar à velhice. Contraditoriamente esse símbolo de potência força que seria o masculino mostra toda a sua fragilidade ao necessitar de permanente reafirmação, sem a qual se dá a perda de status e de poder.

Durval Muniz de Albuquerque Jr.

Referências e sugestões de leitura

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. *Nordestino: invenção do “falo” – uma história do gênero masculino*. 2 ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 2000; *A Masculinidade*. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, n. 28. Porto Alegre: APPOA, 2005.

BRADY, Sean e ARNOLD, John H. *What is masculinity?*. Nova York: Palgrave, 2013.

BERGER, Maurice. *Constructing Masculinity*. Florence: Routledge, 2013;

DE GREGÓRIO-GODEO, Eduardo. *La construcción discursiva de la masculinidade*. La Vergner: Lightning Source, 2009.

LAURIÈRE, François, QUÉROUIL, Olivier e ROYER, Alain (orgs.). *Masculinités*. Paris: Recherches, 1978.

LÓPEZ, Juan Blanco e DEL RÍO, José María Valcuende. *La construcción cultural de las masculinidades*. Madrid: Talasa Editorial, s/d.

NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2004.

PENTEADO, Fernando Marques e GATTI, José. *Masculinidades: teoria, crítica e arte*. São Paulo: Estação das Letras, 2011



Maternidade

Na cultura ocidental, ser mãe remete, ao mesmo tempo, para uma etapa e um estado específico da vida feminina que envolve a gestação, o parto e a lactação e, também, cuidados anteriores e posteriores ao parto; estes últimos constituem um conjunto de sentimentos e de ações de longo prazo, dentre os quais se destaca a maternagem que envolve, sobretudo, amar, criar e educar as crianças geradas.

Um recuo no tempo, no entanto, assinala que há três séculos a função maternal não era objeto de tanta atenção e valorização nas sociedades

ocidentais. As mulheres não eram glorificadas pelo fato de serem mães, e o amor maternal não era um valor social nem moral. Badinter argumenta (1985, p. 185) que essa situação se altera apenas em finais do século XVIII, quando “se opera uma espécie de revolução das mentalidades” e surgem, pela primeira vez, recomendações escritas para que “as mães se ocupem pessoalmente dos seus filhos”. Também Silvia Tubert (1996, p. 8-9), ao historicizar as maternidades que vivenciamos na atualidade, argumenta que os sentidos usualmente associados a elas foram produzidos, basicamente, pela mobilização e articulação de três pressupostos, no advento da modernidade: o de que a maternidade equivale e decorre da capacidade de geração biológica de um novo ser; o de que a geração deste novo ser está circunscrita ao corpo da mulher que processa a reprodução biológica; e o de que a identidade de mulher se reduz à identidade de mãe.

Tais sentidos foram produzidos em um período e contexto histórico específicos: aquele em que a vida, de modo geral, e a da criança em particular, entrou na história das sociedades ocidentais – ou seja, quando a população (e, dentro desta, a infância) entrou na ordem do saber e do poder – um período que Foucault (1993, p. 131-134) denominou “era do biopoder”. É um contexto que se configura pela confluência de três importantes movimentos

sociais distintos e não coincidentes no tempo, que se desencadearam na Europa nos séculos XVII, XVIII e XIX, quais sejam: a urbanização; a instauração e o fortalecimento do sistema capitalista de produção; e a formação e consolidação dos estados nacionais, destacando-se, nesse último caso, a Revolução Francesa.

Estudiosas feministas como Londa Schiebinger (1998) e Marilyn Yalom (1997) também indicam os séculos XVIII e XIX como períodos de substantivas transformações sociais, econômicas, científicas e políticas, nas quais os corpos das mulheres – e mais especificamente o seio feminino e o aleitamento materno – foram politizados. Tais autoras nos ajudam a entender como se articulou, na Europa desse período, um conjunto de acontecimentos: 1) as campanhas para abolir o arraigado e difundido costume da aristocracia e da burguesia emergente de entregar as crianças para serem criadas por amas-de-leite; 2) a necessidade dos estados nacionais nascentes de expandir sua população para atender suas crescentes demandas militares e econômicas; 3) a instauração e legitimação da autoridade médica que, no contexto de reestruturação das políticas de reprodução humana vigentes, levaria à substituição das parteiras pelos médicos (homens); 4) a emergência e consolidação de um movimento intelectual e político que, no âmbito

do Iluminismo, congregou filósofos, médicos, escritores políticos e funcionários de governo que defenderam o “retorno das mulheres ao seu lugar adequado, como mães carinhosas e atenciosas” (SCHIEBINGER, 1998, p. 238). Configura-se, nessa articulação, um novo estatuto de maternidade, a partir do qual (e em função do qual) “os deveres familiares e maternos se tornaram importantes assuntos de Estado” (ibidem, p. 235).

No Brasil, foram sobretudo os médicos que iniciaram o processo de maternalização, contando com o apoio do Estado. Para o aparato médico sanitário, as mulheres mães eram consideradas frágeis, quando não inferiores, “ignorantes e negligentes” (LUZ, 2003, p. 18), e, por isso, elas precisavam de conselhos dos profissionais da saúde, especialmente no que se referia às formas de viver e pensar o processo de condução e implementação da reprodução biológica e social. A maternalização das mulheres seguiu, aqui no Brasil, as coordenadas desse processo geral que atingiu o mundo ocidentalizado desde o final do século XVIII (SCAVONE, 2001). Ela foi se construindo e se estendendo, gradualmente, em diferentes âmbitos e planos da vida social, nas práticas científicas, nas ideias e práticas políticas, no mercado de trabalho. Para assegurar a materialidade da relação mãe-filho/a, as ações desenvolveram-se em dois sentidos:

primeiro, empreendendo-se campanhas contra a mortalidade infantil, o aborto, o infanticídio, o abandono de crianças; segundo, buscando-se transformar as mães, bem como seus hábitos e seus sentimentos com relação aos/às filhos/as. Era necessário educar as mães em todas as instituições (hospitais, institutos de puericultura, lactários). Essas ações para educar as mães geravam certa tensão, pois contradiziam as ideias de uma suposta natureza maternal, feminina, instintiva. A história mostra, pois, que “em vez de instinto maternal, seria melhor falar de uma fabulosa pressão social educativa que a sociedade moderna disponibilizou para que a mulher aprendesse a se relacionar e cuidar dos filhos” (BANDINTER, 1985, p. 355). Essa pressão estava associada, também, ao papel social iluminista de educação, em que a maternidade, ao mesmo tempo em que era apresentada como sendo o destino natural da mulher, também comportava um paradoxo – as mulheres deveriam aprender, precisavam ser educadas como mães (ibidem).

Constituíram-se, nesse contexto discursivo, os principais elementos que possibilitaram a emergência e a consolidação de representações de maternidade, que foram depois descoladas dos interesses políticos, econômicos, culturais e científicos específicos que as produziram. Tal discursividade pas-

sou a posicionar a mulher (categoria então essencializada e universalizada) como sendo, por natureza, uma criatura generosa, abnegada e instintivamente mãe, disposta a qualquer sacrifício por sua cria, e vários de seus elementos ainda podem ser encontrados em atividade, em muitas das (re)definições contemporâneas de maternidade.

Ao longo do século XX, a sociedade ocidental promoveu uma individualização da maternidade, produzindo a figura da mãe responsável, tanto pelas práticas – saúde, puericultura, educação na infância – quanto pelo simbolismo, com o investimento no crescimento do sentimento maternal (BADINTER, 2010). Erige-se, aí, a figura da mãe como aquela que dá o amor a mais, a vida, o alimento e as primeiras e contínuas socializações. A incorporação desses discursos requeria um novo modelo feminino: mãe cuidadora que deveria estar sempre atenta à sua saúde e à dos membros da família. Responsável pelos mínimos detalhes que pudessem comprometer o bom andamento da saúde da família, a mulher-mãe deveria ser vigilante, abnegada, afetuosa, assexuada, frágil enquanto mulher, mas forte e saudável enquanto mãe e soberana dentro do lar (BADINTER, 1985).

Assim a posição da mãe cuidadora foi uma transformação impor-

tante – em parte, produzida pelo novo modelo de família contemporânea. Essa posição de mãe não só atribuiu uma outra função à mulher, como também reformulou as relações familiares: o elo clássico e o poder paterno (pai-filho/a) desviava-se para o inalienável binômio mãe-filho/a. Fonseca (2004, p. 14) assinala que, a partir do século XX, ocorreu um “declínio do poder paternal”, com o “maior controle das mulheres sobre a criação de filhos, referindo-se a um deslocamento da autoridade paternal para a afeição maternal”. Na nova ordem social urbana contemporânea, evidenciam-se claros sinais de abalo: a secundarização da figura do pai e a exaltação da figura da mãe na gestão da vida do cotidiano familiar. Fonseca (ibidem) afirma que essa posição – agregando tarefas vistas como próprias do feminino, feito para parir e cuidar – sugere a queda do poder do pai e certa promoção da mulher como cuidadora.

No passado, o discurso normativo encerrava as mulheres na condição de mãe; seus destinos estavam ligados às amarras biológicas de um corpo. As mulheres, a partir da segunda metade do século XX, foram inscritas em uma rede mais ampla de discursos e saberes que possibilitaram a inserção e a difusão de outros padrões de vivência para a experiência da maternidade – livre escolha acerca do que fazer com o próprio corpo: como cuidá-lo; quais

as melhores formas de cuidado; como exercer a sexualidade; ter ou não ter filhos; quantos, como e quando tê-los. Essa dimensão de escolha, segundo Badinter (2010, p. 11), por um lado, modificou “o estatuto da maternidade ao implicar deveres acrescidos em relação à criança cujo nascimento resultou de uma escolha”. Ter um filho deixa de ser um destino biológico a cumprir; é antes um projeto, e as falhas são imperdoáveis. No século XXI, observa-se uma sensível diminuição das taxas de natalidade. Pode-se dizer que há menos gravidez e menos filhos, mas gestações cada vez mais planejadas e expostas (SCHWENGBER, 2012).

Para Lucila Scavone (2001) e Meyer (2003), na atualidade, inscrevem-se nos corpos femininos e na maternidade novos e conflitantes atributos, cabendo à academia (em particular, às estudiosas feministas) compreender um pouco como isso se dá e com que efeitos. Por esses e outros motivos, “a história de como o feminismo deve lidar com as questões em torno da maternidade está apenas começando” (FORNA, 1999, p. 21). Scavone (2001, p. 20) destaca que a temática da maternidade é de uma “atualidade sem fim”. Para Françoise Thébaud (1986), há um campo de domínio da história da maternidade e da gravidez ainda a ser explorado, sejam elas desejadas/re-cusadas, realizadas/interrompidas.

O exercício da maternidade se produz e se modifica na cultura (MEYER, 2006). Justamente por isso, o alargamento da historicização da maternidade é importante e necessário, porque nos possibilita mostrar como determinadas maternidades são significadas politicamente no interior de uma série de discursos e saberes que as normatizam e definem, e não como experiências sem história, associadas a uma ideia biológica, considerada como natural do feminino.

*Dagmar Estermann Meyer
Maria Simone Schwengber*

Referências e sugestões de leitura

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

_____. O conflito: a mulher e a mãe. Lisboa: Relógio d'água, 2010.

FORNA, Aminatta. Mãe de todos os mitos: como a sociedade modela e reprime as mães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

FONSECA, Claudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha*, v. 5, n. 2, p. 5-31, 2004.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. Em defesa da sociedade: cursos do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LUZ, Madel Therezinha. Novos saberes e práticas em saúde coletiva: estudos sobre racionalidades médicas e atividades corporais. São Paulo: Hucitec, 2003.

MEYER, Dagmar E. E. As mamas como instituintes da maternidade: uma história do passado? *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 117-133, 2000.

_____. Gênero e educação: teoria e política. In: LOURO, Guacira; NECKEL, Jane Felipe. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. A politização contemporânea da maternidade. Gênero: núcleo transdisciplinar de estudos de gênero – NUTEG, Niterói, v. 6, n. 1, 2006.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as Ciências Sociais. Cadernos Pagu, São Paulo, n. 16, 2001.

SCHIEBINGER, Londa. Mamíferos, primatologia e sexologia. In: PORTER, R. (org.) Conhecimento sexual, ciência sexual. A história das atitudes em relação à sexualidade. São Paulo: UNESP, 1998.p. –p. 1-145

SCHWENGBER, Maria Simone Vione. Mãe Moderna: esportiva e forte. Caderno Cedes, v. 32, n. 87, 2012.

SCHWENGBER, Maria Simone Vione; MEYER, Dagmar E. E. modos de ser e estar grávida na contemporaneidade: uma análise a partir da revista Pais & Filhos. In: STREY, Marlene Neves et al. (org.). Gênero e ciclos vitais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p.125-147.

THÉBAUD, Françoise (org.). História das mulheres. São Paulo: Ebradil, 1986.

TUBERT, Sílvia (ed.) Figuras de la madre. Madrid: Ed. Cátedra, 1996.

YALOM, Marilyn. A história do seio. Lisboa: Teorema, 1997.



Matriarcado

O termo “matriarcado”, desde sua formulação como vocábulo teórico na segunda metade do século XIX e ao longo de sua repercussão no século XX, ganhou inúmeros e diferentes significados, além de gerar distintas interpretações no âmbito das ciências humanas. Desde a antropologia estruturalista até as concepções *feministas* do “direito materno”, o conceito foi

disputado, deturpado e retorcido sem, contudo, perder de todo sua matriz etimológica, construída com base na antítese do termo “matriarcado” em relação à noção vigente de “*patriarcado*”. Desse modo, pode-se afirmar que sua elaboração esteve na contracorrente das teorias que sustentavam ser o direito paterno ou o patriarcado o sistema predominante na origem das formas sociais e políticas de todos os agrupamentos humanos.

Ao contrário dessa convicção, a hipótese sobre o matriarcado primitivo incorporou ao debate sobre o patriarcado, em grande evidência desde o século XVII, o elemento feminino como dotado de um antigo domínio político e social que prevaleceu ao longo de uma parte significativa da história dos primórdios das civilizações. Matriarcado, nesse sentido, se caracterizaria pela crença de que as mulheres, em determinados períodos e regiões do mundo antigo primitivo, dirigiram sistemas políticos duradouros, exercendo assim uma espécie de governo feminino que se estenderia do círculo familiar à sociedade em geral. Porém, como um termo difuso e de difícil entendimento, o significado de “matriarcado” certamente extrapola essa simples definição ao ser revista sob a luz do contexto que inspirou a sua criação e amparou a sua permanência ao largo dos anos.

Pensados como parte do contexto histórico que marcou a opinião

intelectual na virada do século XIX para o XX, o evolucionismo, o fortalecimento das ações e dos discursos feministas e a aproximação entre mito e história penetraram de modo definitivo a teoria do matriarcado. Tais fenômenos influíram de um jeito muito particular na construção argumentativa da hipótese do matriarcado e no peso convincente que esta adquiriu para uma parte significativa da comunidade de pensadores e leigos daquele período e dos seguintes.

Falar do conceito de “matriarcado” e evocar a sua construção não pode, portanto, ser feito de outra maneira senão tomando como ponto de partida a obra de Johann Jakob Bachofen, historiador do direito, filólogo e jurista suíço. Seu livro, impresso com o título *Das Mutterrecht* (O direito materno), foi publicado, em 1861, num cenário de reformulação do debate político e social sobre o patriarcado, com enfoque na relação entre as formas familiares e a organização política da sociedade (COWARD, 1983, p. 12).

O grande esquema explicativo de Bachofen fora inteiramente costurado por dois procedimentos: o etapista e o dualista, intimamente relacionados. O primeiro, ao pressupor uma filiação com as correntes evolucionistas, admitia uma perspectiva progressista e moralista da história, uma vez que defendia a passagem do matriarcado

para o patriarcado como uma substituição fundamental para a evolução e o progresso das sociedades humanas. O que essa transição permitiu foi nada mais nada menos do que o abandono da era da infância do gênero humano e o avanço positivo em direção a um estágio superior da nossa existência, em que os homens, por meio do direito paterno, finalmente puderam assumir o seu domínio.

O método etapista talvez não fosse tão eficiente desligado da visão dualista que o acompanha. Logo, o confronto entre o matriarcado e o patriarcado, o declínio de um para a elevação do outro, sua rivalidade histórica no registro dos tempos, dá seu testemunho pelo antagonismo que situa em lados opostos, embora complementares, o elemento “feminino” e o “masculino”. A simbologia dos pares dicotômicos que modela a teoria escrita por Bachofen, fortemente estruturada em princípios biologizantes, é manuseada em seu discurso como um componente fundamental. Esse preceito universal, que justifica há milênios as relações hierárquicas e desiguais entre os sexos, associando a natureza, o selvagem, o mistério, a matéria à mulher, e a cultura, a civilização, a razão e o espírito ao homem, lhe serve na mesma medida para justificara existência de um matriarcado que reinou na origem do mundo, mas que foi suplantado pelo

sistema patriarcal quando o mundo alcançou a maturidade.

Bachofen, condizente com a lógica evolucionista e dualista de seu pensamento, narrou o desenvolvimento das sociedades humanas por meio de quatro fases, tendo como fio condutor o auge e a decadência da história do matriarcado. Sua projeção trabalha com três diferentes níveis de matriarcado: 1) o mais primitivo, caracterizado pela promiscuidade, pela vida telúrica e pela ausência de posses, sendo esta a fase da família matriarcal, em que os laços sanguíneos entre mãe e filho são estabelecidos pela primazia do direito materno e, consequentemente, pela ausência do elemento paterno; 2) o do matriarcado positivo, que avança no sentido da moralidade e das normas de convivência social, impondo a monogamia e a propriedade como instituições mais sólidas por onde emana o domínio materno; 3) e o gineocrático, fase em que o matriarcado chega ao seu apogeu com a instauração de um governo civil das mulheres. Tal como na fase anterior, a transmissão da propriedade e da descendência é matrilinear, embora o homem tanto lá como aqui já tenha atingido uma participação mais ativa e indispensável no sistema patriarcal (BACHOFEN, 1987).

Embora essas etapas indiquem que na concepção de Bachofen há certo “progresso” em andamento con-

forme o matriarcado transita de uma forma degenerada para outra mais virtuosa, não há em sua teoria evidências de nenhum sistema matriarcal que tenha resistido ao fim do primitivismo. A era primitiva se encerrou juntamente com o matriarcado, bem como grande parte da influência religiosa, da irracionalidade, dos ritos, dos instintos, da barbárie, dos mitos. O matriarcado foi o alicerce, o predecessor de um sistema muito mais complexo, civilizado, racional, ordenado, características exclusivas da última fase do esquema bachofeniano, o patriarcado.

Escapando um pouco do contexto estrito da teoria e do academicismo, existiram também impulsos externos aos propriamente “científicos”, de ordem muito mais prática, que influíram na composição bachofeniana da história do matriarcado. O movimento feminista, por exemplo, que, desde meados do século XVIII, passou a exercer forte pressão a favor dos direitos das mulheres, empunhando a bandeira do sufrágio, colaborou como um fenômeno de grandes proporções para que a teoria do matriarcado causasse tamanho impacto. Segundo uma interpretação muito recente, o matriarcado, como uma teoria legitimadora do patriarcalismo, surgiu no exato momento em que as feministas vinham insistentemente questionando a validade desse sistema.

A negação de uma vida plena de direitos para as mulheres, naturalizada pelo discurso moral e biológico, teria forçado a elaboração de uma justificativa que respondesse às demandas feministas com um argumento simulador da existência do seu poder primordial, porém extinto. A exaltação de um governo feminino na origem dos tempos, irrepetível, enigmático e difícil de provar, teria na verdade, servido para naturalizar “a exclusão ou marginalização histórica das mulheres das esferas de poder” (HERRANZ; MUÑOZ, 2005, p. 16). Por outro ângulo, tal inversão teria sido encarada de modo mais receptivo, como um marco de abertura de maiores oportunidades para a conquista de amplos direitos para as mulheres, uma vez que a teoria do matriarcado permitia as feministas justificar a “retomada” desse poder original no tempo presente.

Essas são leituras importantes que não devem, contudo, reduzir nem a motivação da obra, nem o impacto causado por ela unicamente ao debate e aos conflitos em torno das fortes pressões feministas exercidas no momento. Para tanto, seria preciso analisar comparativamente outros autores contemporâneos de Bachofen que participaram ativamente da discussão teórica entre matriarcado e patriarcado, e que não são incluídos nesta dimensão interpretativa. O jurista inglês Maine seria o caso mais ilustrativo, uma vez

que publicou *Ancient Law* (Antiga lei) no mesmo ano em que *Das Mutterrecht*, só que sustentando uma tese inversa, a da prioridade histórica do patriarcado sobre o matriarcado.

A vinculação a um pensamento filosófico grego e ao estudo das origens, influenciado por interpretações mitológicas da história, está no âmago da obra de Bachofen, bem como na de Maine, e ambas não podem ser compreendidas fora desse universo. No caso de Bachofen, sua tese também não pode ser entendida descolada de seus leitores-teóricos subsequentes, os quais foram responsáveis pela revalorização da teoria do matriarcado e pela reaproximação com o debate.

Friedrich Engels é apontado como o pensador que redescobriu a teoria de Bachofen, lançou-a no campo da filosofia socialista e a usou para embasar, em paralelo com o trabalho antropológico de Morgan, *Ancient Society* (Sociedade Antiga), publicado em 1877, sua própria teoria do caráter histórico da família. O autor de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* preocupou-se menos com a existência primordial de um sistema dominado pelas mulheres e, portanto, desigual, hierarquizado, “classista”, do que em defender a ideia de que essas sociedades matriarcais tiveram como princípio a igualdade entre todos os indivíduos, conseguindo assim colocar

no centro de seus argumentos a negação da desigualdade de classe como algo natural. Publicada em 1884, a obra de Engels contribuiu, mesmo com esses “desvios”, para reforçar e retransmitir a ideia da existência de um princípio materno dominante que esteve na base das relações primitivas dos povos.

No decorrer do século XX, no entanto, com o acúmulo sucessivo de fracassos investigativos, etnológicos e arqueológicos, para atestar a veracidade do “estado gineocrático”, fica cada vez mais nítido que a real contribuição de Bachofen repousa precisamente nessa aproximação arbitrária entre mito e história, que gerou suas brechas, mas também sua riqueza. A questão mais importante que parece mover pesquisadores de diferentes linhas atualmente não é mais aquela obstinada em comprovar a existência de uma posição política privilegiada das mulheres na pré-história, “mas sim o fato de existirem mitos afirmando que as mulheres fizeram isso e que agora não fazem mais” (BAMBERGER, 1979, p. 237). A contribuição de Bachofen é muito mais valorizada pela descoberta que fez do mito do matriarcado, do que pela construção teórica que dedicou ao “direito materno”, povoada de depreciações e etnocentrismos muito próprios dos discursos que circulavam na sua época.

*Livia Silveira Rangel
Maria Beatriz Nader*

Referências

BACHOFEN, J. Jakob. El Matriarcado: una investigación sobre la ginocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica. Trad. María del Mar Llinares García. Madri: Ed. Akal, 1987.

BAMBERGER, Joan. “O mito do matriarcado: porque os homens dominavam as sociedades primitivas?”. In. Rosaldo, Michelle Zimbalist; Lamphere, Louise (coord.). A Mulher, a Cultura, a Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. Trad. José Silveira Paes. São Paulo: Global, 1984.

GEORGOUDI, Stella. “Bachofen, o matriarcado e a antiguidade: reflexões sobre a criação de um mito”. In. Duby, George; Perrot, Michelle (Dir.). História das Mulheres no Ocidente. v. 1. Porto: Afrontamento, 1995.

HERRANZ, Rosa Rodríguez; MUÑOZ, Lucía Serrano. “El concepto del matriarcado: una revisión crítica”. In. Revista sobre Arqueología en Internet, Arqueoweb, 7 (2), set./dic., 2005.

KRISCHE, Pablo. El enigma del Matriarcado. Madri: Revista de Occidente, 1930.

PATEMAN, Carole. O Contrato Sexual. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

Sugestões de leitura

COWARD, Rosalind. Patriarchal Precedents: sexuality and social relations. Londres: RKP, 1983

LERNER, Gerda. La Creación del Patriarcado. Barcelona: Editorial Crítica, 1990



Memória

Pensar a memória sempre foi um desafio para a humanidade. Não só no sentido de problematizar sua natureza, entre o lembrar e o esquecer,

mas, sobretudo, no que tange à sua democratização. O direito à memória envolve discussões no âmbito das legitimações, da historiografia, ou seja, do lugar ocupado pelos sujeitos que têm o direito a narrar sua história e daqueles que nela estão inseridos. Trata-se, portanto, de um tema político de poder e representação sobre o qual estamos todos envolvidos, quer seja por inclusão ou exclusão.

A memória é o retorno a vestígios dos caminhos antes trilhados; é relato da captação de estilhaços do que se viveu, dado à impossibilidade de seu arquivamento nos moldes positivistas, de modo a tornar a historiografia uma re-inscrição do passado. Essa assertiva, entretanto, não anula a necessidade de questionar como e quais “sucatas” foram recolhidas para legitimar uma ou outra leitura do pretérito, quais sujeitos tiveram o direito à narrativa, quais foram inseridos nelas e, por fim, a urgência em propor mudanças substanciais na construção da ação mnemônica.

Obedecendo à lógica moderna, aqueles que detêm o poder/saber contam a história, ou melhor, escolhem como e o que contar, travam, assim, batalhas inevitáveis entre a lembrança e o esquecimento, quer seja no âmbito político, cultural ou social. Por outro lado, muito embora a narrativa oral das memórias seja uma prática secular, um espaço possível de atuação de várias

vozes ao longo dos tempos, o surgimento da imprensa associada à lógica do processo científico iluminista tirou de cena a autoridade da sociabilidade desses relatos, pois quem está autorizado a falar ocupa não somente um espaço de poder e intelectualidade como também outorga formas específicas de se dizer algo sobre alguém ou algum acontecimento.

Nesse sentido, dado à natureza seletiva - voluntária ou involuntária - da memória, enquanto relato sempre inacabado na efetiva batalha associada à inserção de outras vozes, sua democratização parece estar conectada, a rigor, não só ao permanente desafio da inclusão de diferentes vozes, mas, sobretudo ao reconhecimento e à valoração de outras formas de se narrar para além do modo consagrado pela ciência ocidental. Sujeitos à margem dos relatos oficiais, como as mulheres, os exilados, os fronteiriços, os negros, os torturados, os iletrados, entre outros, passam a entrar na negociação pela direito à voz, às escolhas e esquecimentos, como também pelo direito de uma forma outra de dizer, de comunicar e de visibilizar suas memórias.

Michelle Perrot (1989) nos lembra que a memória da narrativa histórica tradicional é assexuada, isto porque as mulheres estão, em sua maior parte, ausentes de suas páginas, quer seja como personagens ou autoras.

Apesar das esferas públicas e privadas não serem definidas e classificadas pelo sexo, o século XIX se encarregou de distingui-las, clarificando o universo público como universidades, bancos, parlamento, grandes empresas, clubes, enquanto espaços de privilégio dos homens e o universo privado, como vestimentas e o cuidado em representar bem a família diante da sociedade, ao mundo feminino. Quanto às mulheres ditas do povo, “só se fala delas quando seus murmúrios inquietam no caso do pão caro, quando provocam algazarras contra comerciantes ou contra proprietários, quando ameaçam subverter com sua violência um cortejo de grevistas” (PERROT, 1989, p. 10).

Para além do século XIX, os registros históricos apontam em direção a silenciamentos e irrisórias participações das mulheres na construção da memória. Como reação, nos últimos 40 anos, as mulheres entraram no penoso combate pelo direito à voz, à narrativa. Entretanto, ao se lançarem ao trabalho de “narradoras sucateiras” (GAGNEBIN, 2006) encontram poucos, raros registros da atuação feminina na história. Isto porque, por muito tempo, à mulher foi retirado o direito à vida pública, de modo que é nos registros da vida privada que conseguimos um maior número de narrativas memorialísticas capazes de pontuar, ainda que por meio de re-construção, a

significativa, embora olvidada, história das mulheres.

São nas correspondências familiares, nos cadernos de receitas, nos diários, nos convites de bailes, nas cartas de amor, nos bilhetes das escolas dos filhos, por exemplo, que encontramos ínfimos rastros da vida feminina. Ainda que muitos desses papéis tenham sido destruídos, é inegável, hoje, o trabalho de preservação e re-significação atribuídos a estes objetos. Muitas pesquisadoras e pesquisadores não medem esforços em buscar nos escombros do passado objetos que carregam as memórias de mulheres. Bordados, fotografias, louças, enxovais, acessórios, objetos decorativos, joias, são alguns dos veículos pelos quais temos acesso ao pretérito, às memórias desse mundo privado. Soma-se a esse cenário, artefatos culturais, como o cinema, a literatura, a pintura, a dança, a fotografia, entre outros, como grande força motriz no processo de encontro, preservação, crítica e projeção do universo feminino, mais precisamente no fim do século XX.

É inegável, portanto, que a prática memorialística das mulheres esteve, até pouco tempo, “voltada para a família e o íntimo. (...). Às mulheres cabe conservar os rastros das infâncias, (...) a transmissão das histórias de família (...), o culto aos mortos e o cuidado dos túmulos” (PERROT, 1989, p. 15).

Ainda na esteira de Perrot, podemos dizer que a memória é verbo, pois está diretamente conectada à oralidade (1989, p. 15). Não por acaso, a história oral e a crítica feminista despontam como disciplinas questionadoras de discursos e instituições ditas legitimadoras do poder/saber, além de serem proponentes de novas epistemologias, tais como o uso de fontes, linguagens e metodologias outras. Trata-se de um olhar sobre sujeitos e coisas para as quais a escritura histórica deixou, por muito tempo, de atentar-se.

De fato, é somente a partir do final do século XX que as memórias orais, de forma ainda tímida e enfrentando diversas resistências, passam a ser reconhecidas e, assim, re-consideradas enquanto ferramentas de análise metodológica, possibilitando o acesso a essas memórias silenciadas historicamente (TEDESCHI, 2014, p.40-41).

Para Perrot o desenvolvimento da história oral constituiu uma forma de revanche das mulheres. Tal fato deve-se principalmente a dois aspectos: sua longevidade, o que as torna testemunhas de épocas remotas, e o mutismo dos homens que “[...] em um casal, a partir do momento em que se trata de lembranças de infância ou da vida privada, contrasta com a loquacidade muito maior das mulheres, quer seja porque o trabalho e as empreitadas do exterior tenham atrofiado a memória masculina, quer seja porque falar de

si mesmo é contrário à honra viril que considera estas coisas negligenciáveis, abandonando às esposas os lados dos berços e as questões do lar.[...]” (2005, p. 42).

Salvatici (2005, p.32) destaca a ampliação positiva do uso das fontes orais na pesquisa histórica ao fornecer assunções teóricas e soluções metodológicas nesse contexto de luta pelo direito à memória. Isso porque há uma urgência em viabilizar essas “memórias” narradas/vividas por sujeitos históricos silenciados, compreendendo que “[...] a memória passou a ser entendida, cada vez mais, como parte de uma maneira de pensar, uma forma de *mentalité*, de modo que o foco de uma grande parte da pesquisa passou de formas individuais para formas coletivas de memória, e para a relação entre ambas. Isso significa que a atenção passou a ser dada menos ao que é dito, e mais ao modo como histórias são narradas” (SALVATICI, 2005, p. 33).

Logo, a identificação entre lar e família e a divisão dos lugares sociais ocupados na relação de gêneros predis põe às mulheres a guarda da memória do seu grupo. São elas que narram suas trajetórias e as de seus grupos familiares. São elas que guardam consigo objetos que dizem dos seus caminhar e das suas vivências, “‘mil nada’s [que] preenchem vitrines, pequenos museus da lembrança feminina” (PERROT, 2005-37). Cabe, portanto, à narrativa

histórica a assunção da memória de mulheres como fundamental à construção de análises multivocais, pautadas pelo múltiplo e pelo plural.

Eliene Dias de Oliveira
Silvana Aparecida da Silva Zanchett

Referências

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da História*. Bauru, SP: Edusc, 2005.

PERROT, Michelle. "Práticas da memória feminina". *Revista brasileira de História*. São Paulo, v.9 nº18, pp. 09-18, 1989.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História, memória, testemunho*. In: _____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: editora 34, 2006.

SALVATICI, Sílvia. *Memórias de gênero: reflexões sobre história oral de mulheres*. *História Oral*, v.8, n.1, p.29-42, jan/jun. 2005.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *Alguns apontamentos sobre história oral, gênero e história das mulheres*. Dourados-MS: UFGD, 2014.

Sugestões de leitura

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: editor UFMG, 2006.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Edunicamp, 2007.

SCOTT, Joan. (1992), "História das Mulheres", IN: Burke, Peter (org.). *A Escrita da História - Novas Perspectivas*, São Paulo: Novas Perspectivas, 1992.



Menstruação

Fenômeno biológico, caracterizado por sangramentos mensais e

que afeta apenas o sexo feminino. Esse período, traz em sua historicidade, as marcas da impureza e alarga uma desigualdade a muito difundida, a desigualdade de gênero. Na tentativa de classificar os seres humanos, os aspectos biológicos serviram de aporte teórico/prático para designar as diferenças que separam os indivíduos e aprisionar os indivíduos na cultura, partindo do parâmetro biológico.

Há uma diversidade de códigos e expressões para caracterizar o período em que o útero descama sua membrana interna e ocorrem os sangramentos mensais pelas vias genitais, por aproximadamente três a cinco dias. Nomes que foram construídos pela cultura para enjaular, usando aqui um conceito formulado por Certeau, para demonstrar as jaulas que aprisionam os sujeitos dentro da cultura, nos falamos desse período e daquilo que consideravam a parte negra, o obscurantismo da mulher.

Esse período, tem em sua historicidade, as marcas do tempo em que os sujeitos colocaram nele as mais diversas mitificações. Portanto, a menstruação ainda se constitui tabu dentro da sociedade atual. A "Regra", o "período", estar "nesses dias", o "assunto", estar "indisposta", estar "de boi", estar de "Chico", "incomodada", constituem formas codificadas de falar sobre o período sem nominá-lo explicitamente. Na nossa cultura, ainda paira o

silêncio sobre o sangue, retrato da impureza feminina, alvo de simbolismos e superstições.

Os ensinamentos, a tradição oral e o conhecimento passado para as meninas nos mostram o caráter “sujo” desse período na vida de uma mulher. As crenças depositadas em torno do ciclo menstrual dão conta de uma sociedade amedrontada pelas imagens criadas e cristalizadas em torno desse feminino perturbador.

Na trama das relações sociais, foram utilizados vários artifícios para afastar os males dessa fase, entre os mais conhecidos estão o hábito de não lavar a cabeça, práticas simbólicas de re-significação do cotidiano, aprisionado pelo corpo. Não tocar em algum alimento que estivesse sendo preparado, pois o simples toque poderia azedá-lo. Formas e estratégias pelas quais o discurso reitera o caráter demoníaco da mulher e cria nela uma consciência de sua inferioridade em relação ao mundo, sendo muito natural a mulher sentir-se menos que o homem em muitas situações do cotidiano.

O desenho animado *South Park* nos diz: “Não se pode confiar em alguém que sangra cinco dias e não morre”, na assertiva que se pretende humorística, reconhecemos os meandros da feminilidade, pautada e enjaulada em seu corpo. Ao analisarmos a frase dita nesse desenho animado, constatamos que as falas sobre a mulher e seu

caráter impuro, inferior e maldito se cristalizam e permanecem na história.

Trata-se, sem dúvida, do discurso que atravessa o tempo. Os significados do sujeito mulher, não se transformam frente às mudanças tecnológicas, a modernidade das relações. A mulher ainda carrega em si, dispositivos malditos e patológicos.

Ainda hoje, programas veiculados na mídia, para tratar da saúde da mulher e que falam da menstruação, ilustram o período como algo de caráter anormal, partindo-se então do princípio que o normal é a gravidez. À medida que ouvimos discursos como esses, observamos a tentativa de reiterar vocações tidas como iminentemente femininas, é o caso aqui da maternidade. Voltamos, portanto, aos discursos religiosos que ressaltam e afirmam o caráter reprodutivo da mulher, a realização pela maternidade e a sua natural vocação para ela, estratégias discursivas pautadas na anormalidade da menstruação e na naturalidade da maternidade para as mulheres.

As cápsulas que envolvem os discursos são construídas, e, criam nos sujeitos as peles que eles vestem ao nascer. Muitas vezes, as prisões do corpo, principalmente as prisões onde o sangue é a marca da inferioridade, do assujeitamento, nos revelam uma sociedade que difunde o medo como estratégia de poder. O medo de tocar,

o medo de lavar, o medo de falar, o medo de estar em um lugar, presa ao corpo que emana sangue, eis alguns dos ardis discursivos usados para dizer à mulher que o seu espaço é o recôndito do privado.

Daniela Garcez de Oliveira

Referências e sugestões de leitura

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DOUGLAS, Mary. Perigo e Pureza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DEL PRIORE, Mary. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade- refletindo sobre o “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. Revista Labrys, estudos feministas, julho/dezembro, 2002.

RAGO, Margareth. A aventura de contar-se: Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara. In: FOUCAULT, Michel: Sexualidade, corpo e direito. Luiz Antônio Francisco de Souza, Thiago Teixeira Sabatine e Boris Ribeiro de Magalhães (orgs.): Marília: Oficina Universitária. São Paulo: Cultura acadêmica, 2011.

NATANSOHN, Graciela L. O corpo feminino como objeto médico e “mediático”. Revista Estudos feministas vol.13. Florianópolis, maio/agosto, 2005.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Gênero: uma categoria útil para estudo do corpo e da saúde. Revista Labrys, estudos feministas, janeiro/julho, 2004

SARDENBERG, Cecília M. B. De sangrias, tabus e poderes. Estudos feministas, 2º semestre, 1994.

SWAIN, Tânia Navarro. Intertextualidade: perspectivas feministas e foucaultianas. Revista Labrys, estudos feministas, janeiro/julho, 2004.



Miedo

El miedo es un sentimiento producido por una causa identificada, que amenaza la seguridad, existencia o integridad del individuo o la sociedad. Esta amenaza, que puede ser de diferente tipo, genera un sentimiento de inseguridad, que está en la base del miedo. Su naturaleza no solamente atañe al individuo, sino que también se trata de un fenómeno de carácter colectivo y que puede ser estudiado históricamente.

El miedo nace del sentimiento de inseguridad, en ese sentido tiene que ver también con su contraparte, que es el sentimiento de seguridad (DELUMEAU, 2002b). Hay que distinguir entre inseguridad real e inseguridad percibida, esta última no tiene un fundamento en la realidad, pero funciona perfectamente en la mentalidad. En efecto, muchas veces los miedos no tienen una base real, pero la gente se siente amenazada frente a aquello que percibe como real.

Es necesario distinguir el miedo de la angustia (DELUMEAU, 2002a). Una cosa es el miedo, que es un sentimiento que tenemos hacia una causa identificada, sea real o imaginaria, y otra cosa distinta es la angustia, que es una sensación de dolorosa espera que nos produce una causa no identificada, indeterminada, que es un peligro

percibido como mayor. La angustia es un sentimiento global de inseguridad, que también puede ser producida por sucesivos episodios de temor que se repiten hasta generar una crisis de angustia. También hay que considerar el pánico, que es un nivel mucho mayor de expresión del temor.

Sin embargo, el miedo no debemos asociarlo solamente con aspectos negativos, sino también es necesario considerar sus efectos positivos. El temor puede generar desde actitudes pasivas hasta situaciones suicidas, aberrantes, agresivas y violentas, pero también es cierto que se trata de un elemento instintivo natural que puede llevar a la conservación del individuo o la colectividad. En este sentido, su naturaleza es ambigua.

El estudio histórico del miedo es importante por tres razones fundamentales: por un lado, se trata de un elemento omnipresente en la historia, pues el ser humano se halla en diálogo constante con el miedo a través del tiempo. Por otra parte, el análisis del miedo nos permite comprender al hombre no sólo en su dimensión política, social o económica, sino también en sus sentimientos, mentalidad o cultura. Estas dimensiones del ser humano, que tradicionalmente habían sido dejadas de lado por los historiadores, nos permiten comprender a las sociedades en su complejidad. En tercer

lugar, es evidente que la reflexión sobre este tema se ha convertido en una demanda social creciente tanto a escala mundial como a nivel nacional y latinoamericano (ROSAS LAURO, 2012).

El miedo como objeto de estudio de la historia hasta las últimas décadas del siglo pasado, no había conitado un mayor interés por parte de los historiadores. Si bien el tema había sido abordado de manera tangencial, no existía un tratamiento integral y sistemático del fenómeno desde el punto de vista histórico. Fue recién con la aparición de la obra del historiador francés Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, que tenemos el primer intento de sistematización del estudio del miedo a través de la historia. Este autor -en la introducción de su libro- se preguntaba: “¿Por qué ese silencio prolongado sobre el papel del miedo en la historia? Sin duda, acaso de una confusión mental ampliamente difundida entre miedo y cobardía, valor y temeridad” (DELUMEAU, 1978).

Esta ausencia del miedo en el discurso histórico se debía a una visión tradicional de la historia, plagada de cruentas batallas con actos de estrepitosa valentía, cuyos protagonistas eran poderosos reyes y memorables guerreros. Se trataba de una historia positivista que privilegiaba la historia política, militar e institucional, en la que el temor no tenía cabida. Es necesario señalar que, a diferencia de la perspec-

tiva histórica tradicional, el miedo es diferente de la cobardía y no se contraponen a la valentía. El silencio sobre el miedo en la historiografía y la confusión con la cobardía, se deben también, a que la civilización occidental ha culpabilizado el miedo, al concebirlo como algo desdeñable.

Finalmente, el interés por el tema del miedo apareció en las primeras décadas del siglo XX con la renovación historiográfica protagonizada por los historiadores franceses Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes se preocuparon en sus investigaciones por el análisis de algunos elementos psicológicos de carácter colectivo y se detuvieron a reflexionar sobre el temor y el deseo de seguridad desde el punto de vista histórico.

A partir de este empuje inicial, en la década de 1960 se dio la apertura de nuevos campos de estudio como la Historia de las mentalidades que renovaron el interés por temas como este y los pusieron en el centro de la atención. En este contexto, se entienden los trabajos del gran historiador del miedo, Jean Delumeau, que son un sólido aporte historiográfico que sienta las bases para el tratamiento de esta temática desde el punto de vista histórico (DELUMEAU, 1996).

¿Cómo estudiar estos miedos colectivos? Los miedos colectivos se exteriorizan a través del discurso, se manifiestan en acciones, se expresan

en fenómenos sociales o políticos, e incluso económicos, entonces uno los puede rastrear en las fuentes históricas y analizarlas siguiendo una metodología para el estudio del tema (DELUMEAU, 1981). Se debe recurrir a los métodos empleados en la historia de las mentalidades, pero también en la historia social, económica, política, cultural, entre otras. Ello depende mucho de la temática a tratar.

Por otra parte, tenemos miedos espontáneos que surgen naturalmente, y miedos reflejados o inducidos, que son de carácter cultural y que son difundidos por el Estado, una institución o un grupo social, al resto de la colectividad. Los medios de comunicación y la educación han sido históricamente, mecanismos privilegiados para la difusión de los miedos a la sociedad.

Hay miedos espontáneos que son derivados del instinto de conservación como el miedo a la muerte -el más grande los miedos-, pero también hay una instrumentalización del miedo por el poder. Los miedos pueden tener una base real o ficticia, lo importante para que funcionen es que sean percibidos como reales y en este sentido son muchas veces manipulados e instrumentalizados por las élites, por el poder o por las instituciones para la consecución de sus propios fines.

De acuerdo con su duración, los miedos pueden ser: estructurales o de

larga duración, coyunturales o de mediana duración, y acontecimentales o de corta duración. Asimismo, el temor se puede transformar con el tiempo, pues es una categoría variable: lo que genera miedo en un momento, puede dejar de generarlo, y viceversa.

¿Cuáles son las reacciones que provoca el miedo a nivel social? Pueden ser de asimilación del miedo, de rechazo o resistencia, pero también, de indiferencia, que es una forma de violencia, una forma de expresar temor, de mantenerse al margen, de no comprometerse. Por otra parte, según su dimensión espacial, los miedos adoptan diferentes niveles: global, nacional, regional o local.

Otro elemento importante de los estudios sobre el miedo refleja que generalmente los miedos no aparecen solos, aparecen como un tren de miedos, que actúan en conjunto. Cuando en la época moderna, en la historia europea, había el miedo a la mujer, a las brujas, pero también a Satán, al Apocalipsis, en las doctrinas milenaristas, esto se mezclaba con el miedo al hambre, al fisco. Detrás de un temor aparecen varios temores.

Hay que considerar el vínculo del miedo con la agresividad y la violencia, y con otro gran fenómeno muy presente en nuestra historia: el odio (ROSAS LAURO, 2009). En algunos casos el temor puede, aunque no nece-

sariamente, transformarse en odio, que es una pasión o un sentimiento que está orientado a la destrucción simbólica o real del objeto odiado.

A continuación, presentamos un cuadro que presenta una amplia tipología de los miedos colectivos (ROSAS MOSCOSO, 2005, p. 27-31 y ROSAS LAURO, 2012, p. 138-139):

1. Miedo a la naturaleza:

a) Miedo a las fuerzas de la naturaleza: maremotos o tsunamis, terremotos, temblores, erupciones volcánicas, huracanes, diluvios, sequías, heladas, inundaciones, huaycos, fuego, etc.

b) Temor a los espacios o fenómenos de la naturaleza: la noche, el mar, el bosque, los espacios de frontera o marginales, etc.

2. Miedo a los trastornos de la salud y la muerte:

a) Miedo a la enfermedad: epidemias, pestes, etc.

b) Miedo al hambre: carestías, hambrunas, etc.

c) Miedo a la muerte

d) Temor a la discapacidad física o mental

e) Temores asociados a los procesos de la vida: vejez, parto, etc.

3. Miedos socio-políticos:

a) Temor a la subversión ante la autoridad: rebeliones, motines, revoluciones, conspiraciones, conjuras, terrorismo, guerrillas, anarquía, etc.

b) La autoridad como agente subversivo: Estado, ejército, policía, etc. Levas forzadas, trabajos obligatorios, requisitorias, etc.

c) Miedo al otro: indios, negros, pobres, extranjeros, gitanos, plebe o pueblo, etc.

d) Temores de género: mujeres, homosexuales, etc.

e) Temor a la criminalidad y la delincuencia: robos, asesinatos, violencia sexual, etc.

4. Miedos económicos:

a) Temor al fisco: alza o imposición de nuevos impuestos, etc.

b) Miedo a la inflación y la escasez

c) Temor ante los agentes económicos: bancos, instituciones recaudadoras de impuestos, Estado, etc. Expropiaciones, nacionalizaciones, multas, etc.

d) Temor al uso de nuevos instrumentos económicos: moneda, tarjeta de crédito, etc.

5. Miedos religiosos e ideológicos:

a) Temores a la subversión del orden religioso: brujas, herejes, protestantes, judíos, moros, fundamentalistas islámicos, sectas, etc.

b) Miedo a la subversión ideológica: comunismo, facismo, nazismo, aprismo, etc.

6. Miedo a la subversión de la realidad:

a) Miedo al mundo imaginario: gigantes, sirenas, pichtacos, Kraken, etc.

b) Temor al más allá: demonios, aparecidos, ánimas del purgatorio, fantasmas, etc.

c) Miedo a lo desconocido

7. Miedos globalizados:

a) Miedo a la amenaza nuclear

b) Miedo al desastre ecológico

c) Miedo a la amenaza terrorista

d) Temor a la crisis alimentaria

8. Temores existenciales:

a) Miedo a uno mismo

b) Miedo a la libertad

c) Miedo a la verdad.

Claudia Rosa Lauro

Referencias y indicaciones de lectura

DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. París: Fayard, 1978.

_____. "Une enquête historiographique sur la peur: vers quoi? Pour-quoi? Comment?", en *L'Histoire et ses Méthodes*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1981, pp. 29-40.

_____. *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. París: Fayard, 1983.

_____. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'autrefois*. París: Fayard, 1989.

_____. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*. París: Fayard, 1992.

_____. "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en *Historiografía francesa*. México: CEMCA-CIESAS-UIA-UNAM, 1996, pp. 17-35.

_____. "Mentalidades religiosas en el occidente moderno". Lienzo, *Revista de la Universidad de Lima*, Lima, n° 18, p. 265-283, 1997.

DELUMEAU, Jean. "Miedos de ayer y hoy", en *El Miedo*. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural. Medellín: Corporación Región, 2002a, pp. 9-21.

_____. "Seguridad": historia de una palabra y de un concepto", en *El Miedo*. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural. Medellín: Corporación Región, 2002b, pp. 71-82.

GUIDI, L; PELLIZARI, M.R. y L. VALENZI (coordinadoras). *Storia e Paure. Immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna*. Milán: Franco Angeli, 1992.

GONZALBO AIZPURU, Pilar; SPECKMAN, Elisa y Claudia AGOSTONI (eds.). *Los miedos en la historia*. México: COLMEX-Centro de Estudios Históricos, 2009.

GONZALBO AIZPURU, Pilar; STAPLES, Anne y Valentina TORRES SEPTIÉN (eds.). *Una historia de los usos del miedo*. México: COLMEX-Universidad Iberoamericana, 2009.

LEFEBVRE, Georges. *La grande Paura del 1789*. Torino: Einaudi, 1973.

ROSAS LAURO, Claudia (editora). *El miedo en el Perú. Siglos XVI a XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005.

_____. (editora). *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI al XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 2009.

_____. "El miedo en la historia del Perú. Bases teóricas y metodológicas para su estudio". *Revista de historia y cultura Tiempos del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Lima, n° 7, pp. 123-140, 2012.

ROSAS MOSCOSO, Fernando. "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio", en Claudia Rosas Lauro (ed.). *El miedo en el Perú. Siglos XVI a XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005, pp. 27-31.

VOVELLE, Michel. *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas. Cuadernos de Historia N° XII*. Lima: Universidad de Lima, 1991.

Misoginia

Derivada do grego (μισογινια) o verbete é formado dos vocábulos miso (μισο), que significa ódio de, e giné (γινή), mulher. Diz-se da aversão, repulsão mórbida, ódio ou desprezo por mulheres. Não se pode confundir misoginia com ginecofobia (γινήκοφοβια) que é a aversão patológica ao convívio (sexual) com mulheres. Embora um possa relacionar-se ao outro, são vocábulos que se referem a construções epistemológicas diferentes.

Ao se definir o vocábulo pelas partes que o constituem miso + giné as definições sobre o que seja a misoginia e a forma como a encontramos em diferentes contextos sócio históricos tornam-se mais claras. Miso, na língua grega, definia a aversão de uma pessoa ou um grupo de pessoas a algo ou a alguém. Assim, miso é o antônimo de filos (φιλος), ou seja, amizade ou desejo de aproximar-se de algo ou alguém. Miso não é dado como algo inato, pelo contrário, como construção que se dá no campo das experiências pessoais e da cultura.

Tanto Platão quanto Kant ao explicar como nasce a misologia (μισολογια) - aversão, ódio, desprezo à razão – identificam experiências pessoais que levam as pessoas a tal condição. Assim o misólogo (o que odeia a razão) não o faz a priori, mas o faz



a partir de crenças equivocadas ou de experiências frustradas (MORA, 2001, p.477). Voltando à misoginia pode se afirmar, então, que essa aversão, ódio, desprezo ou repulsa as mulheres nasce no seio da sociedade e de suas representações.

JOHNSON (1997, p.149), em seu Dicionário de Sociologia: guia prático de linguagem sociológica afirma que a “misoginia é uma atitude cultural de ódio às mulheres simplesmente porque elas são mulheres. Trata-se de uma parte fundamental do preconceito e da ideologia sexista e, como tal, constitui uma base importante para a opressão das mulheres em sociedades dominadas pelos homens”. A diferença fundamental entre a misoginia e a ginecofobia está no fato de que o ginecófobo, em sua patologia, teme às mulheres com as quais pode se relacionar ou com as quais possa vir a se relacionar. Já o misógino, numa perspectiva essencialista e universalista, experimenta o ódio ou a aversão a todas as mulheres atribuindo-as identidade unificada. A misoginia é uma aversão ao gênero feminino, entendido como universal e abstrato, pois se estende às mulheres como uma identidade única e a mercê de seus contextos históricos e culturais.

Quando Johnson (1997) se refere à dominação masculina como fundamento para a construção cultural da misoginia faz-se necessário voltar-se a

alguns períodos históricos que significativamente construíram representações do feminino que expressam e reproduzem um discurso misógino. A história do ocidente é prodigiosa na produção de representações que atribuem ao feminino uma série de características malignas. Nesses discursos as mulheres aparecem como ardilosas, frívolas, avarentas, incapazes de produzir conceitos, moralmente fracas e indisciplinadas.

Embora esses discursos tenham sido lapidados pelos clérigos medievais, já os encontramos fartamente nos discursos filosóficos, literários e médicos entre gregos e romanos, nos escritos bíblicos e, também, nas tradições e leis (ver Lei Sálica) dos povos que ocuparam a Europa a partir da queda do Império Romano. MURARO (2002, p.91) afirma que “apesar da existência das hetairas, a sociedade grega era misógina e sexista”. Os romanos eram igualmente sexistas e, em muitos períodos de sua história legitimaram o controle do pai ou marido sobre a mulher alimentando forte sentimento de misoginia. Segundo se afirmava: “o marido é o juiz da esposa. Se ela comete uma falta, ele a pune; se ela bebeu vinho, ele a condena; se ela cometeu adultério, ele a mata” (STEARNS, 2012. p.38).

No medievo se fará uma síntese desses discursos. Homens apartados das mulheres por suas opções religiosas, como Bento de Núrcia a quem o

diabo sempre se apresenta com feições femininas, produzirão representações da mulher como verdadeira ameaça ao homem e ao bem.

As teorias sobre o papel da mulher desenvolvidas pelos padres da Igreja a colocam como filha e herdeira de Eva, portanto fonte do Pecado Original (ver verbete). Atuando como instrumento do Diabo atribui-se a ela a separação entre o homem e Deus. Advoga-se um caráter maligno intrínseco a todas as mulheres e reclamavam-se ações de vigilância e disciplina sobre elas. Forja-se um caráter mau do sexo feminino, o que ideologicamente torna também benéfico para todos sua submissão.

Tais representações permanecem na cultura ocidental, seja de forma localizada e pouco percebida, seja de forma adaptada às novas formações sociais. Até o século XIX, em diversos círculos intelectuais a mulher aparece como ser especialmente apta ao domínio privado e incapaz para os ofícios públicos. Inversamente ao homem, associado à razão e energia, ela estará identificada por sua sexualidade e seu corpo. No puritanismo, ou outras formas de fundamentalismo religioso, se perpetua a vigilância sobre a intimidade da mulher e a exigência de recato e de observância de valores morais cunhados especificamente para elas.

Platão e Kant defenderam que miso nasce das experiências ou das

crenças infundadas. Assim, a misoginia nasce de um conjunto de representações que permearam a educação de homens e mulheres em diferentes tempos e culturas. Portanto, só pode ser entendida como constructo cultural que produz experiências e crenças misóginas, em que as mulheres aparecem universalizadas num feminino que é abstrato por desconsiderar pluralidade dos contextos e das múltiplas lutas das mulheres concretas.

A definição do sujeito da misoginia na literatura não é consensual. Uns atribuem a misoginia apenas a sujeitos do sexo masculino, outros atribuem às pessoas de forma genérica. Sabe-se que o mundo social imprime, em cada um, todo um conjunto de percepções que atua em nossos corpos produzindo processos de identificação e adesão a determinados discursos. As representações condenatórias do sexo feminino foram assimiladas por homens e mulheres que passaram a se reconhecer nelas, de tal forma que o discurso misógino perpassa, também, alguns discursos femininos. Nessa perspectiva é que JOHNSON (1997) escreve que a misoginia se manifesta inclusive no autodesprezo que as mulheres podem ser ensinadas a sentir em relação ao próprio corpo.

Carlos Norberto Berger

Referências

JOHNSON, Allan G. Dicionário de Sociologia: guia prático de linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

MORA, José F. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

MURARO, Rose Marie. A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro. 8ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2002.

STEARNs, Peter N. História das relações de gênero. 2ed. São Paulo: Contexto, 2012.

Sugestões de leitura

JOHNSON, Robert A. Feminilidade perdida e reconquistada. São Paulo: Mercury, 1991.

MACEDO, José Rivair. A mulher na Idade média, 4ed. São Paulo: Contexto, 1999.

MENDES, Dom José Palmeiro. A vida maravilhosa e a medalha de São Bento. 3ed. São Paulo: Artpress, 1999.

NOGUEIRA, Carlos R. F. O diabo está solto! A ação das ordens mendicantes ao final da Idade Média. In SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIROS Vol. X “A experiência missioneira: um marco histórico para a integração Latino-americana” (1993). Anais. Ijuí: UNIJUÍ – Campus Santa Rosa, 1993.

STEARNs, Peter N. História das relações de gênero. 2ed. São Paulo: Contexto, 2012.



Montagem

Montagem refere-se ao ato de vestir-se com roupas de mulher. Benediti (2000), ao estudar travestis, o classificou como um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista delas, de

sua qualidade feminina. No caso desse grupo, o convencimento é garantido também através de outras ações que podem compor a montagem em um sentido mais amplo, como os hormônios femininos adotados por elas desde o final da década de 1960 (GREEN, 2000), e a técnica de aplicação do silicone líquido que, apesar dos avanços no campo das cirurgias estéticas, continua sendo comum. Muitas travestis, inclusive, ao definirem-se, baseiam-se nessa experiência. Dizem elas: “Ser travesti é estar montada vinte e quatro horas por dia”. Transexuais, por sua vez, ao se referirem à construção de seus corpos e performances femininas, nem sempre se identificam com o uso desse termo. Muitas acabam se definindo pela recusa a ele, por não se verem “montadas como mulher”, mas como “mulheres”.

Este termo não se restringe apenas a caracterização de identidades travestis e transexuais, por meio dele é possível compreender outras experiências, como a de *Drag Queen*. Segundo Vencato (2003), o que diferencia as *drags* de travestis e transexuais, por exemplo, “são aspectos como temporalidade, corporalidade e teatralidade. Temporalidade porque a *drag* tem um tempo “montada”, outro “desmontada” e, ainda, aquele em que “se monta”. Diferentes das travestis e transexuais as mudanças no corpo são feitas, de modo geral, com truques e maquiagem. A corporalidade drag é marcada

pela teatralidade, perspectiva que é importante para compreender estes sujeitos” (Idem, p. 196)

No entanto, esta diferenciação aparece cada vez mais fluida e dinâmica, seja na temporalidade, corporalidade ou na teatralidade. Ainda assim, na montagem realizada por parte de travestis e, especialmente, de transexuais, há uma busca de naturalidade que comumente a drag não tem (SILVA, 1993; BENEDETTI, 2000, BENTO, 2006; KULICK, 2008; PELÚCIO, 2009; DUQUE, 2011; TEIXEIRA, 2013). Esta busca por naturalidade foi percebida desde os primeiros estudos sobre travestis (isto é, que envolviam a montagem) no Brasil. Segundo Silva (1993), todo o esforço delas é em busca de um passar por mulher. “Seus êxitos e motivo de orgulho estão contidos em tal possibilidade” (Idem, p. 129), diz ele.

O passar por mulher está diretamente ligado às experiências da montagem. Por isso, como citado acima em relação à recusa ao termo montagem por algumas transexuais, o mesmo se passa com o passar por. Afinal, para muitas transexuais a construção do feminino não é uma questão de passabilidade, mas de “ser mulher”.

Contudo, há novas experiências de montagens, e, conseqüentemente, de passar por mulher, entre adoles-

centes e jovens efeminados, ou que se identificam como travestis. Para exemplificar essa realidade, envolvendo uma nova geração, proponho a partir do conceito analítico montagem estratégica, pensarmos na construção e na desconstrução da feminilidade de quem se monta via uma manipulação da vergonha e do estigma para se conquistar, entre outras coisas, parceiros sexuais e transitar na escala de exposição à violência. Isso implica, no caso de algumas travestis mais jovens, entre outras coisas, em não mais “estar de mulher vinte e quatro horas por dia”.

A montagem estratégica extrapola os limites de uma escolha pessoal, de uma simples agência auto definida do sujeito, pois é feita em meio às exigências que o universo social lhes impõe como umas das possibilidades de encontros afetivo-sexuais e também de sobrevivência. A frequente pergunta “lá pode ir montada?”, feita muitas vezes por aqueles/as jovens que se montam, tem me possibilitado conceituar a montagem estratégica a partir das reflexões de Certeau (2000). Estratégia, de um modo geral, é a ação racional que avalia custo benefício. Ela postula um lugar de poder como algo próprio, a ser a base de onde se podem gerir as relações, manipular a partir de uma exterioridade de alvos ou ameaças (Idem, p. 99).

Penso esse lugar como situacional, ligado a certo momento, dinâmico. Assim, o sujeito pode tomar ações estratégicas, mas também agir taticamente. A tática, nas reflexões deste autor, é plástica e fruto da astúcia, é uma reação de resistência no local, não planejada. Segundo Certeau (2000), diferentemente da estratégia, este é um conceito determinado pela ausência de um lugar próprio, de poder: “então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha” (Ibidem, p. 100).

Sendo assim, algumas travestis bastante jovens se desmontam para frequentar lugares de encontros gays em busca de namoros mais duradouros, afinal meninos gays comumente não se interessam afetivo-sexualmente por travestis, enquanto investem na montagem para ir a lugares de frequência tida como “mais de hetero” para beijar meninos na boca pelo fato de, quando montadas, muitas passarem por mulheres. As mais jovens hoje em dia também se desmontam, isto é, fazem a linha homem pra ir à rua durante o dia e tentar não chamar a atenção, nem ser vítima de violência, como também relatado por Kulick (2008) em seus estudos com gerações anteriores. Esse fazer a linha é um “parecer ser”, e está diretamente ligado à noção de

montagem estratégica porque, às vezes é consciente, detalhadamente manipulado, estudado, treinado, exercitado, que garante, por exemplo, a permanência junto à família como menino ou a frequência à escola. Em outros momentos, parece ser algo pouco racionalizado, planejado, quando, por exemplo, montado sem a intenção de passar por, acaba sendo reconhecido como mulher em alguma loja – neste caso aproveitam para “serem bem tratadas”.

Outro grupo que se monta e se desmonta são os homens praticantes de *crossdressing*. Parte destes homens praticam a montagem sob segredo, mantendo uma vida dupla entre estar ou não vestido de mulher. Por isso, como analisou Vencato (2013), eles também mantêm um flerte com as ideias de cálculo, desejo e risco, afinal, há um medo constante de perderem a vida respeitável construída enquanto desmontado. É nesse sentido que o passar por mulher quando montados faz todo o sentido, especialmente quando estão montados se dá em locais públicos.

Mas, também há experiências que buscam exatamente o contrário, isto é, revelar o processo da montagem, mesmo quando é tido/a como passável, para conquistar status de reconhecimento e respeito. Em contextos de valorização das diferenças, por exemplo, alguns que se montam

e poderiam passar por, anunciam o seu “verdadeiro sexo” para ser visto/a como alguém corajoso/a e diferente. Em vez de buscar passar por para não ser notado/a, denuncia-se a si mesmo como uma montada para ser admirada e não passar por alguém “igual a todo o mundo”. Isso ocorre tanto no ambiente *online* como *offline*. No Facebook, por exemplo, são comuns algumas passáveis quando montadas, divulgar suas imagens enquanto masculinas, isto é, desmontadas. Em casos de travestis e transexuais que passaram por processos cirúrgicos, dificultando um vai-e-vem radical entre “estar de homem” e “estar de mulher”, elas divulgam suas fotos do tempo de criança ou adolescência, com elementos corporais e estéticos tidos como “de meninos”, para demonstrar o quanto foram corajosas, diferentes e capazes em construir uma imagem feminina de si (DUQUE, 2013).

Analisando a montagem, a desmontagem, o passar por e o fazer a linha, entende-se que é na interação que se estabelecem as relações de legitimidade do que vem a ser tolerável ou não nos mais variados processos de reconhecimento social. Dito de outro modo, a construção e/ou montagem do corpo passável, por exemplo, é a própria construção de uma verdade sobre o sexo e o gênero em contextos de classe, idade, cor/raça e sexualidade muito bem definidos. As mais brancas,

magras, jovens e com elementos culturais de classes socialmente mais privilegiadas são as mais elogiadas e as que provavelmente estarão menos expostas a situações de violências em determinados contextos sociais. Outras, por sua vez, devido à idade e a classe social, assim como a uma cor de pele menos valorizada socialmente, tenderão a enfrentar mais dificuldades em conseguir valorização enquanto uma pessoa de sucesso na construção do feminino. Porém, isso não significa que estão fadadas ao não reconhecimento.

Por isso, seja via a montagem em busca da passabilidade seja via a busca da não passabilidade, o reconhecimento estará dado sempre como uma das alternativas contra as experiências de rechaço, discriminação e violência. Aproximar-se dos normais, isto é, daqueles mais inteligíveis – ser identificado como uma “mulher de verdade”, em termos também de classe, raça/cor e idade mais privilegiados – é uma forma de se proteger e se fazer desejada, mas diferenciar-se dos normais e dos tidos com experiências mais coerentes com as convenções hegemônicas, inclusive alçando a categoria de corajosamente diferente, é outra forma de buscar evitar o desrespeito e o anonimato. Tanto uma como a outra estão mutuamente se constituindo enquanto possibilidades de sobrevivência viável em um contexto ainda pouco

acolhedor das diferenças mais ininteligíveis em termos não só de gênero e sexualidade, como também em relação a outros marcadores sociais.

Tiago Duque

Referências

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

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DUQUE, Tiago. *Gêneros incríveis: identificação, diferenciação e reconhecimento no ato de passar por*. Tese de Doutorado – Campinas: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 2013.

_____. *Montagens e Desmontagens: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes*. São Paulo: Annablume, 2011.

GREEN, James N. *Além do Carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.

SILVA, Hélio R. S. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ISER, 1993.

TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. *Dispositivo de dor: as=7çmbpprberes-poderes que lconforma as transexualidades*. São Paulo: Annablume, 2013.

VENCATO, Anna P. *Confusões e estereótipos: o ocultamento de diferenças na ênfase de semelhanças entre transgêneros. Homossexualidade, sociedade, movimento e lutas*. Campinas: UNICAMP/IFCH/AEL, v.10, n.18, p. 151-179, 2003.

_____. *Sapos e Princesas: prazer e segredo entre praticantes de crossdressing no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2013.



Movimentos Feministas

No *Diccionario Ideológico Feminista*, publicado em Barcelona, pelo Icaria Editorial S. A. em 2001, em seu volume II, entre as páginas 109 e 111, Victoria Sau apresenta o termo feminismo – no singular. Ele é registrado como um modo de pensar muito antigo e binário, com base na clássica oposição homem x mulher. Essa oposição estaria presente na “metafísica china *Y Ching* (libro de los câmbios), que data de más de cuatro mil años”. E a exemplifica: “El yang y el yin, el bien y el mal, la derecha y la izquierda... El hombre e la mujer”. Informa, em nota de rodapé, tratar-se essa de uma iniciativa que emerge “por la primera y única vez antes de ahora en el V Encuentro de Formación Feminista organizado por el Instituto Andaluz de la Mujer, que tuvo lugar em Baeza en octubre de 1998”. Enunciado assim, no singular, esse modo de conceituar o homem e a mulher expõe a tendência que admite uma essência masculina em contraposição a uma feminina. Também no Brasil, em 1998, o *Tesouro para Estudos de Gênero e sobre Mulheres* de C. Bruschini, D. Ardaillon e S. G. Unbehau, publicado em São Paulo pela Fundação

Carlos Chagas, em associação com a Editora 3, nas p.8-9 e 84-85, registra que a noção de feminismo, também é tomada assim, no singular, quando já estava em marcha o deslocamento conceitual que reconhece a tendência à reafirmação do essencialismo dos sexos nas críticas conceituais próprias à emergente discussão teórica e metodológica peculiar aos estudos de gênero. Esse debate move o binarismo homem X mulher, passando a incluir e a exigir o reconhecimento da complexidade das relações sociais dos gêneros masculino (s) e feminino (s). Trazem à tona a percepção de que as pessoas, além de seus respectivos sexos, estão situadas em dadas posições de classes sociais, apresentam características qualificadas como raciais, além das pertinentes a diferentes etnias e culturas, referidas a cores de pele muito variadas, situando um mundo de diversidades presentes nas relações de diferentes gerações e nas orientações sexuais. Essas evidências ativam debates e redefinem marcos anteriores quando ampliam a percepção da complexidade de conceitos e de novas questões reorganizando antigas áreas temáticas. A clássicas noções de ondas feministas para marcos de distinção de gerações feministas se movem, dando lugar revisões de metáforas que presidem representações sobre mulheres e seus movimentos, em diferentes lugares e tempos históricos. Avanta-se, pois, a percepção de ten-

dências analíticas que expõem experiências feministas que, mesmo conjunturais, vinham tornando invisíveis tensões e rupturas entre gerações de mulheres e de feministas. Ela expõe e problematiza, ainda, a metáfora da “sororidade” essa que preside a noção de solidariedades presumidas na experiência naturalizada pelo sexo e pela maternidade. Cresce, ao mesmo tempo, a percepção de que sucessivas gerações de mulheres, feministas e não, se movem em diferentes direções. A história das mulheres e dos feminismos se torna mais e mais complexa ainda quando evidencia continuidades e também rupturas relacionais muito variadas de muitos contornos e referências. Seus impactos sobre o conhecimento e os movimentos sociais em marcha são muitos. A perspectiva da longa duração histórica e dos tempos múltiplos expõe processos sociais ocultados por clássicos conceitos. Isso muda a percepção binária anterior: abordagens temáticas dos sistemas de poder e dominação tradicionais como que se dissolvem. A noção de feminismo move-se, pois. Novos debates irão distinguir formas associativas organizadas sob notáveis contradições. Mulheres que outrora se juntavam, tornavam-se, também, por suas muitas diferenças, susceptíveis de separação. Descobriam-se quão desiguais poderiam ser nas suas relações sociais, nos seus vários modos de vida e em suas causas.

Os movimentos, cada vez mais, conheceriam diásporas e segmentações, associações marcadas por muitas distinções e por hierarquias de classes, de etnias, cores de pele, geração, orientação sexual de significativas peculiaridades e sob muitos conflitos. A pretensa possibilidade de representarem-se em bloco se desfaria. Ainda que a tradicional oposição homem X mulher tenha permanecido como um ponto de convergência das diferentes formas de associação e, mesmo que ainda consorciasse mulheres diferentes e desiguais em torno dessa persistente causa comum, a tendência intelectual que se firma e avança, agora, se assentará e se deslocará para um novo patamar de consciência política. Daí revisões de teorias e práticas voltadas para a igualdade/diferença política, social e econômica entre sexos iguais e diferentes, amplamente disseminadas por toda a parte. Avantajam-se, no ambiente acadêmico de diferentes campos de conhecimento, pesquisas voltadas para práticas e representações sociais, sobretudo as das ciências humanas. Amplia-se a crítica da sororidade – uma suposta identidade de mulheres, reforçada, em grande monta, pela maternidade, experiência feminina dada como destino. O maternalismo, outrora entendido como uma experiência histórica comum e dominante na história das mulheres, teria construído uma percepção identitária dos feminismos que organizaria as

pautas de lutas sociais ao longo de muitos séculos. Foram evidentes suas conquistas no campo dos direitos sociais, mas essa tendência se manterá, agora movendo-se sob novas circunstâncias. Estudos cada vez mais voltados para a política, a cultura e a mudança social, por sua vez, não cessariam de demonstrar a complexidade das relações e das questões sociais (COSTA, S.G. Onda, rizoma e “sororidade” como metáforas: representações de mulheres e dos feminismos Paris, Rio de Janeiro: anos 70/80 do século XX. In: *INTERthesis*, Florianópolis, v.6, n.2, p. 01-29, jul./dez. 2009). Amplia-se, cada vez mais, a problemática social que, de muitas formas, havia conformatado as experiências e paradigmas feministas. Numa publicação de 2007, registra-se que, na experiência norte-americana, a sororidade, como metáfora, estaria, enfim, interrompida (SIEGEL, Deborah. *Sisterhood Interrupted: from radical women to girls gone wild [and why our politics are still personal]*. New York: Pgrave Macmillan, 2007). Conceitos do feminismo como movimento unificado serão revistos nas diferentes ciências das áreas humanas e sociais. Note-se que do *Dicionário crítico do feminismo*, organizado por H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré e R. Senotier, editado em São Paulo pela Editora UNESP, originariamente, publicado em francês, em 2000, só traduzido para o português em 2009, deixa de constar

o verbete feminismo. Em seu lugar, surge o de movimentos feministas, um registro que reconhece a pluralidade das organizações de mulheres em luta por causas as mais diversas. Maira Abreu, numa resenha desse texto, publicada online, em 2011, sob o título *Feminismo* em Cadernos Pagú, em seu nº 36, entre as páginas 405 a 415, observa que os 48 verbetes publicados são, em grande número, de autoras/es francesas/es, sociólogas/os, baseados numa bibliografia, sobretudo francófona, embora em diálogo com outras produções. Para ela, a proposta não teria a pretensão de cobrir toda a produção teórica sobre o tema, vista como uma proposta pouco factível. A seu ver, admite que essa publicação não se limita apenas a “transmitir uma nova grade de leitura”, de modo a tornar “metodologicamente visível a sexualização do social e seus efeitos”, pois, situa, no centro do debate, “a problemática da dominação entre os sexos e suas consequências”. Avalia essa publicação como a que apresenta, numa linguagem clara e acessível a não especialistas, um panorama “dos grandes temas do movimento feminista (aborto e contracepção, violências, família, etc.), como polêmicas e conceitos centrais desse movimento (igualdade x diferença, patriarcado), além de interpretações feministas de algumas categorias (dominação, desemprego, trabalho, cidadania, poder)”. No caso, é comum

que persista ainda a noção de movimento feminista no singular. Desde meados dos anos 80, contribuições da teoria queer relativas a relações de gênero, alargam e não cessam de agregar ao tema novos debates. Isso está em textos como “Invisibilidade da experiência”, de Joan Scott, publicado no *Proj. História*, em 1998, e ainda em “Inversões sexuais” de J. Butler, publicado no livro *Poder, normalização e violência*. Incursões foucaultianas para a atualidade, constante das páginas 91-108, organizado por Izabel C. Friche Passos e publicado em 2008, em Belo Horizonte pela Autêntica Editora. Vale lembrar que a teoria *queer*, palavra de origem inglesa, ultrapassa referências com base na oposição masculino *versus* feminino, em estudos sobre gays, lésbicas, transgêneros. Conceitualmente, os feminismos, com crescente nitidez, distinguem-se como plurais, reconhecem-se e reafirmam-se como movimentos vários de mulheres, sob as mais variadas condições humanas, voltados para a elaboração de teorias e o exercício de práticas de igualdade. Uns dão continuidade a lutas por igualdade dos sexos sob tradições intelectuais postas pela perspectiva inicial de sexualização do social. Conforme o caso, muitos estarão ainda mais e menos aderentes àquela perspectiva binária de oposição masculina X feminina de longa duração histórica. Outros mais passam a considerar a pluralidade de experiên-

cias femininas e masculinas, revendo conceitos de oposições referidas a vários sistemas de dominação/subordinação. Veem-se, agora, mais do que antes, diante de complexas relações sociais de sexos, como de classes sociais, raças, etnias, cores de pele, orientações sexuais e gerações; tudo isso faz rever concepções e campos de luta referidos à clássica oposição feminino X masculino. Maria Lucia Mott mostra que, na historiografia sobre experimentos femininos do início do século XX, essa a que, em geral, vinha se dedicando, os percebe como marcados por descontinuidades, daí esse seu registro: “[...] a pesquisa sistemática em diferentes fontes sobre profissionalização feminina e sociedades civis, criadas, implementadas e mantidas por mulheres, por exemplo, aponta que essa descontinuidade é uma construção que vem sendo repetida acriticamente e não corresponde ao vivido por muitas mulheres, em vozes e imagens com que nos temos deparado nos fundos e coleções dos arquivos” (Entrevista. Citado em COSTA, S.G. Op. Cit. p.1). Essas concepções em circulação impactam e organizam as formas associativas de vários movimentos sociais, redefinem suas causas sociais e pautas por direitos sob formas muito plurais. Causas como a do reconhecimento do casamento civil por pessoas do mesmo sexo e a de adoção de crianças por casais homossexuais, por

exemplo, se fazem com e sem apoio de movimentos feministas, considerando o embargo de variadas tradições culturais e religiosas. Os estudos das masculinidades, da transexualidade e da engenharia corpórea são bem exemplos, dos novos desafios conceituais, mas também organizacionais, considerados em novos modos de luta conjunta/separada de mulheres e de homens. A meu ver, todas elas acentuam caminhos de luta por igualdade das pessoas, quaisquer que sejam suas diferenças. Contribuições de interesse dessa matéria estão ainda na publicação *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem* de Joan Scott traduzida por Élvio A. Funck, com apresentação de Miriam P. Grossi e orelhas de Simone P. Schmidt, publicado em Florianópolis, pela Editora Mulheres, em 2002. Também é de interesse da avaliação da luta e conquista da paridade de homens e mulheres na representação política em todas as instâncias de poder o livro *Parité! L'universel et la différence des sexes*, também de autoria de Joan Scott, publicado em 2005, em Paris, por Éditions Albin Michel. Os feminismos tem sido reconhecidos como movimentos sociais de mulheres, todavia, com suas questões cada vez mais específicas. Há, em todas as formas associativas do nosso tempo presente, uma permanente reafirmação de pautas de lutas e ações políticas contra diferentes formas de opressão e de negação de

direitos a pessoas de iguais e de diferentes sexos. Quais são os rumos de novas lutas? Judith Butler, em *Can One Lead a Good Life in a Bad Life?* (2012), traduzido para o francês em 2014 (*Qu'est-ce qu'une bonne vie?* Éditions Payot & Rivages), a faz mais próxima de Rousseau que de Foucault, observa Martin Rueff, seu tradutor francês. Ela nega a percepção de que a política e a ética constituem-se domínios radicalmente heterogêneos e afirma: “Eu recuso toda a distinção entre eles”. Examina, então, os desafios do tempo presente na busca por uma “vida boa” para todos, diante da missão - radicalmente política - de luta contra a “vida má”. Seus editores, na contracapa da edição francesa, lembram que se deve a essa filósofa americana as revisões sobre a problemática feminista: a noção da dominação masculina assentada na hegemonia da diferença dos sexos, passa a distinguir relações de dominação inscritas nas diferenças de gêneros. Ela reabre, assim, novos debates sobre suas próprias contribuições, agora, marcadas por preocupações com as desigualdades humanas desses nossos tempos. Entram em cena, antigas questões, daí a pergunta que a orienta posta em destaque na apresentação desse livro: “De que valem nossas aspirações morais quando a vida se faz dura, frágil, precária e, até mesmo, o horizonte de sobrevivência parece fora de alcance? O que é uma vida boa quando as

formas do poder contemporâneo organizam os caminhos a seguir, quando lhes atribuem valores variáveis, quando instituem, por toda a parte, as desigualdades?” Os feminismos tem agora mais esse tão antigo desafio por enfrentar.

Suely Gomes Costa



Mujeres Árabes

El concepto “mujeres árabes” es complejo, pues no es unívoco, sino con múltiples e importantes diferencias, según el momento o el lugar. Originalmente son las nacidas en la Península Arábiga en fechas en las que cuanto acontecía en esa poco accesible región casi no se halla presente en la historia de su tiempo. Vislumbramos retazos de la vida cotidiana preislámica de sus pobladores (nómadas caravaneiros que comerciaban con sus imperios vecinos) gracias a escasos y fragmentados escritos en prosa o poesía de los que tenemos constancia, susceptibles de su deformación posterior. Incluso conocemos fragmentos de poetisas (SOBH, p. 117-123), emotivas y ardorosas elegías en las que ensalzan el valor y las hazañas o, reclamando venganza, lloran muerte de sus familiares varones víctimas de las constantes guerras tribales que asolaban una tierra muy poco fértil, verdadero mosaico de

tribus competidoras por la supremacía política y por el dominio de los oasis y de las rutas de las caravanas. Aunque limitada, nos es imprescindible esta literatura si se desea entender lo ocurrido en Arabia antes del Islam; contiene elocuentes reliquias de un tipo de vida que sin ella lo consideraríamos muerto y del que no sólo conservan latidos de amor y de dolor, desahogos de odio y venganza, ideales y entusiasmos, sino que también muestran la durísima lucha por la existencia de estos rudos beduinos, hospitalarios y generosos, benignos con los suyos y feroces con los enemigos; palpamos su alegría por lograr satisfacer las necesidades de sus mujeres y hombres, su vida espiritual pobre y rudimentaria, con multitud de supersticiones, etc.

Pero a cuanto sucedió en esa remota zona del planeta y en época tan pretérita, no le habría sido fácil conseguir traspasar sus fronteras si allí no hubiera surgido el Islam a comienzos del s. VII. Este hecho, en muy escasos años, elevó a los árabes a un primer plano de la Historia y los condujo hasta los confines del Atlántico y del Extremo Oriente; en su gran expansión les acompañó su lengua, la árabe, vehículo de propagación de esta tercera gran religión monoteísta y de su civilización.

Impulsor de tan decisivo cambio histórico es el profeta Muhammad (Mahoma); él fue elegido por Allah

(por mediación del arcángel Gabriel) para ser el receptor y transmisor de una nueva revelación divina, capaz de infundir ánimos y energías suficientes a un pueblo predominantemente nómada, para llevar a cabo tal hazaña. Nacido en La Meca (hacia el 570), era un joven camellero que comerciaba con gentes de diversas procedencias y religiones, al servicio de una rica viuda, Jadiya, con la que se casó cuando sólo contaba 25 años, siendo ella mucho mayor. Fue un matrimonio monógamo, del que nacieron cuatro hijas, de las que sólo le sobrevivió Fátima, esposa del cuarto califa del Islam; ellos engendraron a los dos únicos nietos del Profeta. Jadiya no sólo le aportó una vida más confortable y feliz, sino que fue la primera que confió en él y le alentó cuando se sintió turbado al recibir la primera revelación divina hacia el año 610. Mientras vivió a su lado (murió en el 619), fue su más fiel compañera y seguidora, por lo que es considerada “la madre de los musulmanes”.

Hasta su muerte (632), Mahoma no sólo fue un profeta que animó a sus seguidores a practicar nuevas creencias, sino que se convirtió en experto estratega y político que impulsó la reunificación de las múltiples tribus de la Península, tras numerosas batallas y posteriores pactos. En ocasiones, las alianzas las logró mediante sus matri-

monios con mujeres de diversas procedencias.

Durante los trece años que vivió tras el fallecimiento de Jadiya, con 50 años y una posición social ya bastante consolidada, emprende una política matrimonial que le lleva a contraer sucesivos matrimonios que afianzan más su poder (su política matrimonial no se limitó a sí mismo, sino que también casó a sus hijas con sus sucesores y primeros compañeros. Además de Fátima con Alí, unió a otras dos con Utmán, tercer califa). Es de destacar que sólo una de sus esposas, una niña todavía, no había tenido marido antes: A'isha, su preferida y en cuyos brazos murió, hija de su sucesor y primer califa. Nueve fueron sus esposas, entre ellas la hija del segundo califa, además de varias concubinas; con una de ellas tuvo a su único hijo varón, fallecido muy niño.

A su muerte casi la totalidad de Arabia estaba islamizada y unificada. Fueron sus sucesores los que ampliaron el dominio musulmán desde el Atlántico (el 711 arriban a Hispania) hasta más allá de la India (GABRIELLI, p. 190-191); es decir, se apoderaron de parte de los Imperios bizantino, romano, persa, etc., lograron un inmenso poder merced a su ardor guerrero y religioso. Con ellos iba su lengua y su religión, el Islam, que no sólo introducía novedades en la forma de vivir, en sus ritos y doctrina, sino que contenía una fuerte energía espiritual, una simiente

viva. Por ello, en poco tiempo sustituyen a las de los conquistados, aunque a su vez éstos (cuyas civilizaciones eran más avanzadas) impregnan al Islam de muchas de sus costumbres. A partir de entonces ya no todos eran de origen árabe; por ello, desde las primeras conquistas el Islam, pese a ser arabófono, dejó de ser árabe puro y debemos de referirnos a sus seguidores como musulmanes/as o árabe-islámicos/as; es decir, fieles a las doctrinas emanadas de su Libro Sagrado, pero imbuidos de algunas costumbres anteriores, muy distintas en los diversos países de fe islámica (En la actualidad hay musulmanes en todos los continentes, con muy diversas procedencias, y su número supera los 1.200 millones, mientras que sólo alrededor del 20% son árabes y arabófonos.).

El Corán es el compendio de cuantas revelaciones divinas recibió Mahoma (previamente conocedor de otras religiones, monoteístas o no) durante su vida profética, transmitidas oralmente a sus seguidores, que las anotaban. Cuando él falleció existían muy diversas versiones, que fueron recopiladas por orden del tercer califa, en un único y definitivo texto, quemando el resto. Es el Libro Sagrado del Islam y el primer libro en prosa de la literatura árabe de cuya autenticidad no se duda, hasta en sus mínimos detalles, pues para los musulmanes proviene

directamente de Dios y en él se recoge fielmente su palabra. Lo consideran no sólo el código de su fe, la fuente primera de su teología y derecho y el consejero de su vida práctica, sino que también es su “monumento literario” más incomparable e inimitable. Para el creyente, la validez y el valor del Corán no se limita al dogma que contiene, es decir, a su insuperable contenido teológico y ético, sino que no tiene parangón la forma, lengua y estilo en el que está escrito; por ello lo deben siempre aprender en su versión original.

En el Corán se cita en innumerables ocasiones a las mujeres: sus derechos, deberes, forma de comportarse, etc. Incluso la sura IV se titula “Las mujeres”, además de múltiples alusiones a lo largo de todo el texto. Se debe reconocer que en él se recogen indudables mejoras respecto a su situación anterior. Así, prohibió el infanticidio femenino, habitual en época preislámica, cuando la mujer era considerada una carga; la prostitución de las esclavas; estableció su derecho a heredar (antes podían ser heredadas, como las cosas), si bien la mitad que un hombre en su mismo grado de parentesco; los esposos tienen derechos y deberes recíprocos; se las debe instruir; limitó el número de esposas legítimas a cuatro y la poligamia sólo se admite si se es perfectamente justo con todas; las concubinas sólo pueden provenir

de botines de guerra, no del comercio de esclavas; reciben el mismo castigo los/las adúlteros/as; los musulmanes (hombres y mujeres) son iguales ante Dios y todos deben ser castos, vestir honestamente, comportarse según lo establecido, etc. En el Corán, Eva no es la responsable del pecado original, pues es Adán el que sucumbe ante Satanás, y ambos son iguales, creados de la misma esencia.

Sin embargo, en lugar de aplicar lo legislado de manera liberal y progresista, con el transcurso del tiempo la jurisprudencia y las costumbres (muchas heredadas o copiadas de otras civilizaciones) se han ido endureciendo, en perjuicio de la mujer y de sus derechos, cada vez más sometida a la voluntad del varón (en cuyas manos está la ley) y en beneficio propio. Poco después de los inicios del Islam, se procura acallar la voz femenina y ocultar sus valiosas aportaciones. De hecho, hasta inicios del s. XX, salvo honrosas excepciones, no existe un “feminismo” musulmán, que con gran esfuerzo pretende revalorizar a la mujer. Su deseo es rescatar del olvido en el que, menos de dos siglos tras su nacimiento, se había sepultado ya la presencia y la consideración de la que gozó la mujer en los orígenes de un movimiento que, con la progresiva conquista del poder temporal, se apartó con rapidez y de forma hasta ahora irrevocable de su luz original.

Sobre el particular, son muy interesantes las consideraciones y consejos de la socióloga marroquí Fátima Mernissi (Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2003), una de las voces más reconocidas y elocuentes de la intelectualidad musulmana: “Debemos remontarnos hacia la época a la vez lejana y próxima del principio de la Hégira, en la que el Profeta podía ser un amante y dirigente hostil a las jerarquías, y las mujeres, compañeras indiscutidas de una revolución que hacía de la mezquita un lugar abierto, y del hogar, un templo de contestación, tenían su sitio. ¡Icemos velas! Las del buque-recuerdo, pero, antes que nada, los velos de nuestros contemporáneos que maquillan el pasado para velarnos el presente” (MERNISSI, p. 17-18).

La cultura musulmana es diferente según las muy distintas épocas, costumbres, tradiciones y países en los que se injertó el Islam, pese a tener como punto de unión esta religión monoteísta que se supone única. Pero en la práctica, y en especial en los asuntos relacionados con la mujer, su interpretación va a ser diferente dependiendo de la matriz cultural en la que se introdujo.

Sin embargo, occidente pretende reducir a las musulmanas y a su problemática como si fueran un modelo único, distinto del suyo, sin tener en cuenta que no son diferentes sólo

por ser musulmanas, sino porque son víctimas de su sociedad. La pobreza, la incultura, las injusticias socio-políticas, sus condiciones de vida, las tradiciones y costumbres regionales, y, sobre todo, es víctima de los poderes machistas. El Corán aconseja cambiar la mentalidad de esos árabes tremendamente duros con las mujeres, pero parece que eso ellos lo han olvidado (voluntariamente, en su propio beneficio), incluso los jurisconsultos y demás hombres machistas en cuyas manos está la aplicación de las leyes y, en concreto, la vida de las mujeres. En los inicios del s. XXI hemos sido testigos de “las primaveras árabes”, en las que las mujeres han participado activa y decididamente para lograr su lugar en la sociedad, pero están perdiendo la batalla, porque acceden al poder partidos de corte religioso que las quieren relegar de nuevo a la esfera de lo privado.

Pero las y los occidentales no podemos ignorar su lucha, y que ha habido, y hay, importantes mujeres escritoras, profesoras, místicas, jefes de Estado, etc., que han contribuido, y lo siguen haciendo, no sólo a mejorar el Islam, sino también al resto de la Humanidad. Tienen derecho a la diferencia y al respeto; cooperemos con ellas y aceptemos sus peculiaridades, siempre respetando los Derechos Humanos.

Guadalupe Saiz Muñoz

Referencias y indicaciones

GABRIELLI, Francesco. *Mahoma y las conquistas del Islam*. Madrid: Guadarrama, 1967.

MERNISSI, Fátima. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. "Mujeres árabes en el espacio público: indicadores, problemas y perspectivas". En DEL AMO, Mercedes (ed.). *Lo imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*. Granada: Ed. Universidad, 1997, pp. 91-126.

SHAABAN, Bouthaina. *Mujeres árabes hablan de sus vidas*. Granada: Fundación El legado andalusí, 2003.

SOBH, Mahmud. *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid: Cátedra, 2002.



Mulher e Guerra

A guerra é a opção de um grupo contra outro. É tão antiga quanto a história e tão universal quanto a humanidade, mas é uma atividade da qual as mulheres, com exceções insignificantes, ficaram excluídas em tempos e lugares diversos. Nunca figuraram como atores principais. A história da guerra acompanha a história dos homens, que sempre preencheram os espaços oficiais da historiografia, nas caravelas, na Europa ou nas novas terras recém-descobertas. Mas a historiografia das últimas décadas, na conquista de novos espaços, tem se voltado para os grupos sociais excluídos da memória histórica, marginalizados do poder, sobre cujas vidas e cotidianos paira um sistemáti-

co esquecimento, ao longo da história. Um exemplo são as temáticas que favorecem a história das mulheres. Em busca do universo feminino durante os séculos que marcaram a exploração portuguesa e europeia, defrontamos-nos com essa face escondida, à época dos descobrimentos e nos séculos seguintes.

Quando se fala em guerras dos séculos passados, imaginamos sempre homens marchando a pé ou a cavalo, em situação de combate. Esquecemos que as mulheres, muitas vezes com filhos, acompanhavam seus companheiros e maridos soldados. Como não havia abastecimento regular das tropas, muitas trabalhavam, alimentando, socorrendo, plantando, lutando, ou mesmo comercializando gêneros de primeira necessidade. Viviam ocupadas demais para manter todo o aparato de guerra. O triunfo da virilidade masculina contrapunha-se à presença da mulher, em situação de fragilidade e, ao mesmo tempo, de força na proteção dos seus filhos e na luta para a sobrevivência. A atuação feminina, sempre na retaguarda, não emerge como elemento de importância nas batalhas. Mas as mulheres lá estiveram, e pouco sabemos sobre elas. Mesmo na retaguarda dos campos de batalha, participaram ativamente, com grande intensidade, dos episódios bélicos. E são consideradas apenas como presença



extra-oficial, testemunhas silenciadas no tempo, formando um exército sem nome. Raras foram as histórias de uma guerra com reconhecimento da contribuição das mulheres, cuja participação e presença fizessem sentido e tivessem relevância. Esse fato, que percorre um longo e árduo caminho, conduz ao endosso da seguinte assertiva: “...a história das mulheres é uma história recente e que se ressent de um passado mal contado e que cultivar a memória das mulheres é, sobretudo fazer justiça” (SCHUMACHER, S.; BRAZIL, E. (Orgs.), 2000, p. 9).

Se a Guerra do Paraguai contra a Tríplice Aliança (1864-1870) ainda é pouco conhecida, a presença feminina é muito menos. Incluída entre índios, velhos e crianças, formava um exército “invisível”, que se tornou imprescindível por ocasião do desenrolar da guerra. A mulher que seguia o homem na guerra, penetrando num mundo do qual, tradicionalmente, não fazia parte, era movida por necessidades econômicas e afetivas. Figurava como enfermeira, andarilha, mãe, esposa, patriota, vivandeira, fugitiva, viúva e, no caso das paraguaias, destinadas e residentes. As vivandeiras eram mulheres que acompanhavam o exército para vender víveres, bebidas e objetos de necessidade; muitas delas eram também prostitutas. As mulheres vivenciavam relações estáveis ou temporárias.

Inúmeras crianças nasceram dessas relações, os chamados “filhos da guerra” ou “filhos do regimento”, frutos de amores e, também, de desencontros amorosos. Enfim, suas histórias foram marcadas, em geral, por dores, misérias, violências, doenças, traumas psicológicos e morte. Sofriam como os homens a marcha extenuante, o sol, o frio, a fome, as chuvas que alagavam os campos, as doenças, os acampamentos sem as mínimas condições de higiene e as mortes. A temática feminina na Guerra do Paraguai foi abordada pela historiografia tradicional, pelos memorialistas, artistas, viajantes estrangeiros e, também, pelos historiadores contemporâneos, produzindo uma história permeada de lacunas e silêncios, incrementando o conhecimento das mulheres que viveram esse cotidiano e nele desempenharam um papel, mas que raramente apareceram nos registros oficiais.

Ao contrário da historiografia e da iconografia, as mulheres não eram uma minoria. Elas eram milhares, de várias nacionalidades, e estavam presentes durante todo o conflito. Apesar disso, eram discriminadas e não recebiam os mesmos direitos reservados aos homens. Por exemplo, nos deslocamentos dos exércitos, as mulheres eram obrigadas a carregar, a pé, a munição, além de seus pertences, barracas

e crianças. Formavam um contingente que não tinha acesso a remédios, abrigo e cuidados, além de serem submetidas a violências simbólicas.

A situação das mulheres era de quase total invisibilidade. Eram ofuscadas pelos homens, que detinham o papel de personagens principais e eram considerados dignos de interesse para a história. Na atualidade, elas vêm ganhando espaço significativo na historiografia brasileira, embora as pesquisas ainda não tenham avançado em direção ao interior para abarcar, no caso específico, a história da mulher de Mato Grosso, do século XIX. É inevitável destacar a presença de senhoras respeitáveis, como Ludovina Portocarrero, Rafaela Senhorinha Maria da Conceição Barbosa, Ana Justina Ferreira Néri, Rosa Maria Paulina da Fonseca, entre outras, que mereceram destaques por serem esposas de oficiais graduados, membros da elite, ou por terem prestado serviços à Nação durante o conflito. Outras mulheres, consideradas não tão respeitáveis, receberam notoriedade apenas pela bravura e foram descritas com cores negativas, como por exemplo, Jovita Alves Feitosa, Preta Ana, Aninha Cangalha, Maria Fuzil, conhecidas apenas pelos codinomes. Sobre as mulheres comuns, que eram a maioria, pesou um silêncio avassalador (DOURADO, 2005, p. 08). Entre as

respeitáveis, as comuns, as anônimas e entre os homens, estabeleciam-se hierarquias que estigmatizavam, demarcavam e criavam diferenças étnicas, culturais, sociais, de classe e de gêneros.

No entanto, a documentação elaborada pela Guardia en la Excolonia de Miranda Marzo 15 e 20 de 1865, durante a ocupação paraguaia e assinada por Jose Alvarenga, mantida no Archivo Nacional de Asunción, no Paraguai, permitiu cruzar os dados e verificar, através de outros documentos, as famílias de Miranda, no Mato Grosso (uno), que foram aprisionadas e enviadas diretamente para a Vila de Conceição, no Paraguai. Esses documentos, importante registro histórico, esclarecem muitas dúvidas a respeito dos moradores da fronteira mato-grossense do século XIX. São duas listas, com seis e quatro páginas, com 137 e 130 nomes, respectivamente, que mencionam suas idades, estado civil, origens, filhos (muitos deles menores de idade) e escravos (ANA, 1865, p. 1-6). É interessante observar que, na segunda lista analisada, consta que as famílias elencadas fueron retenidos en sus hogares, mantendo homens, mulheres, filhos e escravos. Provavelmente a intenção dos paraguaios de deixar algumas famílias em suas fazendas, ao contrário de outras, era a necessidade que tinham de adquirir suprimentos para o Exérci-

to, o que os afazendados poderiam fornecer com as culturas de subsistência. Porém, durante o transcurso da guerra e das ações bélicas das zonas de conflito, essas famílias foram também presas e enviadas para a Villa de Concepción, o que comprovamos por outras fontes, como inventários, em que aparece a família de José Francisco Lopes, o famoso Guia Lopes, do episódio histórico Retirada da Laguna (MTJ/MS). Sua mulher, Rafaela Senhorinha Maria da Conceição Barbosa e vários familiares foram salvos e socorridos pelo Exército Brasileiro em 1869 (AHI, 1869). Também é pertinente assinalar que a primeira lista inclui somente os nomes dos homens, sem os escravos, ao contrário da página seguinte, em que eles são citados.

A sociedade brasileira no século XIX tinha composição complexa; era constituída basicamente de escravos. Na lista de prisioneiros brasileiros levados para o Paraguai, há trabalhadores escravizados que, no cruel mundo da escravidão, eram levados junto aos seus senhores. Tudo indica que eram escravos de lavoura e escravos domésticos. Interessante que, nas duas listas, com um total de 267 prisioneiros, não constam outros tipos de trabalhadores, como livres pobres (camaradas, agregados(as), pequenos(as) lavradores(as), trabalhadores(as) de ofício, soldados, condutores de tropa, mineiros pobres,

domésticos(as), etc. A transcrição dessa importante fonte foi feita em sua totalidade sem correções, na forma como foram grafados os vocábulos. Os pontos de interrogação nos trechos transcritos dificultam a leitura e sugerem erros. As informações trazem expressões como exbracileros e excolônia de Miranda, possivelmente devido ao fato de os paraguaios já se julgarem donos de toda a região ocupada.

É fundamental narrar, explicar e contribuir com a história das mulheres moradoras da fronteira Brasil / Paraguai e, também, de muitas outras que vivenciaram o período conturbado da Guerra do Paraguai, numa tentativa de resgatar o papel feminino na construção do Brasil. É necessário que se conheça a história das mulheres que viveram a guerra nos seus mais variados segmentos, que se dê vida a esse tema, que se enfatizem a complexidade e a diversidade dessa vivência e que se criem espaços para que elas sejam “ouvidas” com respeito e inseridas no contexto histórico, essencialmente masculino, no qual, quase sempre, foram vistas pela historiografia tradicional como submissas e dóceis.

Maria Teresa Garritano Dourado

Referências e sugestões de leitura

ARCHIVO NACIONAL DE ASUNCIÓN. Sección História. Vol. 345 N°6.

Lista de los individuos exbracileros que han pasado a la Villa de Concepción con sus familias e internas con espresion de sus circunstancias.

Lista circunstanciada de los bracileros que han quedado en sus hogares.

ARQUIVO HISTÓRICO DO ITAMARATY. Relação das Famílias da Província de Mato Grosso que se achavam prisioneiras dos inimigos, e que sendo resgatadas receberam pelo Consulado Brasileiro desta Republica os generos para seu vestuario, que vão abaixo declaradas. Consulado Brasileiro. Offícios Recebidos. Assunção. 1855-1881.

DOURADO, Maria Teresa Garritano. Mulheres Comuns, Senhoras Respeitáveis: A Presença Feminina na Guerra do Paraguai. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2005.

MEMORIAL DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE MATO GROSSO DO SUL. Documentos Históricos, Processos Cíveis e Criminais/Miranda e Nioaque (1873-1899). Caixas 01 a 19.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.



Mulheres indígenas, mulheres ameríndias

Nos Andes, e demais paragens da vasta região Sul Americana, a tradição andina (em suas línguas e muitas linguagens) não apenas atravessou terras, mas nelas deitou sementes, donde frutos em novos rizomas e outras raízes são hoje identificados/identificáveis. Nessas terras dantes e nos territórios tradicionais d'agora foram quantas (?) e quem são (?) as mulheres ameríNDIANAS – ameríndias ou, ape-

nas, 'indígenas' como quis e quer o velhíssimo vocábulo forjado pelo jargão colonialista, desde os tempos da Conquista Europeia pelas Américas. Mas quantas foram? Quantas e quem são? Essas mulheres 'indígenas', as quais, de fato, prefiro designá-las como ameríndias. Elas, depois da voraz Colonização Ibero-Lusitana e da Conquista do Velho Mundo pelo « Novo », são aquelas que resistiram e ainda resistem como mulheres-memórias ou mulheres-histórias. Elas foram e são mulheres-livro, mulheres-bordado, mulheres-argila, mulheres-mães, mulheres-partadeiras, curandeiras, rezadeiras, xamãs e, também, mulheres-fiandeiras, contadoras de histórias, mulheres-escritoras de uma literatura que ao meu ver nasce na Terra, com a Terra, com os pés sobre a Terra e as mãos junto à Terra e, assim, o trabalho e a lida pela vida escrita com a Mãe Natureza.

Mulheres ameríndias - como eu, tu, elas, nós - são portanto escritoras de uma literatura que prefiro designar como uma LiteraTERRA. Uma literatura escrita na /pela relação (ou através da relação) constituída e constitutiva dessa/nessa complexa interação entre homens e mulheres, nesse longo durante com a Terra. Isso, embora a Terra (donde filhas) lhes foi expropriada, explorada e banalizada pelos chamados 'conquistadores', e o que depois

deles nasceu e se forjou como novo, como conquistado, como descoberta, ocupação e progresso.

Isto dito, devo sublinhar que mulheres ameríndias são também àquelas cuja linguagem estética, oralidade e escrita é uma literatura, a qual se escreve com o corpo, com as mãos, com os pés, com a boca, com os olhos, com as palavras, com os sinas, com pinturas e até com o silêncio escolhido ou imposto.

Mulheres ameríndias, mulheres indígenas – dessa/nessa América do Sul, desse/nesse corpo Brasil e pelo colo das demais Américas que foram e se transformaram em América Latina, Central e do Norte. Elas são pois mulheres com múltiplas grafias: pinturas em pele/corpo, esculturas com materiais diversos, artesanatos de todos os gêneros, medicinas ancestrais e culinárias - receitas, pratos e variedades com sabor, gosto, desgosto e subtilidades também sobre o mundo feminino e masculino. Como a comida é uma outra inscrição cultural, marcadamente feminina, embora para além de suas mãos, de seus cuidados e práticas.

Tais mulheres ameríndias - feitas de carne-e-osso, sangue, vida, imaginário, língua, culturas e histórias - são iguais e diferentes porque a diversidade, em suas diversas idades, fazem delas mulheres de gerações e, assim, em

cada geração, em cada povo, em cada língua, em cada cultura, etnias e tradições, cosmogonias e expressões que tanto revelam similitudes, como também, singularidades, a partir das quais essas mulheres ensinam, promovem e revitaliza seus fazeres, afazeres, cantares (contados, falados, cantados) juntos aos filhos, aos parentes, aos homens e às comunidades (tribais ou não) em que estiveram ou estão inseridas.

Nesse dicionário nos parece importante evidenciar as mulheres ameríndias que escrevem com suas grafias, ou seja, por meio de suas pinturas-tatuagens, senão, escritas poéticas também com jenipapo e urucum e, assim, uma outra iconografia e escrita humana. Uma iconografia efêmera, sensível e provisória por meio das marcas, dos desenhos, das formas e dos registros estéticos relativos às suas tradições tanto aplicadas no rosto, quanto no corpo.

Tais mulheres repetem mil e um gestos próprios às vivências, durante os cozimentos, os artesanatos, os plantios, os partos, as festividades, os enterros, os velórios, as danças, as rezas, os casamentos e, também, enquanto soltam ou cantam palavras-rezas como são os : lamentos, as preces, as evocações, as histórias, os causos, as poesias, entre tantas outras modalidades discursivas conhecidas num saber-de-cor, e reconhecidas pela via das escritas que

tanto elas incorporaram ou que outros incorporam como um conhecimento etnológico, antropológico, literário, estético, arqueológico, histórico e sociológico ao longo do tempo.

As ameríndias, as « indígenas » desenvolvem uma LiteraTERRA, cuja literatura é uma forma e expressão, uma voz e uma enunciação articuladas com a terra, com o corpo, suas vidas e relações com os demais seres e a própria Natureza. Essa LiteraTERRA restitui, evoca, rememora, relembra, renova práticas orais sobre um mundo muito mais oral do que o mundo-escrito valorizado pela era atual. Um mundo, onde tais mulheres ora se integram, ora se separam, ora se reintegram entre os eventos orais, as manifestações escritas e as produções virtuais-digitais criadas pela inteligência cibernética, portanto, uma outra forma de « inteligência artificial » e, cada vez mais, imaterial.

Mulheres indígenas, ameríndias carregam em si suas tradições. Elas são ventres-livres de suas culturas. Elas aleitam o passado com memórias vivas e restituem formas/práticas/tradições em prol de um novo presente e o prolongamento geracional e cultural em prol do futuro. Elas talvez sejam, por isso, as últimas mulheres dos povos nativos porque portam/carregam/veiculam/berçam um mundo em desaparecimento; em risco de esquecimento e ameaçado de extinção. Um mundo

em profunda mudança, metamorfose e transmutação.

Essas últimas mulheres far-se-ão as novas mulheres de um futuro próximo e distante, e face às mulheres modernas e pós-moderníssimas elas desafiarão, como já desafiavam, a hegemonia das sociedades ocidentais e orientais e as lógicas do neoliberalismo pelos ardis do capital.

Mulheres ameríndias atravessam o meu, o seu e o nosso imaginário porque delas temos parte/fazemos parte, afinal, a História entre elas e nós não é uma História entre Vencidos e Vencedores, mas uma complexa arqueologia humana, ou seja, uma História em movimento, uma GeoHistória em relação, uma Sociologia em permanente troca e, assim, as múltiplas interações na História e pelas Histórias: suas continuidades e descontinuidades, suas alianças e rupturas, seus limites e possibilidades, suas perdas e seus acúmulos, seus processos e transformações, seus esquecimentos, legados e patrimônios.

Mulheres ameríndias são e serão nossas ancestrais, nossas tataravós, bisavós, avós, como foram e são (para outras mulheres) suas mães, tias, primas e irmãs. Elas são portanto mulheres de riso e choro, de lamento e dor, de festa e fim-de-festa, de beira de rio e beira de estrada, são também (outras vezes) as mulheres dos acampamentos, das ocupações, das aldeias, das reservas, das terras em demarcação

e, portanto, mulheres em luta; mulheres-combate em uma luta permanente pelo direito à vida, pela reconquista da terra ancestral e o direito à dignidade e à diferença que representam no conjunto de nossa diversidade.

Como nós somos, elas são e elas continuarão a ser, as novas mulheres que também transitam e vivem em cidades, estudam ou trabalham em universidades, lecionam em aldeias e em escolas, além das escolas ameríndias ou ‘indígenas’.

Diversas são estas mulheres e o que são ultrapassa por certo esse verbete. Portanto é preciso sublinhar que elas certamente são: as sobreviventes e as guerreiras numa conquista contínua por direitos sociais, a fim de superarem os limites entre o substantivo-sobrevivência e o verbo-viver.

Mulheres ameríndias são Neuzza, são Merina, são Márcia, são Floriza, como também são: Potyra, Tuhigó, May, Anyelly, Kambeba e quantas outras são? Muitas!

Elas são uma, duas, três ou, talvez, cinco em cinco mil, talvez, dez mil ou dez milhões de estrelas (como lembra o velho-belo-poema de Vinícius de Moraes, chamado, O Poeta). São mulheres-estrelas que passam e encantam enquanto atravessam a Terra do Céu por um Céu na Terra e, assim, seguem, apesar de tudo, deitando luz. Tais mulheres não são por isso cadentes e tão

pouco decadentes. Elas são estrelas ameríndias e, frequentemente indignadas, perdem luz. Isso, mediante de seus ‘sem direitos’ e com seus ‘cem deveres’ no Brasil, no Peru, na Bolívia, no Uruguai, no Equador, na Argentina, no Paraguai, no Chile, no Suriname, nas Guianas e, enfim, nessa América do Sul, desapegada da América Central e a do Norte, embora lá também essas sobreviventes perdem e ganham lutas.

Mulheres ameríndias cantam o toré, tocam o maracá, batem tambores, modelam argila, esculpem a vida, plantam, colhem, vendem, sentem fome, comem, matam a fome, como também trançam fios, confiam, desfiam, desconfiam e persistem refiando uma longa tessitura entre os artesanatos e os tecidos da vida. Assim, seus descaminhos e dez caminhos: nas florestas, nos roçados, nos rios, nos acampamentos, nos vilarejos, nas cidades, nas periferias e nos espaços urbanos. Espaços tantos por onde crescem, vivem e se multiplicam Brasil afora, Brasil adentro e muito além do Brasil.

Catitu Tayassu

Referências e sugestões de leitura

AILLÓN, Virginia (Org.). Género, etnicidad y participación política. La Paz, Bolívia: Diakonia, 2006.

CARDOZO, Magiorina Balbuena. Entrevista concedida a Cristina Scheibe Wolff (digital). Assunção, Paraguai, 22 de fevereiro de 2008. Acervo do LEGH/UFSC.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 7, volume 14. 2003.

O Poeta, In: Moraes, Vinicius (organização de Antonio Cicero e Eucanaã Ferraz). *Nova Antologia Poética*. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. ISBN 978-85-359-0439-0

POTIGUARA, Eliana. *Metade Cara, Metade Máscara*, 2009, Global Editora.



Mulheres Judias

Para conceituar mulheres judias é preciso primeiro contextualizar historicamente quem é considerado judeu. Nos primórdios, judeu era aquele que se apegava à tradição de que seus antepassados tinham sido testemunhas da revelação daquilo que mudaria a forma de entender e lidar com o mundo. Tinham um relatório escrito, as tábuas da Lei ou Torá, além das leis orais ou Zohar, que explicavam o documento escrito que Moisés recebeu de Deus no Monte Sinai. Esse é o alicerce do judaísmo, por três milênios, a revelação e suas implicações. Mas, sempre existiram pessoas que questionavam a autoridade da tradição oral e que tomavam decisões baseados na tradição da Torá.

Até aproximadamente 1870, não havia diferentes correntes do judaísmo, todos eram o que hoje se conhece como ortodoxos ou tradicionalistas. Os ortodoxos são judeus que aceitam as leis judaicas escritas nas tábuas da lei, e defendem que elas não são passí-

veis de modificação, afinal são divinas, e não se pode mudar o que ‘Deus escreveu’ para se adaptar à contemporaneidade (MUHLEN & STREY, 2016). Sobre a mulher ortodoxa, os líderes ortodoxos pregam a moralidade e a modéstia para as mulheres, pois sua feminilidade leva os homens ao pecado (TAMAR EL OR citado por SPIEGL, 2012). Para os mais ortodoxos as mulheres também não podem rezar em voz alta, pois isso distrai os homens. Além de que as mulheres judias, segundo eles, são mais espiritualizadas e por estarem mais próximas de Deus não precisam rezar em espaços públicos. Assim, além de seus corpos serem controlados pela lei da modéstia, suas vozes, que é o que, segundo Foucault (1996) inaugura os sujeitos no mundo, também são controladas por quem as domina (o poder atribuído ao masculino, também no judaísmo).

O segundo movimento do judaísmo seguiu no século dezenove, quando muitos judeus, inclusive pela questão do antissemitismo – pré-conceitos, mitos e superstições medievais dos gentílicos em relação aos judeus, que surgiram e foram sendo transmitidos até hoje (ARENDT, 1974) – sentiram a necessidade de não parecer tão diferentes de seus vizinhos. Assim, na Alemanha, nasceu o Movimento Reformista, o mais liberal, também chamado de secular. Essa corrente aceita

as leis judaicas da Torá, mas o foco é nas ações sociais e éticas; ajudar o próximo é um dos princípios.

Na Alemanha de 1935 foi nomeada a primeira rabinha da história: Regina Jones. Mas em 1942 foi deportada para Theresienstadt; e em 1944 para Auschwitz; e por muito tempo foi apagada da história. Talvez, como hipotetiza Foa (2016), porque é ameaçador “assumir um papel só masculino, e demonstrar que as mulheres são talvez mais adequadas do que os homens para exercer este cargo”. E segundo a própria rabinha, Jones, citada por Foa (2016): “Deus colocou aptidão e chamadas nos nossos corações, sem distinção de gênero”.

O terceiro e último movimento criado dentro do judaísmo surgiu com o objetivo de conservar determinados rituais característicos, mas também adaptá-lo para torná-lo aceitável ao judaísmo contemporâneo. Chamados de conservadores, defendem que a lei judaica é passível de evolução, e, desse modo, há abertura para novas interpretações da lei judaica. Isso torna este movimento igualitário e inclusivo como o reformista, um pouco menos liberal.

Após esta contextualização das três correntes do judaísmo, a principal questão de quem é considerada mulher judia (e homens judeus) é ter nascido de um ventre judeu – o que continua através das gerações. Também é judia

aquela que se converte. Mas, os ortodoxos não aceitam conversões feitas pelas outras linhas. Oficialmente, Israel aceita para realizar Aliyah, isto é, imigrar para Israel e viver lá, além de conversões realizadas pela corrente ortodoxa, as realizadas por reformistas e conservadores; mas pode ser mais difícil (RUTLAND, 2006). Vale lembrar que, em Israel não existem casamentos mistos reconhecidos, nem civis; apenas religiosos, em que mulher e homem devem ser judeus, de mãe judia, ou convertida. São os tribunais rabínicos devem dar permissão, ou não, para os divórcios; e o homem deve dar a palavra final, ou a mulher deve comprovar algum tipo de violência.

Falar de mulheres judias não é falar apenas de mulheres israelenses, afinal a maior parte delas vive na Diáspora. Isto é, as diversas expulsões forçadas de judeus pelo mundo, e da consequente formação de comunidades judaicas fora do que hoje é conhecido como Israel/Palestina, a origem do povo judeu. Assim, ser judia não está delimitado por uma origem nacional, nem antes da criação do Estado de Israel em 1948, nem depois. Etnias judaicas são o conjunto de ramificações da comunidade judaica, considerando-se a cultura e os países onde vivem ou imigraram. Devido a fatores temporais e espaciais, além da aculturação, assimilação e formas de interpretação religiosa, cada mulher judia possui tra-

dições semelhantes, mas ao mesmo tempo diferenciadas de uma para outra (MUHLEN & STREY, 2012).

Dito isto, percebemos que o judaísmo é plural. Hoje se fala inclusive em níveis de ortodoxia. E ao falar especificamente de mulheres judias, isto não é diferente, pois existem várias formas de o ser, e cada vez mais possibilidades. Mas antes e até hoje há apenas uma maneira, a qual muitas mulheres criadas dentro da ortodoxia são submetidas: À mulher judia foi delegada como principal responsabilidade a transmissão do judaísmo; são elas que devem educar seus filhos conforme as leis judaicas. Além de manter a santidade da vida conjugal. Portanto o centro do judaísmo não é a sinagoga, mas o lar, espaço designado também a mulheres não judias transmitem suas crenças. As mulheres judias também estão isentas de deveres que exigem prazo fixo para seu cumprimento, para não se ausentarem do lar. Além do cuidado do espaço privado, a mulher deveria obedecer seu marido, como vemos em Gênesis 3:16: “Teu desejo será para o teu marido, e ele te governará” (Bíblia, 1978).

Em gerações passadas, tanto no Brasil, quanto na Europa, Estados Unidos e Austrália, ser mulher judia casada significava não poder trabalhar fora de casa, e as que se arriscavam eram censuradas, controladas. Algu-

mas exceções eram dadas para trabalhar nos negócios da família. Até mesmo para fazer compras deveriam sair acompanhadas de um homem. Segundo a tradição ortodoxa, as mulheres judias casadas não podiam ter contato com homens estranhos nem ter chefes do sexo masculino. Por isso a vida de muitas se resumia em casamento e maternidade.

Segundo Kosminsky (2004, p.288) “tradições étnico culturais consistem da seleção dos seus componentes, revisão de tradições culturais herdadas e invenção de novas tradições”. Assim, o lugar das mulheres dentro do judaísmo começou a mudar quando, nas décadas de 50 e 60, muitas mulheres judias participaram de movimentos feministas nos Estados Unidos. Por décadas elas estavam entre as ativistas que conduziram as campanhas pelos direitos civis, pelo desarmamento nuclear e pela paz (KOSMINSKY, 2004; MUHLEN, 2012).

Situar as mulheres judias na pós-modernidade implica em pós-feminismo, isto é, não generalizar nem homogeneizar todas judias em uma única forma de o ser. Ser judia é uma variável indenitária que se conjuga com outras variáveis como classe social, nacionalidade, idade. Além disso, ser mulher judia não é uma condição estática, e sim um processo dinâmico. A identidade, conforme Anzaldúa (1991, p. 252-253) “não é um amontoado de cubículos es-

tufados respectivamente com intelecto, sexo, raça, classe, vocação, gênero. Identidade flui entre, sobre, aspectos de cada pessoa. Identidade é um [...] processo”.

Por isso é esperado que em cada geração haja mudanças e reconstruções do que é ser mulher judia. Como o caso de mulheres que transitam por diferentes correntes ao longo da vida. Desde se tornar mais religiosa, até o caso das que nascem em uma família ortodoxa e decidem se tornar mais liberais. Este é o exemplo da americana Deborah Feldman (2016) que relatou sua experiência no livro *Unorthodox*. Mulheres judias da geração atual costumam ter mais possibilidades e liberdade de seguir seus desejos, do que mulheres judias de gerações passadas; desde seguir o desejo de romper com tradições mais conservadoras, até o de praticar mais as leis judaicas. Assim, o significado de ser judia depende do contexto sócio-histórico em que cada mulher está inserida, certamente o significado para a mulher brasileira que nasceu na família mais liberal é diferente da americana que nasceu numa família ortodoxa.

Há diferenças em ser uma mulher judia no Brasil, na Austrália e no Oriente Médio, mas também semelhanças. Assim como há diferença entre judias de mesma nacionalidade, todas judias de mesma origem nacional

não são necessariamente iguais. Pois são de famílias oriundas de muitos países diferentes, possuem formações diferentes, classes sociais diferentes, vivências distintas, o que faz com que a subjetividade de cada mulher judia seja única. Inevitável não falar de pluralidade, afinal são mulheres judias, assim, cada mulher judia pode ter diferentes maneiras de se sentir ou praticar seu judaísmo. Hoje, a maioria das mulheres judias estuda, e, mesmo que seja de uma corrente mais religiosa, trabalha.

A educação dos filhos e filhas é algo central no judaísmo. Devido às diversas perseguições e imigrações, onde perdiam todos seus bens materiais, é comum a crença entre judeus de que o conhecimento nunca será roubado. Apesar das muitas perdas, felizmente algumas mulheres sobreviveram às perseguições e contaram o ápice da crueldade, como algumas que resistiram aos campos de concentração ou ficaram em esconderijos durante o Holocausto (MUHLEN, 2012). Algumas não sobreviveram, como Regina Jones e Anne Frank. Mas esta última deixou um diário com registro do que passou sob o domínio nazista. De muitas outras formas, mulheres judias ainda tentam sobreviver às violências cotidianas (WISNIEWSKI, 2013). Assim, Anzaldúa (1991) fala que, apesar dos pluralismos, às vezes precisamos de

unificação para solidificar nossos lugares contra quem nos oprime.

Ser mulher judia na contemporaneidade é principalmente um legado cultural em cada família, e apesar de ter relação com a religiosidade, não está delimitada apenas por ela. Por isso, ser judia tem sido compreendido como religião e cultura. Mas conquistar igualdade de gênero em uma cultura tão antiga como a judaica é um processo lento, pois a repetição de costumes herdados de geração em geração, que é alienada em relação ao significado original das tradições, tem força de lei (KOCHMANN, 2005).

É preciso deixar que as mulheres judias sejam o que elas quiserem ser, praticantes ou não, mães ou não, esposas ou não, heterossexuais ou não, sionistas ou não; lembrando que as diferenças são inerentes aos seres humanos; e que isto enriquece as sociedades na diáspora e a humanidade como um todo.

Bruna Krimberg von Muhlen

Referências

- ANZALDUA, Gloria. To(o) Queer the Writer: Loca, Escrita y Chicana." In: WARLAND, Betsy (ed.). In: Versions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians. Vancouver: Press Gang, 1991. p. 249-63.
- ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. Madrid: Taurus. 1974.
- FELDMAN, Deborah. UNORTHODOX: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots, 2016.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- VON MUHLEN, Bruna Krimberg; STREY, Marlene Neves. A conquista das mulheres do Muro das Lamentações. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, v. 10, n. 18, p. 60-68, 2016.
- VON MÜHLEN, Bruna Krimberg; STREY, Marlene Neves. Judeus de bombachas: marcas de gênero na imigração judaica no Rio Grande do Sul. Doi: 10.5212/Rlagg. v. 3. i2. 098105. Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero, v. 3, n. 2, p. 98-105, 2012.
- SPIEGL, Der. Judeus ultraortodoxos tem influência crescente em Israel. Disponível em: <<http://www.mundocristao.net/2012/01/judeus---ultraortodoxos---tem---influencia.html>> 2012.
- FOA, ANNA. Regina Jonas a rabina esquecida. Jornal L'osservatore Romano. Novembro de 2016, acessado em fevereiro de 201, retirado de <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/regina-jonas-rabina-esquecida>.
- RUTLAND, Suzanne. Introduction. In: Paula E. Hyman and Dalia Ofer (eds.) Alice Shalvi (associate ed.) Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia. Jerusalem: Jewish Women's Archive-Shalvi Publishing, 2006.
- KOCHMANN, Sandra. O Lugar da Mulher no Judaísmo. Revista de Estudos da Religião, (2), 35-45. 2005.
- KOSMINSKY, Esther. Questões de gênero em estudos comparativos de imigração: mulheres judias em São Paulo e em Nova York. Cadernos Pagu, 23, 279-328, 2004.
- MÜHLEN, Bruna Krimberg von. Cultura, identidade e gênero no processo de imigração judaica de sobreviventes da Segunda Guerra Mundial. 2012. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- MÜHLEN, Bruna Krimberg von. Vidas de mulheres: estudo sobre diferentes gerações de mulheres judias brasileiras e australianas. 2017. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- WISNIEWSKI, Rudião Rafael. Mulheres Judias em tempos de vazio do pensamento. Revista Língua&Literatura, v. 15, n. 24, p. 123-142, 2013.

Sugestões de leitura

FELDMAN, Deborah. Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots, 2016.

KOSMINSKY, Esther. Questões de gênero em estudos comparativos de imigração: mulheres judias em São Paulo e em Nova York. *Cadernos Pagu*, 23, 279-328, 2004.

KOCHMANN, Sandra. O Lugar da Mulher no Judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, (2), 35-45. 2005.

MUHLEN, Bruna Krimberg von; STREY, Marlene Neves. A conquista das mulheres do Muro das Lamentações. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 10, n. 18, p. 60-68, 2016.

MÜHLEN, Bruna Krimberg von; STREY, Marlene Neves. As mulheres e o Holocausto: dando visibilidade ao invisível. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 9, n. 17, p. 64-87, 2015.



Mulheres Migrantes

Conceituar teoricamente a categoria mulheres migrantes implica em dialogar inicialmente com a sua invisibilidade no campo da escrita histórica. Implica ainda visibilizá-la num processo perpassado pela experiência do trabalho, da memória, da sexualidade, da maternidade, das sensibilidades, da (re) construção permanente das relações sociais, da feminização da pobreza, da feminização das migrações e do empoderamento feminino.

Embora dados das Nações Unidas atestem que, dos mais de 232 milhões de migrantes no mundo, a metade corresponda às mulheres, podemos perceber uma ausência de estudos teóricos que as representem enquanto sujeitos do processo migratório até meados dos anos 1970, quando predominaram as teorias neoclássicas segundo as quais o ato decisório da mi-

gração era realizado basicamente pelo trabalhador homem. Por esse prisma, a experiência feminina não era considerada significativa para a compreensão do fenômeno migratório, uma vez que as mulheres eram lidas a partir de sua pretensa passividade e dependência. Esse cenário em que o migrante era pensado como sinônimo de mão-de-obra propiciou que os estudos sobre a migração olvidassem a presença das mulheres que, desconsideradas, foram inscritas como figurantes e não protagonistas desse processo.

Inserir as mulheres nas análises que pensam as migrações internas e externas é, portanto, uma escolha política. Escolha a partir da percepção que o olhar das mulheres tem contribuições a acrescentar à análise do processo migratório, embora seja evidente que, em grande parte da historiografia das migrações, elas ainda continuem a ser tratadas como parte da bagagem do homem. Para além dessa imagem, muitas vezes escrita, representada e reiterada, evidencia-se a necessidade de alcançar outras nuances do viver das mulheres migrantes e de suas relações, em diálogo com o universo masculino, a família, aqueles que compõem as redes sociais da migração, as relações de poder, enfim, as relações de gênero que se evidenciam a partir “de uma diferença dos sexos construída pela cultura e pela história, secundariamente ligada ao sexo biológico, e não ditada pela natureza” (PERROT, 1998, p.142).

Possas defende o uso e relevância do “olhar fronteiriço” como uma metodologia que almeja os protagonismos femininos e as relações de gênero, libertando os conceitos/categorias, ideias e as palavras dos sentidos e significados que lhe foram agregados em outro tempo, em outra construção histórica. Inspirados nesse olhar, evidencia-se como necessário perceber a presença e a atuação das mulheres como migrantes, “tendo em vista novos protagonismos que fogem aos estereótipos conservados pela historiografia clássica, amparadas em paradigmas universais” (POSSAS, 2011, p. 64).

Nessa perspectiva, a compreensão dos migrantes como força de trabalho pode parecer adequada quando concernida ao universo masculino, no entanto limitada na análise das relações de gênero. Pois, “as sutis variáveis acionadas na construção das imagens identitárias tais como o sentimento de liberdade, de auto realização e de revalorização de si mesmas não surgiriam, quando limitadas num enfoque exclusivista quanto à força de trabalho” (KITAHAARA, 2005, p.123).

A partir de uma nova postura historiográfica, desde os anos 70 do século XX, o interesse em se compreender o papel das mulheres nos fluxos migratórios tem crescido significativamente. No entanto, antes, elas já certamente migravam com seus homens ou mesmo sozinhas. Em outros termos,

desde há muito tempo elas estiveram presentes na história, embora tenham sido extenuantemente negligenciadas na escritura histórica: “Saem, viajam, migram. Participam da mobilidade que, com a facilidade dos meios de transporte, passa a caracterizar as populações do Ocidente dos séculos XIX e XX. [...] As famílias de camponeses empregam suas filhas como criadas, operárias ou domésticas urbanas. Ao serem empregadas pelos patrões, ficam sob seu controle. Mas elas fogem, mudam de lugar, conquistam a liberdade” (PERROT, 2013, p.136).

Entende-se, portanto, que o repensar do feminino e do masculino como constructo, arrolado à relações de poder, a partir de representações que se reafirmam historicamente em discursos e práticas, traz novos dimensionamentos ao papel exercido pelas mulheres migrantes. Ao mirá-las com um pouco mais de atenção e sensibilidade, vê-se que, mais que acompanhar aos maridos e familiares no processo de desterritorialização e reterritorialização, são elas peças-chave na compreensão do enredo da migração, em que elas atuam com protagonismos e singularidades. Em seus caminhar, as mulheres migrantes constituíram-se sujeitos do processo migratório, atuando diretamente no curso deste.

A migração feminina apresenta, portanto, questões específicas e que não podem ser contempladas em análise

ses de cunho geral. Assim, frente à realidade contemporânea do aumento expressivo da presença de mulheres entre aqueles que migram, às mudanças nos papéis sociais desempenhados pelas mulheres, aos avanços no processo de emancipação feminina e à relevância conquistada pela categoria gênero nas reflexões históricas, impôs-se aos estudos migratórios a necessidade de novas reflexões e da busca por compreender como ocorrem os “rearranjos familiares e de gênero” (ASSIS, 2007, p.745) nesse universo teórico.

Compreendê-las enquanto migrantes supõe a análise das singularidades evocadas por essas mulheres que, sejam acompanhando outros, sejam sozinhas, migram em busca de melhorias econômicas para si e para sua família, mas também na busca de satisfação de anseios não possíveis de realização na comunidade de origem, como se libertarem das autoridades que sobre elas recaem, gozarem de maior autonomia e empoderamento e experimentarem o mundo e suas possibilidades de existência, uma vez que “[...] estudos apontaram para o fato de que as mulheres migram não apenas por razões econômicas, mas também por rompimento com sociedades discriminatórias, nas quais estariam em posição subordinada” (ASSIS, 2007, p.751).

Nesse olhar, a migração é compreendida enquanto um fato social completo, sendo necessário analisá-la em seus vários aspectos (políticos, econômicos, sociais e culturais), considerando-a em sua dupla dimensão de fato coletivo e trajetória individual (SAYAD, 1998, p. 1-2). Desse modo, as mulheres imigram e emigram, posto que deixam um território conhecido e chegam a outro, muitas vezes estranho. Ao contrário das mulheres migrantes de gerações passadas, no cenário contemporâneo muitas delas apresentam uma melhor qualificação e nível educacional, além de uma legislação que, em alguns países, permite o divórcio e procura estabelecer políticas de combate às discriminações de gênero. Apesar disso, tais quais as mulheres migrantes dos séculos anteriores, as migrantes contemporâneas “encontram um mercado segmentado por gênero e, apesar de uma melhor escolarização e qualificação, ainda se dirigem para certas ocupações tradicionalmente femininas” (ASSIS, 2007, p.750). Dentre essas ocupações naturalizadas como pertencentes ao universo das mulheres migrantes no contexto internacional, situa-se o trabalho doméstico que enuncia o lugar social da mulher como aquela que cuida e que tece a sua sobrevivência a partir do labor com as próprias mãos. Nesse prisma, a vulnerabilidade figura como a condição *sine qua non* de existência das mulheres po-

bres migrantes que, além do trabalho doméstico, encontram na prostituição uma das possibilidades de existência migrante.

Às atribuições ditas femininas no universo migratório parece somar-se ainda o papel de guardiãs da memória de seus grupos sociais, sendo muitas vezes elas as responsáveis pelo contar das histórias da família, a guarda de artefatos, objetos, fotografias e cartas recebidas de amigos e familiares. São elas que “mantém as tradições, a língua “materna”, a cozinha, os hábitos religiosos” (PERROT, 2013, p.137). São elas também as grandes responsáveis pela tessitura e manutenção das redes sociais da migração.

Acerca das redes, o pesquisador Dornelas destaca que elas partem de “pessoas concretas e de sua necessidade de criarem laços de confiança entre si”. Dessa maneira, “através de uma série de trocas simbólicas (bens, presentes, favores, casamentos, filhos, etc), o grupo se constitui, dá forma às suas práticas culturais e a seus princípios de honra e moral” (2001, p.6). Fruto das relações sociais, são tecidas tanto de solidariedade quanto de conflitos e subordinação entre os sujeitos que as compõem, não permitindo visões simplistas ou ingênuas a respeito de uma comunidade idealizada. O que existe são sujeitos concretos vivendo relações reais em que, potencialmente,

“é essa rede que vai sustentar a identidade social de seus membros, e ser a sua garantia diante dos momentos de infortúnio” (2001, p. 6).

Desse modo, as redes, pelo seu componente hierárquico, também podem reproduzir padrões patriarcais. Em alguns casos, como nas redes ilegais, pode incorporar ainda questões que perpassam o tráfico de mulheres, a exploração sexual, a violência, a exploração por contrerrâneos e/ou familiares e os conflitos étnicos. Em outra via, simboliza uma estratégia dos grupos sociais em que as mulheres se apresentam ativamente inseridas, figurando como “capital social que auxilia pessoas com poucos recursos, pouca experiência profissional e baixo nível de escolaridade” (ASSIS, 2007, p.752).

Nesse olhar, a teoria das redes pode ser apontada como um caminho de análise do papel das mulheres no processo de migração, contrapondo-se às teorias neoclássicas na busca por “reconstruir as trajetórias das mulheres, as dinâmicas das suas escolhas do ponto de partida ao ponto de chegada; para identificar o papel das mulheres nas estratégias de reprodução econômica, cultural e social dos grupos étnicos” (PISELLI, 1998, p.103). Ademais, pesquisas com esse enfoque têm ressaltado a habilidade de muitas mulheres na criação de estratégias de apoio mútuo que orientam a alocação de migrantes nos primeiros tempos e sua integração

ao mercado de trabalho. Nessa abordagem, pode-se afirmar que as mulheres são hábeis tecedoras de outras redes, estimulando novas migrações e que os acessos dos indivíduos a esse espaço e as trocas que elas propiciam são “direitos e responsabilidades informados pelo gênero e pelas normas de parentesco” (ASSIS, 2007, p. 753).

Falar das mulheres migrantes é, portanto, falar de sujeitos concretos que fazem escolhas, que se reinventam, que traçam estratégias. Ademais, é importante pensar a realidade das mulheres migrantes em consonância com as múltiplas variáveis de situação social, origem etnográfica, grau de acesso à educação formal, estatuto migratório (se possuem ou não documentos que permitem o trabalho), entre outros aspectos que propiciem entender o seu lugar social no universo da migração. Destarte, mostra-se fundamental a compreensão de que aquelas que emigram e imigram portam consigo as identidades e pertencas de gênero dos territórios de origem, deparando-se no território de acolhimento com as desigualdades, discriminações e desafios presentes na escolha do migrar e no fato de serem, sobretudo, mulheres.

O grande desafio é, portanto, repensar os próprios critérios analíticos dos processos migratórios, entendendo a migração de mulheres não como uma derivação da migração dos homens, mas como a migração de su-

jeitos protagonistas de suas histórias e agentes de transformação social.

Eliene Dias de Oliveira

Referências

- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(3): 336, setembro/dezembro de 2007.
- DORNELAS, Sidnei Marco. Redes sociais na migração. *Travessia*. Ano XIV, número 40, maio/agosto de 2001, p. 05-10.
- KITAHARA, Satomi Takano. Migração internacional e mulheres: o caso das japonesas e nipo brasileiras. In: PÓVOA NETO, Helion; FERREIRA, Ademir Pacelli (orgs.). *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revam, 2005, p. 117-132.
- PERROT, Michelle. Mulheres em movimento: migrações e viagens. In: PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2013.
- PERROT, Michelle. *Mulheres públicas*. São Paulo: UNESP, 1998.
- PISELLI, Fortunata. Mulheres migrantes: uma abordagem a partir da teoria das redes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 50, p. 103-119, 1998.
- POSSAS, Lídia M. V. As fronteiras: retomando a palavra e libertando significados. Quem sou eu? As mulheres e as identidades redescobertas. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 4, n. 1, janeiro/julho de 2011.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CASTELLANOS, Patricia Cortés. *Mujeres migrantes de América Latina y el Caribe: derechos humanos, mitos y duras realidades*. Série Población y desarrollo. Santiago del Chile: CEPAL, n. 61, 2005.
- MARINUCCI, Roberto. Feminização das migrações. *REMHU – Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*: v. 15, n. 29, 2007.

Sugestões de leitura

TEDESCHI, Losandro Antonio (org.) Leituras de gênero e interculturalidade. Dourados/MS: UFGD, 2013.

EVANGELISTA, Chiara. Terra, etnie, migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo. Torino, Il Segnalibro, 1999.



Mulheres surdas

De um modo geral os conceitos são apresentados de forma direta e objetiva através do verbo ser conjugado na terceira pessoa do singular (é). O que não parece algo problemático em uma concepção pragmática, reducionista tão presente em diversas correntes teóricas e principalmente no senso comum. No entanto, em uma perspectiva pós-estruturalista um conceito deve ser apresentado com todos os seus desdobramentos e sua trajetória histórico-constitutiva, política e cultural.

Ao propor uma definição de mulher surda é importante ressaltar que este não é um conceito fechado em si, arbitrado por um outro sujeito, pelo contrário este é o entendimento de uma reflexão construída a partir da escuta de um grupo de mulheres pertencentes a comunidade surda, onde ser mulher e ser surda é uma questão epistemológica e não apenas patológica (SKLIAR, 1997). Cabe ressaltar que neste sentido, ser surda não resume-se a um diagnóstico clínico/patológico ou

aos problemas encontrados no funcionamento fisiológico das estruturas que compõem o aparelho auditivo, do contrário estaria “revivendo o passado”, quando se atribuiu aos surdos o rótulo de um sujeito deficiente, incapaz, anormal, que necessitava ser normalizado para ter seus direitos básicos reconhecidos, como acesso à educação, ao matrimônio, ao auto gerenciamento.

A fim de problematizar a normalidade imposta pelo discurso hegemônico da saúde e evitar a postura de determinar verdades e rotular os sujeitos, busco amparo nos Estudos Surdos e Estudos Culturais para auxiliar na construção de nosso entendimento de mulher surda, sem esquecermos que no termo há uma pluralidade de arranjos que podem ser aproximados (surdas negras, surdas homossexuais, surdas com síndrome de down, surdas autistas, etc.).

Os primeiros registros históricos sobre a surdez remetem a passagens bíblicas: “Quem deu uma boca ao homem? Quem fez o mudo e o surdo, o que vê e o cego? Não sou eu o Senhor? Vai, pois e eu serei na tua boca e te ensinarei o que hás de falar (Êxodo, 4, 11-12). Na tradição judaica a surdez carrega o princípio da anormalidade, no entanto, como criatura de Deus, devemos ter “piedade” para com ela. É significativo lembrarmos que historicamente os registros oficiais, referem-se

sempre ao surdo masculino, mais precisamente o surdo filho de nobres, pois estes necessitavam ser educados/normalizados para terem garantidos seus direitos de herança. Por muito tempo o não acesso da mulher surda à educação se quer constituiu um problema que merecesse atenção e mesmo quando sua presença nas escolas e institutos se tornou algo real, limitava-se muitas vezes ao aprendizado de técnicas domésticas, e não ao universo letrado e a cultura clássica.

A figura da mulher surda se constitui, historicamente, em oposição ao determinismo imposto pelas estruturas de poder que atendiam as necessidades e exigências de uma época. Foucault nos lembra de que existem duas técnicas de poder interligadas capazes de definir os sujeitos: a primeira delas está centrada no corpo do indivíduo, é o poder disciplinar, que substitui o poder pastoral (religião), a segunda força é o poder político que define formas de produção e regulação do individual em nome de um bem-estar social. Estas forças agem simultaneamente sobre os corpos dos indivíduos produzindo verdades sobre eles, categorizando todos em pares binários: normais, anormais; branco, negro; homem, mulher; pobre, rico; surda, ouvinte. Na luta pela quebra desta binariedade, onde o primeiro está posto como superior ao segundo, é que a mulher surda surge para defender sua cultura, sua língua,

sua comunidade, suas inúmeras identidades, seu direito de compreender o mundo a partir da experiência visual. Para entendermos o espaço onde a mulher surda se constitui é necessário ter presente a tríade: cultura, identidade e língua, não necessariamente em uma ordem hierárquica vertical, mas em uma ordem inter-circular que se relacionam e se interconectam em diversos pontos. Em outras palavras, a cultura possui uma parcela de responsabilidade na constituição da identidade, que por sua vez também possui uma parcela de responsabilidade na constituição da cultura, da mesma forma que a língua reflete e dá significado aos símbolos compartilhados pela cultura e identidade de uma determinada comunidade ou grupo social. A questão que não se pode deixar de considerar é que ao trabalharmos nesta perspectiva devemos ter claro que a diferença, muitas vezes, é marcada a partir das práticas culturais e que por traz desta marcação existe uma série de arranjos e negociações histórico-políticas que determinam os conceitos e consequentemente os sujeitos.

O século XIX é certamente um marco na história da mulher, pois é neste período que a mulher passa a perseguir sua cidadania. As duas grandes guerras contribuíram para a mudança de paradigma, ao levar os homens para as frentes de batalha, forçou as mulheres a deixarem a reclusão de seus

“mundos perfeitos” do lar e assumir a posição dos homens tanto nos negócios da família como no mercado de trabalho. Mesmo após o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, sua permanência nas atividades profissionais tornou-se necessária tendo em vista que uma parte significativa dos sobreviventes retornaram com graves sequelas físicas, impossibilitando-os de retornar ao ofício anterior. O capitalismo se apropriou da força de trabalho feminina, empregando-a nas grandes fábricas, no entanto, o avanço tecnológico e o uso de máquinas mais sofisticadas capazes de realizar o trabalho de dezenas de mulheres serviu como principal motivação para que as trabalhadoras se organizassem em grupo para lutar contra a exploração. Também é no século XIX que se marca, com maior repercussão nacional a luta da comunidade surda pelo reconhecimento da cultura, da identidade e da língua de sinais. Para tanto são criadas as associações e clubes de surdos onde a presença feminina é indiscutivelmente significativa na conscientização política, como também na organização que por vezes muito se aproxima da escola tendo em vista que a boa parte das ativistas são educadoras surdas. Elas são maior número com relação aos homens surdos, nos cursos de mestrado e doutorado. São maior número na docência, mas ainda assim tem um longo caminho no

reconhecimento de suas capacidades como mulheres e como surdas.

Ser surda não significa não escutar, pois a escuta se dá de outra forma. Ser Mulher Surda é um posicionamento político e não uma representação caricata de uma realidade artificial.

Peterson Rosa Costa

Referências e sugestões de leitura

COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel; SOMMER, Luis Henrique. Estudos culturais, educação e pedagogia. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n. 23, ago. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 06 jul. 2011. doi: 10.1590/S1413-24782003000200004.

COSTA, Peterson da Rosa. Mulher surda ser eu: a constituição das identidades do sujeito surdo feminino. Canoas: UNILASALLE/PPGEDU, 2011. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro Universitário La Salle, Canoas, 2011.

DABAT, Christine Rufino; ÁVILA, Maria Betânia (trad.). Gênero uma categoria útil de análise. Disponível em: http://www.bibliotecafeminista.org.br/index.php?option=com_remository&Itemid=56&func=start-down&id=203

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. 36. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LANE, Harlan. A Máscara da Benevolência: a comunidade surda amordaçada. Lisboa: Instituto Peaget, 1992.

LOURO, Dagmar Lopes. Nas redes do conceito de gênero. IN: LOPES, Marta Julia Marques; MEYER, Dagmar Estermann; WALDOW, Vera Regina (Orgs). Gênero e Saúde. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

PERLIN, Gladis & QUADROS, Ronice Muller de. O ouvinte o outro do outro surdo. In: Anais do II Seminário Internacional Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais. Florianópolis: Fapeu-002, 2003. CD Room.

PINTO, Maria José. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles. IN: FERREIRA, Maria Luísa (Org.). O que os filósofos pensam sobre as mulheres. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. 7º ed. Petrópolis: Vozes, 2000

SKLIAR, Carlos Bernardo. Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. A surdez: um olhar sobre as diferenças. 3. ed. Porto Alegre: Mediação, 2005.

_____. La educación de los sordos: Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica. Mendoza: EDIUNC, 1997.

STROBEL, Karin. As imagens do outro sobre a cultura surda. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.

THOMA, Adriana da Silva; LOPES, Maura Corcini (Org.). A invenção da surdez: cultura, alteridade, identidade e diferença no campo da educação. Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da UNISC, 2004.

VARELA, Nuria. Feminismo para principiantes. Barcelona: Ediciones B, 2005.

VILHALVA, Shirley. Despertar do Silêncio. Petrópolis: Ed. Arara Azul, 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura P.de. "Relatos Oraís: do indizível ao dizível". in: Ciência e Cultura, março, 1987.

QUIRÓS, J. Bernaldo de; GUELER, F. S. La Comunicación humana y su patología: Ensayo histórico hacia 1900. Buenos Aires: Casa Artes, 1966.

Natureza/naturalização

A palavra “natureza” deriva do latim *natura*, que remete à qualidade de essência, o que é inato, herdado biologicamente.

Existem diferentes formas de significar a natureza, pois o conceito é discutido e definido por diferentes perspectivas teóricas e áreas do conhecimento da Ciência. Esse conceito tem sua emergência no pensamento grego antigo e vai sofrendo modificações ao longo dos séculos. Por exemplo, para Aristóteles a natureza pode ser vista como a arte interior das coisas e como uma forma de saber próprio, inato e instintivo, presente na mesma constituição dos animais e dos homens.

Na modernidade, muitas teorias sobre o desenvolvimento e o comportamento humano destacam que o sujeito moderno teria uma natureza única, que seria legítima para compreender qualquer indivíduo.

A ideia desse sujeito, definido a partir de suas determinações genéticas, vem de uma perspectiva biologicista, a qual entende que os indivíduos já nascem com determinadas características. Para Gould (1999, p. 4), o determinismo biológico [...] sustenta que as normas comportamentais compartilhadas, bem como as diferenças sociais e econômicas existentes entre os grupos humanos – principalmente de raça, classe e sexo – derivam de distinções



herdadas e inatas e que, neste sentido, a sociedade é um reflexo fiel da Biologia.

Dessa forma, os argumentos advindos das Ciências da Natureza são capazes de determinar e afirmar que todos os sujeitos possuem uma base biológica inata e intrínseca. Para Freitas e Chaves (2013), “aquilo que seria essencialmente humano, num argumento biológico, se tornou inato e intrínseco ao homem por meio de um processo de seleção comportamental com base biológica.”

Ana Arnt também destaca a força da Biologia ao destacar que o governo dos corpos dos sujeitos por meio de sua sexualidade está “incrustada neste discurso que naturaliza nossos comportamentos e os atribui aos genes quase sem possibilidades de fuga, como se fôssemos reféns de uma biologia que nos persegue, alcança e obriga.” (2013, p. 102)

A partir da perspectiva dos Estudos Culturais, podemos problematizar a Biologia, os conhecimentos científicos e as categorias – organismo, natureza, sexo, entre outras – como invenções produzidas culturalmente (SILVA, 2000).

Assim, entendemos que as características biológicas são constituídas na e pela linguagem, pois, ao nomeá-las, atribui-se sentido a essas características. Estamos produzindo alguns significados, por exemplo, ao justificar-

mos que as diferenças entre mulheres e homens podem estar relacionadas ao funcionamento do cérebro. Os dois excertos, extraídos da revista *Viver Mente & Cérebro Scientific American* exemplificam tal afirmação: A tendência nítida encontrada foi que, em geral, as mulheres são superiores aos homens em testes verbais, ao passo que estes se saem melhor nas tarefas relativas à orientação espacial (HAUSMANN, 2005, p. 41); Profissões ligadas à engenharia e à metalúrgica exigem alta capacidade de sistematização, uma característica masculina. (BARON-COHEN, 2007, p. 25).

Nesse sentido, ao nomearmos o cérebro como um órgão responsável pela origem das distinções/diferenciações entre os sexos, estamos produzindo significados sobre o que é ser mulher e sobre o que é ser homem. Assim, Donna Haraway (1992, p. 6) destaca: “o mundo é uma construção social; o mundo adquire significado a partir da nomeação, da linguagem que lhe dá sentido”.

Nesse sentido, é possível pensar que a natureza é uma produção discursiva, existindo por meio de uma rede de significados – ambiente, matéria, mundo, espaço. Kofes (2008, p. 873) coloca que para Donna Haraway “a natureza é feita, como fato e como ficção”. Nesse sentido, os sujeitos não seriam objetos naturais, são produzidos nas práticas

sociais e técnico-científicas, ou seja, não existiria uma natureza humana para definir o sujeito moderno.

Foucault, em sua obra, destaca que o sujeito não é uma substância ou uma natureza humana previamente dada ou, conforme Fonseca, um “dado pré-existente, como uma essência perene e portadora de um sentido” (2003, p. 14); o sujeito é uma construção discursiva, uma construção histórica e cultural, uma invenção, efeito do discurso e do poder. A fim de problematizarmos que o sujeito é resultado das práticas sociais cotidianas, e não o resultado de uma essência previamente dada, naturalizada pela Ciência, apresentaremos alguns exemplos de práticas sociais que vão constituindo mulheres e homens.

O entendimento de que as mulheres, por apresentarem determinadas características biológicas, possuem, por exemplo, um instinto materno em sua essência (condição de reproduzir e ser mãe) remete à existência de uma matriz biológica, de atributos comuns entre todas as mulheres, que naturaliza determinadas características como sendo exclusivamente “femininas”. Também se enquadram as concepções de que as mulheres sejam excessivamente emocionais e sensíveis em função dos hormônios sexuais femininos; de que o lado esquerdo do cérebro, por ser mais desenvolvido, caracteriza a facilidade das mulheres em comunicar-se,

entretanto, em função do lado direito, responsável pela capacidade matemática e de organização espacial ser menos desenvolvido nas mulheres, estas possuem dificuldade na aprendizagem de Matemática, de Física, ou seja, das Ciências Exatas em geral.

Tais entendimentos remetem à existência de uma matriz biológica, de atributos comuns entre todas as mulheres, ao naturalizar determinadas características como sendo exclusivamente “femininas”. Os exemplos acima citados possibilitam-nos problematizar a noção universal, trans-histórica e transcultural de gênero, que remete ao “determinismo biológico”, ou seja, ao pressuposto de que é o sexo biológico que determina as características e funções sociais diferenciadas entre mulheres e homens (CITELI, 2001; LOURO, 2007). Nesse sentido, a força do discurso biológico reside no entendimento de que as diferenças entre mulheres e homens – comportamentos, atitudes, habilidades cognitivas, características pessoais, entre outras – são inatas e universais. No entanto, não se trata de desconsiderar a existência de uma materialidade biológica do corpo, mas, sim, de interrogar os processos pelos quais a biologia/natureza serve de argumento para determinar os comportamentos, as habilidades e os lugares sociais que os sujeitos podem e devem ocupar. Além disso, trata-se de perceber que o que dizemos e entende-

mos sobre o corpo – ossos, músculos, órgãos, hormônios, neurônios e mais – é uma fabricação histórica e cultural. Thomas Laqueur (2001), em seu livro “Inventando o sexo”, fez diversas investigações para mostrar que o corpo humano tem uma história, rompendo, assim, com qualquer perspectiva naturalista ou biologizante. Analisando historicamente os discursos sobre o corpo, o autor demonstrou que as diferentes formas de se pensar sobre os sexos, passando da existência de um só sexo, o masculino, do qual as mulheres seriam uma versão imperfeita, para a emergência de dois sexos no século XVIII, não foi resultado de um “avanço” da Ciência, mas, sim, uma resposta política às necessidades daquela época. Na sua trajetória histórica sobre o corpo, Laqueur concluiu que as partes do corpo da mulher e do homem eram percebidas e desenhadas a partir das lentes que lhes davam a forma, ou seja, não eram isentas de valores culturais e sociais. Portanto, é importante que olhemos para o corpo como uma produção histórica, um sistema que, simultaneamente, produz significados sociais e é produzido por estes.

*Joanalira Corpes Magalhães
Benícia Oliveira da Silva
Paula Regina Costa Ribeiro
Fabiane Ferreira da Silva*

Referências

ARNT, Ana de Medeiros. Genomas, sexualidade, seleção de parceiros, anomalias, defeitos, aborto, seleção de embriões: educando e governando vidas e sujeitos pelo determinismo biológico enunciado na revista *Ciência Hoje*. 2013. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2013.

BARON-COHEN, Simon. Engrenagens do cérebro masculino. *Viver Mente & Cérebro Scientific American*, São Paulo, n. 10, p. 22-27, 2007. Edição especial.

CITELI, Maria Teresa.. Fazendo diferenças: teorias sobre gênero, corpo e comportamento, *Estudos Feministas*, vol. 9, no 1, p. 131-145, 2001.

FONSECA, Marcio Alves da. Michel Foucault e a constituição do sujeito. São Paulo: EDUC, 2003.

FREITAS, Lilliane Miranda; CHAVES, Sílvia Nogueira. Agindo pelo instinto? A naturalização das práticas sociais por discursos científicos. In: VIII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências e I Congresso Iberoamericano de Investigación en Enseñanza de las Ciencias, 2011, Campinas. Atas do VIII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências e I Congresso Iberoamericano de Investigación en Enseñanza de las Ciencias. Disponível em: <http://www.nutes.ufjf.br/abrapec/arquivos/LISTA_ORAL.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2013.

GOULD, Stephen Jay. A falsa medida do homem. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HAUSMANN, Marcus. Questão de Simetria. *Viver Mente & Cérebro Scientific American*, São Paulo, n. 146, p. 40-45, mar. 2005.

HARAWAY, Donna. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/ d others. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula. (Org.). *Cultural studies*. New York/London: Routledge, 1992. p.

KOFES, Suely. No labirinto, espadas e novelo de linha: Beauvoir e Haraway, alteridades, e alteridade, na teoria social. *Estudos Feministas*, local, v. 16, n. 3, p. 865-877, set./dez. 2008.

LAQUEUR, Thomas. 2001. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LOURO, Guacira. Gênero, sexualidade e educação: as afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas, *Educação em Revista*, Belo Horizonte, n. 46, p. 201-218, dez. 2007.

SILVA, Luis Henrique dos Santos. A Biologia tem uma história que não é natural. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). Estudos culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema... Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000. p. 229-256.

Sugestões de leitura

FOUCAULT, Michel. Da natureza humana: justiça contra o poder. In: Ditos e escritos, vol. IV. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2004. p. 87-132.

HARAWAY, Donna Jay. Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza. Madri: Ediciones Cátedra, 1995.

KESSELRING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. Episteme. Porto Alegre, n. 11, p. 153-172, jul./dez. 2000.

RUIZ, Castor Bartolomé. A bios humana: paradoxos éticos e políticos da biopolítica. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4353&secao=388>. Acesso em: 25 maio 2013.

VEIGA NETO, Alfredo. Cultura e natureza; cultura e civilização: precauções quase-metodológicas. In: SOMMER, Luiz; BUJES, Maria (Org.). Educação e cultura contemporânea: articulações, provocações e transgressões em novas paisagens. Canoas: Ulbra, 2007. p. 305-316.



Ninfomania

Substantivo feminino. A equipe do *Dicionário Houaiss* (2009, p. 1.356) encontrou o termo citado pela primeira vez em 1858, como referência a uma psicopatologia: “desejo sexual anormalmente forte nas mulheres; furor uterino”. Todavia, o termo “furor uterino” já havia sido utilizado por Bienville, médico francês que escreveu *A ninfomania ou tratado sobre o furor uterino*, publicado pela primeira vez em ita-

liano no ano de 1786. Bienville (1996) chegou a equiparar a ninfomania à masturbação, ambas como doenças que atacam mulheres carentes: jovens não satisfeitas por algum enamorado, adultas que tiveram vidas voluptuosas e depois ficaram sós, viúvas, enfim, mulheres frustradas.

No *Dicionário do sexo*, de Goldenson e Anderson (1989, p. 189), define-se ninfomania como “necessidade compulsiva, insaciável, de estimulação e satisfação sexual em mulheres, o que frequentemente leva à promiscuidade ou à masturbação repetida”. Embora não apresente a ninfomania como patologia, como “distúrbio”, mas que “pode se originar de fatores como tensão emocional, necessidade incomum de ser aceita pelos homens, tentativa de negar tendências homossexuais ou provar que não é frígida”.

Goldenson e Anderson aliviam o ranço patológico do termo, mas ainda lembram os sentidos pejorativos que colocam a mulher como sujeito passivo, cujo comportamento busca uma falta ou uma compensação de algo que não se encaixa em certa “normalidade”, ou acomodação de prazeres. A frigidez, em geral, é também atribuída a uma dificuldade ou até incapacidade da mulher de gozar ou ter orgasmo. Ou, ainda, a uma não vontade dela de fingir. A ninfômana não sente prazer a mais ou a menos, ela busca inesgo-

tavelmente os prazeres do sexo e por estes se dispõe a romper regras.

Foucault, especialmente em *História da sexualidade 2* (2001), nos faz pensar sobre o valor que a modernidade deu para a sexualidade, criando as classificações e patologizações de comportamentos que passaram a ser enquadrados em normas, sustentadas por saberes médicos, sobretudo. E, se desde a Antiguidade era o comportamento sexual dos homens que havia sido normatizado, a modernidade incidiu no corpo da mulher o discursivo da norma. Consequentemente, as que não se encaixavam iam para a margem da “anormalidade”, do “desvio”, do “distúrbio” e da “patologia”.

No filme *Diário proibido* (2009) – baseado no *best-seller* de Valérie Tasso, uma francesa de classe média que publicou originalmente o *Diário de uma ninfomaníaca*, autobiográfico, em 2003 –, há uma fala da avó de Valérie, interpretada por Geraldine Chaplin, que vai ao encontro do que diz Foucault. Essa avó, que havia se relacionado sexualmente apenas com um homem em toda sua vida, nunca reprimiu os desejos sexuais da neta e sempre a incentivava a aproveitar a juventude. No final da vida, diante da jovem que se declara uma ninfomaníaca, retruca: “Ninfomania – invenção dos homens para culpar as mulheres por serem fogosas”. Valérie até passou pela fase da culpa, julgando ter algum problema em relação

aos homens e com medo de não ser capaz de formar família, de não conseguir ser “como as outras mulheres”. Vivenciou várias experiências, do casamento à prostituição, e afinal conclui que esposa e prostituta são iguais, pois, para ela, nas duas situações os homens se sentem donos do corpo da mulher.

A literatura sobre a ninfomania pelas ninfômanas é relativamente recente. Considerando-se o rótulo da patologia e do distúrbio, não seria comum encontrar mulheres que se aceitassem ou fossem aceitas, sem discriminação, caso se reconhecessem como ninfomaníacas. Então, são homens, em geral, que falam da ninfomania. Anderson e Goldenson (1989, p. 189) afirmam: “Muitos homens rotulam falsamente qualquer mulher de ninfômana simplesmente porque os impulsos sexuais dela são mais fortes que os seus”. A ninfomania é, então, carregada de um sentido competitivo e ameaçador para os homens. Na referência da masculinidade dominante, o homem é o “pegador”, conquistador e ativo, não a mulher. A experiência da ninfomania inverte esse suposto papel social.

Em *Ninfomaníaca – Volume 2* (2013), Lars von Trier traz um excelente debate sobre as dissimulações que a sociedade cria ao colocar rótulos e estipular formas de tratamento para uma cura: através da abstinência, do desvio de pensamento e até da negação da palavra. Esse aspecto é eviden-

ciado na cena em que Joe (interpretada por Charlotte Gainsbourg) se nega a reconhecer-se como “sexo-dependente”: afirma-se como ninfomaniaca e diz amar sua vagina e sua luxúria repugnante. Acusa a coordenadora do grupo de autoajuda de “fiscal da moral social”, cuja função seria “varrer a obscenidade da face da Terra para não deixar a burguesia se sentir enojada”. Joe também passou pelo estágio da culpa, de não conseguir manter um casamento, de nem sequer poder olhar o rosto do filho como se ele “soubesse de tudo” – recebeu cuspidas, mijadas, foi esbofetada, amarrada, sangrada, e mais. Ações de significados metafóricos. Expressam a opressão, a dor, o sofrimento, mas também o processo de descoberta individual e de superação de uma condição de subjugação.

A ninfômana nega, embora não socialmente, a imposição do recato, da obliteração do desejo ou sublimação do prazer através do afeto maternal. Sua busca é descompassada em relação às regras conjugais duradouras. Ao perseguir novos prazeres, sem necessidade de vincular sentimentos afetivos, entra em novos relacionamentos, visto que seria impossível realizar um grande universo de fantasias com uma mesma pessoa. Mas o que antes era parte da sexualidade foi transformado por médicos, a partir do século XVIII, em perversões e patologias. O desejo compulsivo por relacionamentos sexuais é

frequentemente entendido, nos homens, como parte de sua “natureza”, enquanto nas mulheres esse desejo é visto, frequentemente, como obsceno e repulsivo às regras da moralidade burguesa. Ou seja, uma ninfômana não é “boa para casar”.

Até da maternidade, parte da “natureza da mulher”, tentou-se desvincular o prazer sexual. Laqueur (2001, p. 13-15) ilustra esse aspecto com um bom exemplo ao contar a história da filha dos donos de uma hospedaria francesa que teria sido engravidada por um monge. Durante a noite o religioso havia velado o corpo da jovem, que fora dada como morta, mas na hora do sepultamento ela desperta de um possível coma. O caso analisado por Antoine Louis, em 1752, seria uma fraude, uma trama dos dois amantes para poderem realizar o ato sexual proibido. Mas em 1836, outro médico, dr. Michel Ryan, utiliza o mesmo caso para provar que mulheres insensíveis podiam conceber, não havendo necessidade do orgasmo, como antes se acreditava. Vale lembrar que o prazer sexual das mulheres foi um mistério para a ciência médica até o século XVI. Só em 1561, o anatomista italiano Gabriele Falloppio publicou a primeira descrição minuciosa do clitóris (SEVELY, 1987, p. 32). Até então, predominava a interpretação de Galeno, do século II, de que havia um único sexo, diferenciado apenas na apresen-

tação: no homem o sexo era para fora (o pênis) e na mulher o sexo era para dentro (vagina).

A luxúria feminina foi condenada na modernidade. A ninfomania, inventada e patologizada, imprimindo na mulher a culpa e o estigma da promiscuidade.

Ana Maria Marques

Referências e sugestões

BIENVILLE, D. T. A ninfomania. Porto Alegre: L&PM, 1996.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: o uso dos prazeres. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

GOLDENSON, Robert; ANDERSON, Kenneth N. Dicionário do sexo. São Paulo: Ática, 1989.

LAQUEUR, Thomas W. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

SEVELY, Josephine Lowndes. Segredos de Eva: uma nova teoria da sexualidade feminina. São Paulo: BestSeller, 1987.

DIÁRIO Proibido. Direção: Christian Molina. Espanha. PlayArte, 2009. (97 min).

NINFOMANÍACA – Volume 2. Direção: Lars von Trier. EUA. California Filmes, 2013. (124 min).



Nísia Floresta

Dionísia Gonçalves Pinto, filha do advogado português Dionísio

Gonçalves Pinto Lisboa e da brasileira Antônio Clara Freire, nasceu no ano de 1810, no sítio Floresta, na cidade de Papary, Rio Grande do Norte.

Nísia casou-se aos 13 anos com Manuel Alexandre Seabra de Melo e em poucos meses se separou e voltou a morar com seus pais. No ano de 1828 Nísia Floresta foi morar com Manuel Augusto de Faria Rocha, acadêmico na Faculdade de Direito de Recife com quem teve dois filhos: Lúvia Augusta e Augusto Américo.

Dionísia Gonçalves Pinto foi uma importante escritora, educadora e poetisa que assinava as suas obras como Nísia Floresta Brasileira Augusta. Ela escreveu artigos sobre a condição feminina no Brasil para o jornal *Espelho das Brasileiras* que pertencia ao tipógrafo francês Adolphe Emille de Bois Garin. Esse jornal era direcionado as senhoras da sociedade pernambucana.

No ano de 1832 Nísia publicou o seu primeiro livro intitulado *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* em Pernambuco. Mudou-se juntamente com seu companheiro e sua filha para Porto Alegre, RS. No mês de janeiro de 1833 nasceu o seu segundo filho, Augusto Américo, e neste corrente ano, no mês de agosto, morreu o seu companheiro com apenas 25 anos de idade deixando-a com duas crianças pequenas. Ainda em 1833 foi publicado uma segunda

edição de seu livro *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*.

Segundo Duarte “o primeiro livro escrito por Nísia Floresta é também o primeiro de que se tem notícia no Brasil que trata dos direitos das mulheres à instrução e ao trabalho, e que exige que as mulheres sejam consideradas como seres inteligentes e merecedoras de respeito pela sociedade. Este livro, publicado em 1832 em Recife (PE), tem o sugestivo título de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, e, quando surgiu, Nísia tinha apenas 22 anos e a grande maioria das mulheres brasileiras vivia enclausurada em preconceitos, sem qualquer direito que não fosse o de ceder e aquiescer sempre à vontade masculina.” (DUARTE, 1997, p.2)

A obra *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* é considerada uma “tradução livre” do livro *Vindication* de Mary Wollstonecraft. Esse livro lhe conferiu a atribuição de percussora do feminismo no Brasil.

Nísia mudou-se para o Rio de Janeiro no ano de 1837, no meio da Revolução Farroupilha e fundou no ano seguinte o colégio Augusto, que oferecia uma educação revolucionária para meninas propondo mais conhecimento e menos bordado.

No ano de 1845 publicou, no Rio de Janeiro, o livro *Conselhos à minha filha*, dedicado à sua filha Lúvia como

presente pelo seu aniversário de doze anos de idade.

Nísia, com 39 anos, viúva, decidiu no ano de 1848 mudar-se para França com a intenção de cuidar da saúde de sua filha, que tinha sofrido um acidente a cavalo. Algumas pessoas acreditavam que o motivo principal foi o de se afastar dos fervorosos críticos da época que repudiavam seus textos.

Na cidade de Paris, Nísia publicou romances, novelas, contos, poemas e ensaios, escritos em português, francês e italiano. Entre seus escritos, se destaca o “*Opúsculo Humanitário*”, obra que recebeu elogios de Auguste Comte, pai do Positivismo. Outras obras importantes são: *Itinéraire d'un voyage en Allemagne* (Paris, 1857) e *Trois ans en Italie, suivis d'un voyage en Grèce* (Paris, v. I, 1864; v. II, 1871). Essas foram escritas sob a forma de diário ou de cartas, desvendando a cultura local, contextualizando o período histórico, assim como, as emoções e as impressões da autora diante de cada cidade ou país que visitava com descrições e análise sobre monumentos históricos, como igrejas, museus, etc.

Nísia relacionou-se na Europa com importantes intelectuais como “Alexandre Herculano, Antonio Feliciano de Castilho, Luis Filipe Leite, Mazzoni, Azeglio, Giuseppi Garibaldi, Ettore Marcucci, Duvernoy, Parlatore, Braye Debuysé, George Sand, (...) e, especialmente com Augusto Comte.”

(DUARTE, 2002, Apresentação do livro)

Nísia Floresta foi uma escritora, crítica e questionadora que não aceitava a condição de inferioridade destinada às mulheres. Registrou no século XIX suas viagens, ideias e reflexões em livros e artigos. Foi pioneira no rompimento dos limites entre o público e o privado na sociedade brasileira. Publicou desde o período de 1830 textos na imprensa brasileira abordando assuntos polêmicos como o direito das mulheres, dos escravos e índios reivindicando uma vida digna e justa para todas/os. “Até hoje só se tem tratado superficialmente da diferença dos dois sexos. Todavia os homens arrastados pelo costume, prejuízo e interesse, sempre tiveram muita certeza em decidir a seu favor, porque a posse os colocava em estado de exercer a violência em lugar da justiça...” (FLORESTA, 1989, p.29-30).

Nísia foi precursora na discussão da igualdade de direitos entre homens e mulheres, desempenhando um importante papel na luta contra a opressão imposta ao sexo feminino pela sociedade da época. Foi militante e defendia direitos à educação e à cargos públicos para as mulheres, se destacava na sociedade como uma mulher à frente de sua época. “É um grande absurdo pretender que as ciências são inúteis às mulheres, pela razão de que

elas são excluídas dos cargos públicos, único fim a que os homens se aplicam. A virtude e a felicidade são tão indispensáveis na vida privada, como na pública, e a ciência é um meio necessário para se alcançar uma e outra.” (FLORESTA, 1989, p. 51)

Em 1885, Nísia faleceu em Rouen, na França, aos 75 anos e foi sepultada em Bonsecours. Praticamente 70 anos depois da sua morte, seu corpo foi trasladado para a cidade em que nasceu e alojado na igreja Nossa Senhora do Ó até a construção do mausoléu da poetisa. A cidade de Papary, localizada no interior do Rio Grande do Norte, aproximadamente a 40 km de Natal, a partir de 1948 passou a se chamar Nísia Floresta em homenagem a sua filha ilustre.

Mareli Eliane Graupe

Referências e sugestões de leitura

DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta: vida e obra. Natal: EDUFRRN, 2008. DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta: a primeira feminista do Brasil. Santa Catarina: Editora Mulheres, 2005.

DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta Brasileira Augusta: Pioneira do Feminismo Brasileiro - Séc. XIX. Mulheres e literatura. Ano 1. vol. 1. 1997. Disponível em: <http://www.litcult.net/revistamulheres_vol1.php?id=7>. Acesso: 30 jun. 2013.

DUARTE. Constância Lima. Pesquisa, Organização, Introdução e Notas. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2002.

FLORESTA, Nísia. Direitos das mulheres e injustiça dos homens. 4 ed., São Paulo: Cortez, 1989.

FLORESTA, Nísia. *Cintilações: de uma alma brasileira*. Florianópolis: Ed. Mulheres 1997. 180p.

FLORESTA, Nísia. *Troisans en Italie, suivis d'un voyage en Grèce*. Paris: E. Dentu, 1864. v. I.

FLORESTA, Nísia. *Troisans en Italie, suivis d'un voyage en Grèce*. Paris: E. Dentu, 1872. v. II

FLORESTA, Nísia. *Itinerário de uma viagem à Alemanha*. 2. ed. Tradução de Francisco das Chagas Pereira e apresentação e notas biográficas de Constância Lima Duarte. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998a.

FLORESTA, Nísia. *Três anos na Itália*. Tradução de Francisco das Chagas Pereira e apresentação de Constância Lima Duarte. Natal: UFRN, 1998b.

ONU

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) es la entidad supranacional más importante del mundo. Sus principales metas, fijadas desde su fundación en 1945, persiguen la preservación de la paz y la seguridad internacional, el mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones y la promoción de los derechos humanos. Con resultados dispares en la concreción de sus objetivos y no exenta de críticas a su desempeño, esta institución se ha posicionado como un referente de la política mundial en sus múltiples aspectos. Actualmente está compuesta por 193 Estados Miembros.

Historia: En las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial y ante el panorama desolador que enfrentaba la humanidad como consecuencia de esa catástrofe, el 26 de julio de 1945 en la ciudad de San Francisco (EEUU) se realizó la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional* de la que participaron 50 países. Las naciones allí congregadas se comprometieron a terminar con el “flagelo de la guerra” y a trabajar de manera conjunta por la paz mundial. Esa intención por lograr un modo pacífico de resolver los conflictos internacionales y asegurar el bienestar general quedó plasmada en la *Carta de las Naciones Unidas*, el principal documento de la ONU en el que se establecieron los derechos y las



obligaciones de los Estados Miembros como así también las instituciones que le darían forma la organización supranacional. Casi tres meses después de ese primer encuentro, el 24 de octubre se realizó en Nueva York una nueva reunión de la ONU en la que los países firmantes de la *Carta* la ratificaron. De ese modo, dio inicio formal de sus actividades.

Uno de sus primeros y más importantes logros fue la *Declaración universal de Derechos Humanos* aprobada el 10 de diciembre de 1948, fecha en que se conmemora en todo el mundo el Día Internacional de los Derechos Humanos.

Estructura y organización: De acuerdo a lo establecido en la *Carta*, la ONU cuenta con 6 órganos principales: la Asamblea General, el Consejo de Seguridad, el Consejo Económico y Social, el Consejo de Administración Fiduciaria, la Corte Internacional de Justicia y la Secretaría. A su vez cada uno de ellos tiene a su cargo otros organismos y programas.

El Consejo de Seguridad tiene como responsabilidad máxima mantener la paz y la seguridad internacionales. Está formado por 15 miembros. Cinco de ellos ocupan su lugar de manera permanente: China, Estados Unidos, la Federación de Rusia, Francia y el Reino Unido. Los diez restantes son elegidos por la Asamblea General y ocupan ese cargo por período de dos

años. Cada miembro tiene un voto. Si las decisiones responden a cuestiones de procedimiento, se necesitan 9 votos para convertirse en regla. En aquellas consideradas de fondo también se necesitan 9 votos pero de esos votos 5 tienen que ser de los miembros permanentes. Si una de esas naciones vota negativamente una decisión no logra su aprobación (“poder de veto”).

A diferencia del resto de los organismos de la ONU, cuyas determinaciones tienen el carácter de recomendaciones, las decisiones tomadas por el Consejo de Seguridad deben ser acatadas por todos los Estados miembros.

La composición y el funcionamiento del Consejo de Seguridad es objeto de fuertes críticas de amplios sectores de la comunidad internacional que exigen una serie de reformas que amplíen la representación política del Consejo.

La Asamblea General es el ámbito de deliberación de la ONU. En ella están representados todos los Estados miembro, cada uno con un voto. Las decisiones que se toman en la Asamblea se deciden por mayoría simple; salvo aquellas que están vinculadas a cuestiones consideradas cruciales como la paz y la seguridad internacional, el ingreso de nuevos miembros y el presupuesto que requieren ser aprobadas por 2/3 de los votos.

El Consejo Económico y Social (ECOSOC) es el órgano que se encar-

ga de coordinar las tareas vinculadas al desarrollo económico y social. Está compuesto por 54 miembros quienes tienen un mandato de 3 años. Los puestos se asignan sobre la base de representación geográfica. Cada miembro tiene un voto y el consejo toma decisiones por mayoría simple.

Bajo su órbita funcionan programas tales como el Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD) y el Fondo de las Naciones Unidas para la infancia (UNICEF) y organismos especializados como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la UNESCO. Su labor se organiza en 8 comisiones orgánicas (una de ellas es la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer); 5 comisiones regionales (una de ellas es la Comisión Económica para América Latina y el Caribe-CEPAL), 3 comisiones permanentes y otros órganos conexos.

El ECOSOC está habilitado para consultar a organizaciones no gubernamentales interesadas en problemáticas que atañen a los intereses del Consejo. Hasta 2010, 3051 organizaciones no gubernamentales fueron reconocidas como entidades consultivas del Consejo repartidas en sus distintas categorías (permanentes, específicas o eventuales).

El Consejo de Administración Fiduciaria fue establecido en 1945 para supervisar la administración de 11 Territorios en fideicomiso. Su función fue

promover el adelanto de los habitantes de esos territorios y su desarrollo hacia el gobierno propio o la independencia. El 1° de noviembre de 1994 el Consejo suspendió su actividad una vez que último territorio en fideicomiso, Palau, alcanzó su independencia el 1° de octubre de ese año. A partir de entonces, se estipuló que el Consejo de Administración Fiduciaria se reunirá cuando la ocasión lo requiera (por decisión propia o a pedido de la Asamblea General y/o del Consejo de Seguridad).

La Corte Internacional de Justicia es el principal órgano judicial de la ONU. Con sede en La Haya resuelve controversias jurídicas entre los países miembros y emite opiniones consultivas a requerimientos de ONU y sus organismos especializados. Está integrada por 15 magistrados de distintos países elegidos por la Asamblea General y el Consejo de Seguridad, en votaciones independientes, en atención a sus méritos. Cada juez de la Corte tiene un mandato de nueve años y tiene la posibilidad de ser reelegido en sus funciones. Las áreas de incumbencia de la Corte son aquellas prescriptas por la Carta de la ONU y los tratados y convenciones internacionales. Este tribunal civil no tiene jurisdicción penal para enjuiciar personas.

La Secretaría se encarga de la labor cotidiana de la ONU. Administra

los programas y las políticas que sus principales órganos elaboran. La autoridad máxima reside en el Secretario General, nombrado por la Asamblea General por recomendación del Consejo de Seguridad por un período de cinco años con posibilidad de reelección.

La ONU y las mujeres: La principal entidad encargada de llevar adelante las iniciativas de la ONU a favor de la población femenina ha sido la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer dependiente del ECOSOC. Creada en 1946, entre sus primeras iniciativas se destacan: la Convención sobre los derechos políticos de la Mujer (1952), la Convención sobre la nacionalidad de las mujeres casadas (1957), la Convención sobre el consentimiento de matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de matrimonios (1962) y la Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer (1963).

Al calor de la experiencia de los movimientos de liberación de la mujer, la Comisión renovó y avanzó en sus propuestas. Bajo su iniciativa, la ONU declaró al año 1975 Año Internacional de la Mujer y organizó la Primera Conferencia Mundial de la Mujer que tuvo lugar en el DF de México ese mismo año. El evento se replicó luego en Copenhague (1980) y Nairobi (1985) —en el marco de la Década de la Mujer de la ONU— y en Beijing (1995). Esta última

Conferencia y sus principales documentos, la Declaración de Beijing y la Plataforma de Acción, son considerados uno de los avances más significativo en la lucha por la equidad de género y los derechos humanos de las mujeres en tanto logró colocarlos como puntos cruciales de la agenda política global. Otros de los importantes logros de esta Comisión fue la elaboración de Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), documento en el que se establece la igualdad entre mujeres y hombres ante la ley y detalla las medidas que deben tomarse para eliminar la discriminación contra la mujer en la vida política y pública, la enseñanza, el empleo, la salud el matrimonio y la familia.

En 2010, se creó ONU-Mujeres. Entidad de las Naciones Unidas para la igualdad de género y el empoderamiento de la Mujer. Surgió de la fusión del Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo de la Mujer (UNIFEM), la División para el adelanto de la mujer (DAW), la Oficina de la asesora especial para cuestiones de género (OSAGI) y el Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la promoción de la mujer (INSTRAW). Con ella, la ONU pretende concentrar sus actividades en pos de la equidad de género y los derechos de las mujeres.

Los feminismos latinoamericanos y la ONU: El acercamiento de la ONU

hacia los movimientos de mujeres y feministas y la respuesta positiva que recibió de buena parte de ellos generó un intenso debate en el seno del feminismo latinoamericano. Los vínculos entre el organismo supranacional y ONGs de mujeres y feministas tienen larga data. Un hito de esa relación fue la realización, en el marco de la Primera Conferencia Mundial de la Mujer (México, 1975), de la Conferencia Alternativa donde participaron, por invitación de la ONU, un conjunto de ONGs de distintas partes del mundo. Experiencia que se repitió en las sucesivas reuniones de ese calibre. En materia de políticas de género, los vínculos con agrupaciones feministas se acrecentaron de manera notable a comienzos de la década de 1990 de cara a la realización de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing-1995). Esta situación dio lugar a un fenómeno relativamente novedoso en el campo feminista: la emergencia de numerosas ONGs que rápidamente asumieron un papel destacado y casi excluyente en la preparación de la esa reunión internacional (ALVAREZ, 1997).

La “ongización” del feminismo latinoamericano y la influyente presencia de la ONU es objeto de discusión entre las feministas. Las posturas más críticas señalan que esta, a través de diversas iniciativas, provocó la despolitización del movimiento feminista y erosionó su autonomía conceptual y organizativa y con ello ha debilitado su

propuesta radical y potencia transformadora. La dependencia financiera y la demanda de profesionalización han llevado a la formación de “expertas” alejadas de las demandas y preocupaciones de las mujeres. (FALQUET, 2003). Otras, en cambio, focalizan, sin dejar de señalar complicaciones en ese vínculo, en los aspectos positivos que a su juicio tiene la labor de la ONU en el desarrollo de los movimientos sociales (MOLYNEUX, 2003). En esa línea, existen trabajos que destacan la labor de la ONU en la generación de cierta “cultura jurídica” que fortalece los argumentos de las mujeres organizadas en su lucha por la igualdad (LINHARES BARSTED, 1995). Otros, por su parte, subrayan las potencialidades de los vínculos entre las feministas latinoamericanas que trabajan en ONGs y el funcionariado público y los elencos políticos en la concreción de derechos feministas para las mujeres. Así, para otra postura, el “internacionalismo” de la ONU y sus derivaciones es considerado una herramienta útil para mejorar la situación de las mujeres en cada una de las realidades nacionales y por lo tanto no debería ser despreciado por el feminismo.

Karin Grammatico

Referencias

ABC de las Naciones Unidas. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2012.

ALVAREZ, Sonia. Articulación y transnacionalización de los feminismos latinoamericanos. *Debate feminista*, México, Año 8, vol. 15, pp. 146-170, abril de 1997

FALQUET, Jules. Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Distrito Federal, México, n. 11, pp.13-35, 2003.

LINHARES BARSTED, Leila. O direito internacional e o movimento de mulheres. *Estudos feministas*, Florianópolis, Vol. 3, nº 1, pp.191-197, 1er. Semestre de 1995.

MOLYNEUX, Maxime. *Movimiento de mujeres en América Latina*. Madrid: Cátedra, 2003.

NASH, Mary. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza ed., 2004.

VARGAS, Virginia. Una mirada del proceso hacia Beijing. *Estudios feministas*, Florianópolis, Vol. 3, nº 1, pp. 172-179, 1er. Semestre de 1995.

Indicaciones

DI MARCO, Graciela y TABBUSH, Constanza (comps.). *Feminismos, democratización y democracia radical. Estudios de caso de América del Sur, Central, Medio oriente y Norte de África*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín. UNSAM Edita, 2011.

LEBON, Nathalie y MAIER, Elizabeth. *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: Siglo XXI editores-UNIFEM-LASA, 2006.

MOLYNEUX, Maxime. *Movimiento de mujeres en América Latina*. Madrid: Cátedra, 2003.

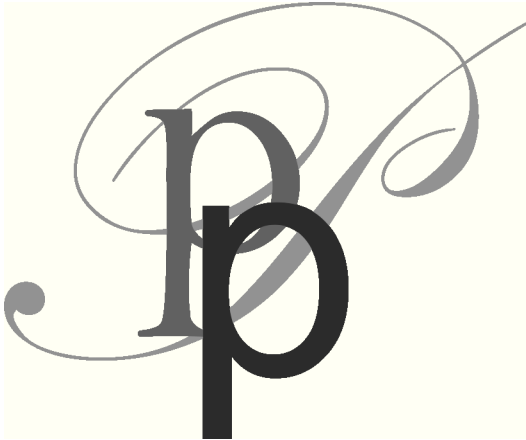
NASH, Mary. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza ed., 2004.

SIKKINK, K. La red internacional de Derechos Humanos en América Latina: Surgimiento, evolución y efectividad. En: Elizabeth Jelín y Eric Hershberg, *Construyendo la democracia: Derechos Humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996

Palavras – Silêncio

A palavra é, por definição, correspondente à fala, à sonoridade que transmite uma afirmação ou mensagem; podendo se referir, não apenas à uma manifestação verbal mas também à escrita. Podemos também pensar nas expressões culturais dessa unidade linguística, que nos remete à permissão de falar (dar ou passar a palavra à alguém, permitir que fale), de compromisso (dar a palavra como promessa) ligada à “palavra de honra” (de quem tem ou não tem palavra), da palavra como ensinamento ou doutrina, da capacidade de falar em público (ter o “dom” da palavra) e, por fim, a “palavra de ordem” que se faz presente para marcar uma posição, tornar público um direcionamento social, político em disputas que buscam pela “última palavra”. Aponto, aqui, a palavra como discurso, por meio dos escritos de Foucault, 2009, num diálogo entre saber-poder, onde a fala incorpora subjetividades transformando-se em resistência.

Em contrapartida ao que acabo de salientar, pensamos em quem se abstém ou cessa sua fala, quem faz silêncio. Um cessar de ruídos, uma interrupção da comunicação com o mundo, omissão, sigilo. Para alguns pode configurar-se em momentos de quietude, sossego ou calma, para outros, como o toque de silêncio dos quartéis ou conventos, a palavra não permitida, su-



focada. O silêncio daqueles que tem a palavra negada, dos que são impedidos de falar, dos que devem se manter calados e que, por muitas vezes, consentem esta condição. “O silêncio é assim, a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é ‘um’, para o que permite o movimento do sujeito” (ORLANDI, 1997, p.13).

Compreendendo as palavras e os silêncios como distintos e complementares, visto que, ao passo que um detém a palavra enquanto o outro silencia, podemos pensar nos caminhos percorridos por homens e mulheres nos processos históricos, e, em especial nas trajetórias das mulheres até a contemporaneidade. A palavra pública não estava entre as mulheres, à nós era destinado o espaço privado e à eles, tudo o que era notório. “O silêncio é o comum das mulheres. Ele convém à sua condição secundária e subordinada” (PERROT, 2005, p.09)

Construídas no detalhe, nos pequenos gestos e falas, delicadamente intencionais no que se refere ao bom comportamento e polidez diante dos homens, para que fossem possíveis pretendentes ao único lugar possível para uma “boa moça”: o de esposa, dedicada, submissa e que, mesmo nos ambientes privados, deveria seguir à

risca aos “códigos de conduta” da esposa ideal. Assumindo a posição de escuta, caladas aprenderam a suprimir as vozes de seus corpos por meio de um disciplinamento minuciosamente passado de mães para filhas, num consentimento à sua anulação nos contextos sociais e políticos. Mas o que ecoa no mundo recluso das mulheres, transpõem-se aos muros das casas e elas tomam, a passos curtos, seus espaços nas sociedades, fazendo de seu silêncio um instrumento de poder que lhes garantia uma possibilidade de articulação multifacetada com a realidade. Diários, cartas e confidências povoavam o mundo silencioso das mulheres, que transpunham seus pensamentos em palavras escritas e em alguns momentos destruídas para que jamais se tornassem públicas. Michelle Perrot, nos traz a ideia do poder que circula, mutável que constrói subjetividades significativas: “Teme-se sua conversa fiada e sua tagarelice, formas, no entanto, desvalorizada da fala. Os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vazios do poder, as lacunas da História. Imagina-se, sabe-se que as mulheres não deixaram de fazê-lo. Frequentemente, também, elas fizeram de seu silêncio uma arma.” (2005, p. 10)

Portanto, podemos perceber que, mesmo na sombra de uma sociedade masculina, as mulheres passam à redimensionar seus cotidianos de for-

ma a buscar novos espaços de articulação da palavra, trilhando caminhos translúcidos, que expressam suas memórias por detrás de um véu que em nada distorce suas significações. Na literatura, suas manifestações transpõem literalidades, construindo sentidos: “Mito, História e Corpo cantam quando canta uma mulher: desde a lira de Orfeu dedilhada por Safo, sob os encantos de Afrodite, sua palavra foi amor, desejo inflamado em erotismo; durante séculos de reclusão, interdição e mutismo, sua palavra foi segredo, sublimação do grito; agora, no instante fluido da escrita, tal como dentro de um ventre, sua palavra é semente, vida cíclica.” (IANELLI, 2009, p. 9.)

Batalhas incessantes marcam a história das mulheres, do silêncio ao grito por igualdade de direitos, uma história povoada por um vazio profundo, em lacunas que persistem em construir identidades estereotipadas, forjadas pela tradição da obediência e da omissão. Seguimos buscando romper silêncios, resistir aos padrões que ainda nos são apresentados, ultrapassar as fronteiras entre a tradição e a contemporaneidade, construindo diálogos possíveis na escrita da nossa história.

Os silêncios e palavras, aqui conduzidos pelos vazios que compõem a história das mulheres e suas possibilidades de articulação com a pós modernidade, busca levar-nos à novas reflexões acerca de tudo e to-

d@s que se permitem silenciar e, à quem, dá voz, se faz ouvir e amplia sua escuta, num processo de construção de subjetividades.

Aline da Silva Pinto

Referências

- FOUCAULT, M. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo, Edições Loyola, 18ª ed., 2009.
- IANELLI, M. Por uma poética do feminino. Faces femininas da Literatura. Ângulo, SP 117, 2009. P. 08 -10
- ORLANDI, E. P. As formas do silêncio - no movimento dos sentidos. Campinas, Editora da Unicamp, 1997.
- PERROT, M. As Mulheres e os silêncios da História. Bauru, SP: EDUSC, ,2005.

Sugestões de leitura

- FOUCAULT, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
- SCOTT, J. W. Gênero e Historia. México, UACM, 2008.
- VARELA, N. Feminismo para principiantes. Argentina: Ediciones B,SQN, 2005.



Paterfamilias

No mundo ocidental, o poder paterno sobre a família derivou, em grande parte, das prerrogativas concedidas ao *paterfamilias* no Direito Romano. Para compreendermos as implicações sociais e jurídicas deste termo é necessário remontar à História da Roma Antiga, focalizando, particularmente, as transformações pelas

quais passou a estrutura familiar na sociedade romana. Durante a Monarquia Etrusca, isto é, desde a fundação lendária de Roma até a queda de Tarquínio, em 509 a.C., as famílias do patriciado ou nobreza romana, que descendiam, por linha paterna, de um antepassado comum, agregavam-se em clãs denominados *gens*. A organização gentílica ancorava-se no culto doméstico aos antepassados, partilhado por todos os que tinham a mesma ascendência. A estrutura gentílica, que constituía a base da sociedade e do governo na época monárquica, perdeu importância política e econômica durante a Primeira República, que se estendeu de 509 e 146 a. C. Nesse período, marcado pelas lutas da plebe em busca da igualdade jurídica, ocorreu o fortalecimento do poder político das famílias em detrimento das *gens*, embora o vínculo entre os pertencentes a um mesmo clã persistisse como elemento aglutinador das famílias que tinham um ancestral comum. O enfraquecimento dos laços gentílicos acompanhou a fragmentação das antigas terras comunais e o crescimento da importância econômica das propriedades familiares, exploradas por grupos menores, fortemente coesos e submetidos a um paterfamilias, que deveria ser sempre um homem com condição *sui juris*, isto é, que não estivesse juridicamente submetido a outro (AMUNÁTEGUI PERELL, 2006).

Entre os romanos, havia uma correlação direta entre o termo *familia* e o termo *famulus*, que designava o escravo. Assim, denominava-se *familia* um grupo de escravos que trabalhava em uma determinada propriedade. Amunátegui Perell aponta que o significado original do termo é de ordem econômica, referindo-se ao patrimônio imóvel, em contrapartida ao termo pecúnia, que se referia aos bens móveis. Assim, o termo designava o lugar de moradia e trabalho, passando, posteriormente, a incluir o conjunto de pessoas, livres ou escravas, que habitavam e trabalhavam numa mesma família ou casa. No Direito Romano, o parentesco se estabelecia por cognição (parentesco sanguíneo) ou por agnição (parentesco jurídico entre todos os que estavam submetidos a um mesmo paterfamilias). Portanto, o parentesco agnatício era exclusivamente patrilinear, enquanto o parentesco cognatício poderia ser matrilinear, estabelecido pelos laços de sangue com a família da mãe. A figura jurídica da adoção, comum na sociedade romana, permitia multiplicar a parentela. Além da adoção individual, havia a adrogação, quando um paterfamilias e seus subordinados eram adotados por outro (AMUNÁTEGUI PERELL, 2006).

O Direito Romano dava ao paterfamilias poder de vida e morte sobre todos os que, por parentesco cognatício ou agnatício, integrassem a sua fa-

mília, e também sobre os seus escravos. Exercia o papel de juiz na família, podendo vender como escravos ou mesmo punir com a morte aqueles que violassem as normas e os costumes domésticos. E, apesar de o casamento romano implicar no consentimento das partes, era o paterfamilias quem decidia com quem as mulheres a ele submetidas deveriam casar. Dispunha de todo o patrimônio da família, cujos membros não podiam ter bens imóveis ou pecúlio próprio. Atuava também como sacerdote do culto doméstico, o que lhe conferia um caráter sagrado (AMUNÁTEGUI PERELL, 2006, p. 65).

O poder do paterfamilias cessava somente com sua morte, quando seus filhos casados passavam a formar novos grupos familiares, tornando-se, eles próprios, paterfamilias. Mas, ainda que tivessem, assim, tornado-se *sui iuris*, continuavam ligados a todos os seus parentes de sangue e agnáticos pela ancestralidade comum (AMUNÁTEGUI PERELL, 2006). Às mulheres, no entanto, era vedada a condição *sui iuris*. Com a morte do paterfamilias, era-lhes designado um tutor, que poderia ser um de seus irmãos, um parente agnático ou ser nomeado pelo paterfamilias em seu testamento, ou ainda por uma autoridade pública (CASTRO, 2010).

Os direitos do paterfamilias se assentavam em quatro poderes: *patria potestas* exercido sobre os filhos; *domi-*

nica potestas, sobre os escravos; *manus*, sobre a esposa e *mancipium*, sobre pessoas originalmente submetidas a outro paterfamilias. O *patria potestas* só era exercido sobre os filhos legítimos que fossem reconhecidos como tais, ficando excluídos os nascidos fora do casamento e os que não obtivessem o reconhecimento por parte do paterfamilias. Portanto, a integração à família não decorria apenas dos laços sanguíneos, mas dependia do beneplácito do pai, que estabelecia os laços morais, religiosos e jurídicos entre seus membros (FUSTEL DE COULANGES, 2006).

A autoridade do paterfamilias podia ser estendida, através do *mancipium*, sobre pessoas livres *alien iuris*, isto é, submetidas ao poder de outro. Essa figura jurídica permitia que um paterfamilias transferisse, inclusive por venda ou como forma de pagamento de dívidas, o poder que exercia sobre os filhos ou sobre a mulher. O casamento romano constituía um ato privado e poderia ser realizado *cum manu* ou *sine manu*. No matrimônio *cum manu*, a mulher deixava sua família de origem para integrar-se à do marido, submetendo-se à sua autoridade e à autoridade de seu paterfamilias. Quando casava com um paterfamilias, passava a ser considerada *filiae loco*, isto é, a ocupar o lugar de filha, ficando juridicamente em igualdade de condições com seus próprios filhos (PINHO, 2002, p. 279). O matrimônio *sine manu* permitia à mulher continu-

ar pertencendo à sua própria família, permanecendo submetida ao seu paterfamilias e continuando a participar do culto doméstico aos seus próprios antepassados, sem partilhar da religião familiar do marido (CASTRO, 2010). O casamento romano era monogâmico e o divórcio era permitido.

Segundo Fustel de Coulanges, as crenças sobre o culto aos ancestrais constituíram a base mais importante das normas familiares romanas, devido à preocupação em garantir a perpetuação dos sacrifícios feitos aos mortos, para que seus *manes*, misto de espíritos e deuses, não se transformassem em entidades malfazejas. A continuidade do culto dependia da continuidade da família, já que somente seus membros poderiam participar dele. A procriação era a finalidade maior do matrimônio. O celibato era socialmente condenado e a esterilidade da esposa justificava a sua anulação. Mas somente os filhos homens garantiam a perpetuação do culto aos ancestrais, visto que, ao contrair um casamento *cum manu*, as filhas passavam a integrar a família do marido e a cultivar os antepassados dele. Como religião doméstica estava diretamente ligada à propriedade onde se localizavam os túmulos e se erguia o altar dos sacrifícios, as mulheres não podiam dispor da herança paterna para não transferir a propriedade (FUSTEL DE COULANGES, 2006).

A figura jurídica do paterfamilias e a posição de inferioridade e submissão da mulher, consolidados no Direito Romano, influenciaram o Direito ocidental de um modo geral, deixando profundas marcas na legislação de diferentes países. O Brasil herdou da Europa uma série de leis que conferiam aos pais e maridos poderes absolutos sobre suas filhas e esposas. Um bom exemplo é o Código Filipino, publicado em 1603, que facultava ao marido assassinar a esposa surpreendida em adultério, permitindo-lhe, ainda, matar o amante, salvo se este fosse de categoria social superior à sua. Revalidado em 1643, após a restauração da monarquia portuguesa, o código permaneceu em vigor no Brasil após a independência, sendo reconhecido por D. Pedro I em 1823. Publicado em 1830, o Código Criminal do Império considerou o adultério um crime e estabeleceu pena de um a três anos de prisão para a mulher casada que o cometesse. Essa pena era aplicada ao marido somente se tivesse “concubina teúda e manteúda”, o que significa permitir ao homem ter relações extraconjugais fortuitas. Apenas no Código Penal de 1940, o adultério masculino passou a ser configurado a partir de qualquer ato de infidelidade conjugal. Somente em 2005, com a Lei 11.106, o adultério deixaria de ser considerado crime.

No que tange à legislação civil, o Brasil, mesmo após a independên-

cia, conservou as leis portuguesas, que mantinham a mulher em uma situação de inferioridade jurídica. Proclamada a República, o Decreto 181 de maio de 1890 normalizou o casamento laico, designando o homem como chefe da sociedade conjugal. O Código Civil de 1916 manteve a desigualdade jurídica estabelecida na legislação anterior. O casamento tornava a mulher “relativamente incapaz” por necessitar da autorização do marido para praticar inúmeros atos que lhe eram anteriormente facultados pela condição de maior idade e solteira, como aceitar mandato, cargo ou ofício; exercer profissão; alienar bens imóveis; aceitar ou recusar herança; litigar em juízo civil ou criminal. O código permitia ao marido anular o casamento se a mulher não fosse virgem e ao pai deserdar a filha que não fosse considerada “honesta” (BASTERD E GARCEZ, 1999).

As mudanças ocorridas após a Segunda Guerra, sobretudo pela ampliação da participação das mulheres no mercado de trabalho, possibilitaram a crítica a essa legislação conservadora e discriminatória no que tange aos direitos da mulher. Em 1962 foi aprovada a Lei 4.121, conhecida como *Estatuto Civil da Mulher Casada*, que “modificou de forma expressiva a posição da mulher no contexto legal” (BASTERD; GARCEZ, 1999, p. 22). Apesar de manter o marido como chefe da família, o Estatuto estabelecia

que essa função fosse exercida “com a colaboração da mulher no interesse comum do casal e dos filhos”. Também exigia o consentimento mútuo para atos como dar fiança, alienar ou hipotecar bens imóveis, estendendo assim ao marido impedimentos legais antes aplicados apenas às mulheres. Permitia à mulher exercer profissão e dispor livremente dos recursos recebidos e dos bens adquiridos com o fruto de seu trabalho. Publicada em 1988, a atual *Constituição Federal* “completou um ciclo de ampliação e reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres na vida pública e privada” (BASTERD; GARCEZ, 1999, p. 23), dando ensejo a outras leis importantes, como a Lei 8.971/94, que reconheceu direitos para pessoas não casadas civilmente; a Lei 9.278/96, que regulou a união estável, e a Lei 11.340/06-Lei Maria da Penha, considerada um marco histórico no combate à violência contra a mulher. O *Código Civil* de 2002, ao estabelecer que, “pelo casamento, homem e mulher assumem mutuamente a condição de consortes, companheiros e responsáveis pelos encargos da família”, consolidou a reversão do quadro de inferioridade jurídica da mulher e dos poderes legais concedidos ao marido e ao pai sob inspiração da figura do paterfamilias romano.

Lana Lage da Gama Lima
Suellen André de Souza

AMUNÁTEGUI PERELL, Carlos Felipe. El origen de los poderes del “Paterfamilias” I: El “Paterfamilias” y la “Patria potestas”. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [on line], n.28, Valparaíso, 2006, 37–143. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_isoref&pid=S0716-54552006000100002&lng=es&tlng=es. Último acesso: 24 de novembro de 2013.

BARSTED, Leila Linhares; GARCEZ, Elizabeth. A Legislação Civil sobre Família no Brasil. In: BARSTED, Leila Linhares; HERMANN, Jacqueline. As Mulheres e os Direitos Cíveis. Traduzindo a legislação com a perspectiva de gênero. Rio de Janeiro: Cepia, 1999. Disponível em: <http://www.cepia.org.br/doc/leis3.pdf>. Último acesso: 15 de novembro de 2013.

CASTRO, Flávia Lages de. História do Direito Geral e do Brasil. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2010.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. A Cidade Antiga. São Paulo: Editora das Américas S.A., 1961. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidade-antiga.html>. Último acesso: 24 de novembro de 2013.

PINHO, Leda de. A Mulher no Direito Romano: noções históricas acerca de seu papel na constituição da entidade familiar. Revista Jurídica Cesumar. Vol. 2, nº 1, 2002. Disponível em <http://www.cesumar.br/pesquisa/periodicos/index.php/revjuridica/article/view/428/347> Último acesso: 24 de novembro de 2013.

Sugestões de leitura

OPTIZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges. História das Mulheres no Ocidente. Vol. 2. A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

CANEZIN, Claudete Carvalho. A Mulher e o Casamento: da submissão à emancipação. Revista Jurídica Cesumar, 2004; RODRIGUES, Darcio. Aspectos de Interesse Atual do Matrimônio Romano. Revista da Faculdade de Direito da USP, 93, 1998, p. 81-107.

CORTEZ, Iária Ramalho. A Trilha Legislativa da Mulher. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges. História das Mulheres no Ocidente. Vol. 2. A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

SANTOS, Ebe Campinha dos; PEREIRA, Vera Lucia. Gênero e Poder na Longa Trajetória pelo Reconhecimento dos direitos da Mulher no Brasil. Revista de Direito da UNIGRANRIO. Duque de Caxias, v. 1, n. 1, dez. 2008. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/rdugr/article/view/194> Último acesso: 24 de novembro de 2013.

Patriarcado

A palavra patriarcado se origina da combinação das palavras gregas *pater* (pai) e *arkhe* (origem, comando). A expressão refere-se a uma forma de organização familiar e social em que um homem, o patriarca, submete os outros membros da família ao seu poder.

Um dos estudos mais conhecidos sobre o patriarcado é *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, publicado por Frederich Engels, em 1884, reunindo reflexões suas e de Karl Marx baseadas nas obras de Bachofen (1861), Lewis H. Morgan (1877) e Mac Lennan (1886). Engels reforça a ideia de que o matriarcado, caracterizado pela poliandria e pela descendência matrilinear, esteve presente em todas as sociedades primitivas, sendo substituído pelo patriarcado, caracterizado pela monogamia feminina e a patrilinearidade, como resultado da adequação da organização familiar e social ao aparecimento da propriedade privada. Engels aponta a família romana como o tipo perfeito de família patriarcal (ENGELS, 1991, p. 61). No Direito Romano, o termo *paterfamilias* designava o homem que, sem estar submetido a nenhum outro, exercia, pelo parentesco ou pelo direito, poder absoluto sobre uma família. Entre os romanos, este termo tinha um significado diferente

do que tem hoje, referindo-se, originalmente, a uma propriedade. Com o tempo, passou a incluir também todos os que aí habitavam e trabalhavam sob a autoridade de um *paterfamilias*, fossem a esposa, os filhos, os escravos ou aqueles que por alguma forma de adoção estavam integrados ao grupo (AMUNÁTEGUI PERELL, 2006, p.14). Para Engels, a monogamia feminina, estabelecida com o patriarcado, não havia significado o surgimento de “uma forma elevada de matrimônio”, e sim, uma “forma de escravização de um sexo sobre o outro”. Ele menciona o fato de que, em *A Ideologia Alemã*, texto escrito com Marx entre 1845 e 1846, mas que só seria publicado em 1932, já haviam afirmado que a “primeira divisão sexual do trabalho é a que se fez entre o homem e a mulher para a procriação dos filhos”. Assim também, identifica “o primeiro antagonismo de classes” com o que se estabelece entre homem e mulher no patriarcado, e “a primeira opressão de classes com a opressão do sexo feminino pelo masculino” (ENGELS, 1991, p. 70-71).

Gerda Lerner observa que a análise marxista do patriarcado teve grande influência nos estudos feministas, ao considerar a submissão da mulher como derivada do surgimento da propriedade privada e apontar importantes conexões para a compreensão das desigualdades de gênero, como as relações entre a posição ocupada pelas

mulheres na sociedade e as mudanças estruturais ocorridas nas relações de parentesco e na divisão do trabalho; entre a propriedade privada, o casamento monogâmico e a prostituição; e entre a dominação econômica e política dos homens e seu controle sobre a sexualidade feminina. Destaca ainda que, ao situar origem da submissão feminina no período de formação dos estados arcaicos, Engels conferiu-lhe historicidade (LERNER, 1990).

Essa revelação da origem social e histórica das desigualdades de poder entre homens e mulheres colocou em xeque a interpretação de que eram fruto das diferenças naturais entre os sexos, abrindo caminho para a crítica que, tempos depois, se configuraria no pensamento feminista, a partir do conceito de gênero, definido por Joan Scott como “uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 14). Esse processo contribuiu para a desnaturalização do patriarcado como forma de organização familiar e social, ao dar visibilidade aos aspectos culturais nela inseridos e ao apontar o seu caráter histórico. Assim, o termo patriarcalismo passou a ser utilizado pelos movimentos feministas, principalmente a partir da década de 60, para problematizar as relações de poder e domínio dos homens sobre as mulheres, particularmente nas relações conjugais (MACHADO, 2000).

Como qualquer fenômeno histórico, a família patriarcal não corresponde a um modelo único de organização familiar, apresentando variações ao longo do tempo e de acordo com o lugar, porém mantendo sempre a superioridade e o poder do patriarca em relação aos seus outros membros. E esse poder masculino não se limita ao espaço doméstico, mas se reflete na forma de organização da sociedade como um todo.

No que tange à sociedade brasileira, autores considerados clássicos, como Gilberto Freyre, Antônio Cândido, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda, foram criticados por sua ênfase excessiva no predomínio da família patriarcal e na decorrente submissão feminina durante o período colonial. Os argumentos baseavam-se no fato de que esse modelo de organização familiar, sendo próprio das classes dominantes, não dava conta da multiplicidade de tipos de família existentes na Colônia, como apontou Samara, ao criticar o seu uso como “exemplo válido e estático para toda sociedade brasileira, esquecidas as variações que ocorrem na estrutura das famílias em função do tempo, do espaço e dos grupos sociais” (SAMARA, 1981, p. 17). Assim também destacou Russel-Wood que “nenhum aspecto da História do Brasil recebeu tratamento mais estereotipado do que a posição da mulher e sua contribuição para a socie-

dade e a economia da Colônia” (RUSSEL-WOOD, 1977, p. 1). No entanto, o próprio Gilberto Freyre havia enfatizado que, ao falar de patriarcalismo, se referia a um modelo idealizado de família, nascido a partir da organização familiar típica dos senhores de engenho, que se difundiu entre as outras classes sociais, apoiado no “sentimento de honra do homem com relação à mulher (esposa ou companheira) e às filhas moças.” Sentimento esse – acrescentou o autor – “a que se devem numerosos crimes” (FREYRE, 1975, p. 65). Essa afirmação desloca o patriarcado do lugar de estrutura familiar hegemônica, para conceituá-lo como modelo ideológico, presente nos diferentes arranjos familiares existentes no Brasil Colônia. Como remarcou Vainfas, independente do tipo de estrutura familiar em que estivesse inserida, nenhuma parcela da sociedade colonial esteve “alheia ao poder e aos valores patriarcais” (VAINFAS, 1989, p. 110). Sérgio Buarque de Holanda também destacou que, ao se deslocarem do campo para a cidade, onde as estruturas familiares se transformariam, as famílias da classe dominante mantiveram o patriarcalismo como “o grande modelo por onde hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados” (HOLANDA, 1971, p. 50-53), apontando para a extrapolação de um modelo de relações familiares

para as relações de poder mais amplas da política e da sociedade.

É significativo que a família patriarcal e a imagem da mulher reclusa à esfera privada e submissa ao marido persistam como modelo de relações conjugais, mesmo quando a participação das mulheres no orçamento doméstico, proporcionada pelo trabalho fora de casa, se contrapõe às figuras tradicionais do homem provedor e da mulher economicamente dependente, que caracterizam o patriarcalismo.

No Brasil, a legislação que regula as relações conjugais sofreu, desde o período colonial, quando as Ordenações Filipinas de 1603 autorizavam o marido a matar a esposa adúltera, até o *Código Civil* atual, grandes avanços no sentido de estabelecer a igualdade de direitos entre os cônjuges. O casamento laico, estabelecido pelo Decreto 181 de 1890, logo após a proclamação da República, continuou a ter feições patriarcais, conferindo ao homem a representação legal da família e a obrigação de prover seu sustento, além de poderes sobre os bens comuns ao casal, a educação dos filhos e a profissão da mulher. O *Código Civil* de 1916 também descrevia a família como uma organização hierárquica, “tendo o homem como chefe e a mulher em situação de inferioridade legal” e proibindo a mulher casada de praticar vários atos, como exercer profissão ou

cargo público e receber herança, sem o consentimento do marido. Em 1962, depois de discussões que marcaram toda a década de 1950, a Lei 4.121, que ficou conhecida como o *Estatuto Civil da Mulher Casada*, modificou vários artigos desse, conferindo à mulher o direito de ser economicamente ativa e compartilhar o pátrio poder sobre os filhos, continuando o marido a ser chefe do casal, mas em colaboração com a mulher. Em 1977, a Lei do Divórcio (Lei 6.515) afirmaria, por pressão dos movimentos feministas, que os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal eram iguais para homens e mulheres (BARSTED; GARCEZ, 1999, p.17-19). O novo *Código Civil* Brasileiro, publicado em 2002, define, no seu artigo 1.511, que “o casamento estabelece comunhão plena de vida, com base na igualdade de direitos e deveres dos cônjuges”.

Mas, a despeito das grandes mudanças por que passa a organização familiar no mundo contemporâneo, o modelo patriarcal ainda desempenha, e não somente no Brasil, importante papel na estruturação das relações conjugais de *gênero*, legitimando a desigualdades de direitos entre homens e mulheres. Por isso, o conjunto de relações e formas de dominação que o conceito de patriarcado ajuda a explicitar, continua fundamental para compreendermos as desigualdades de gê-

nero estabelecidas ao longo da história da humanidade. A atualidade do conceito está vinculada à existência de um discurso que ainda se vale dele como modelo ideológico para o estabelecimento das relações familiares e sociais entre homens e mulheres, modelo que naturaliza e legitima a dominação masculina, particularmente sobre a esposa e as filhas. Esse discurso, ainda largamente difundido na maioria dos países, tem permitido aos homens várias prerrogativas de mando e controle, incluindo a violência física como forma de punição doméstica e privada contra as mulheres (MACHADO, 2000).

Lana Lage da Gama Lima
Suellen André de Souza

Referências

- AMUNÁTEGUI PERELL, Carlos Felipe. "El origen de los poderes del "Paterfamilias"" In: El "Paterfamilias" y la "Patria potestas". Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [on line], n.28, Valparaíso, 2006, 37 – 143. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_isoref&pid=S0716-54552006000100002&lng=es&tlng=es. Acesso em 29 de setembro de 2013.
- BARSTED, Leila Linhares; GARCEZ, Elizabeth. "A legislação civil sobre família no Brasil". In: BARSTED, Leila Linhares; HERMANN, Jacqueline. As mulheres e os direitos civis. Rio de Janeiro: CEPIA, 1999. Disponível em: <http://www.cepia.org.br/doc/leis3.pdf>. Acesso em 5 de novembro de 2013.
- ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande e Senzala. 17ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. 6ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1971.
- LERNER, Gerda. La Creación del Patriarcado. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em Confronto: Relações de gênero ou patriarcado Contemporâneo? Série Antropologia: Brasília, 2000.
- RUSSEL-WOOD, J. R. Women and Society in Colonial Brazil. Latin American Studies, n. 9, v.1, May, 1977.
- SAMARA, Eni de Mesquita. Casamento e Papéis Familiares em São Paulo no Século XIX. Cad. Pesqui. [online]. 1981, n.37. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S0100-15741981000200002&script=sci_abstract Acesso em 5 de novembro de 2013.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. Recife: SOS Corpo, 1990.
- VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- CORRÊA, Mariza. "Repensando a família patriarcal brasileira". IN: BRUSCHINI, M.C.A.; LIMA, Lana Lage da Gama. "Penitentes e Solicitantes: gênero, etnia e poder no Brasil Colonial". In: SILVA, Gilvan. Ventura NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel (Orgs.). História, Mulher e Poder. Vitória: Edufes; PPGHIS, 2006, p.199-219.
- ROSEMBERG, F. (Orgs). Vivências: história, sexualidade, imagens femininas. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- NADER, Maria Beatriz. Da Família Patriarcal à Família Nuclear Burguesa: uma perspectiva histórica e social. Dimensões Revista de História (UFES), Vitória, v. 3, p. 55-67, 1992; SAMARA, Eni de Mesquita. A Família Brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- PEDRO, Joana; PINSK, Carla. Nova História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2010, p. 286-312.



Pecado Original

Diz-se do ato que desencadeou o distanciamento entre (IAVÉ) Deus do Judaísmo e Cristianismo e a humanidade. Eva é descrita como a princi-

pal protagonista, por deixar-se tentar pela serpente e por seduzir Adão, seu esposo, ao pecado. O ato envolve uma desobediência a Deus que ordenara que não comesse do fruto da “Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal”. Tal conhecimento (em hebraico - *yáda*) extrapola o simples fato intelectual e comporta o domínio de todas as coisas, inclusive dos mistérios, capacidade de compreender tudo. É entendido como a tentativa humana de romper com a inocência e tornar-se como Deus, contrariando a ordem estabelecida na criação (VOVRAD, 1973, p.163).

Num sentido mais amplo o pecado é a ação oposta à ação do homem bom, pois na cultura hebraica não se faz distinção entre a ação e aquele que a realiza. Pecar é quebrar uma aliança que foi firmada, neste caso entre Deus e o humano. O pecado é sempre contra alguém, traição a alguém, pressupõe obrigações violadas, desobediência ou contrariedade à ordem. Está também associado à revolta contra alguém. Na tradição bíblica pecar é extraviar-se, errar seu alvo, é conduzir-se para onde não há resultado algum (VON ALLMEN, 1972, p.319). O pecado traz a culpa, pois os pecadores são considerados maus, ao contrário dos justos, pois “embora os teólogos modernos tendam a interpretar esse relato mais simbólica do que historicamente, a ideia de que há uma falha fundamental na natureza humana continua sendo

importante no pensamento Cristão” (VANDENBOS, 2010, p.691).

Desde as elaborações de Agostinho, intensificadas no labor teológico do clero medieval, a intimidade do crente é uma floresta funesta onde se debatem os grilhões do mal com as hostes sagradas. Isso acontece sem que haja domínio do próprio crente sobre esse embate.

É pressuposto que não são os mitos que produzem as sociedades, mas cada sociedade procura se reproduzir criando e recriando mitos. Considerando que a narrativa bíblica do pecado original se deu num contexto patriarcal e que em Israel a moral era pautada por princípios religiosos, o pecado passa a ser qualquer violação (quebra da aliança) dos princípios morais que regem a sociedade. Dentro dessa sociedade teocêntrica, desconfiar da ordem estabelecida e sustentada por Deus-Pai desestabilizaria a legitimação da ordem social. Por isso, todo pecado provoca punição, para que se preservem os princípios.

Há de se estabelecer uma distinção entre o período da narrativa do mito sobre o pecado original e sua utilização no cristianismo, em especial após Agostinho. É com Agostinho que a teologia ocidental tomou o pecado original como eixo de suas elaborações. Nessa teologia ele aparece associado à vida individual do crente. Relacionado diretamente com a sexualidade, o peca-

do original, informa insistentemente a cada um a dramática luta entre pecado e redenção, travada em sua intimidade.

A narrativa do mito, produzida há mais de mil anos antes de Agostinho, está centrada na construção de uma ordem para as coisas. A sociedade necessitava de um mito que fornecesse sustentação a nova ordem. Fazia-se necessário explicar a necessidade do trabalho, quando ele se torna cada vez mais fatigante, em especial em sociedades escravocratas; tinha que se explicar a origem das dores do parto, numa sociedade que valoriza a extensa prole, quase que irrealizável pela intensa mortalidade infantil; tinha que se justificar a subjugação da mulher à dominação masculina; enfim tinha de se explicar a ordem que permite a dominação – do homem sobre outro homem, sobre a mulher, sobre a natureza. “O conhecimento é colocado como a causa da transgressão, porque de agora em diante ele vai ser o motor que vai fazer funcionar todo o sistema” (MURARO, 2002, p.74).

A superação da ideia de “pecado original”, passa obrigatoriamente pelo questionamento da tradição patriarcal dentro do cristianismo. Nesta o pecado original refere-se há um estado considerado inato em toda humanidade que deriva do pecado de Adão e Eva. Diversas discussões filosófico-teológicas se debruçaram sobre a forma

como esse pecado se transmitiu de Adão e Eva para a humanidade. Tomaz de Aquino ao discorrer sobre tal tema renega a teoria segundo a qual a “alma racional transmite-se com a semente, de tal maneira que de uma alma infecta derivam almas infectas”. Aquino renega também a teoria que afirmava a hereditariedade do pecado “a culpa da alma do primeiro genitor transmite-se à prole”. Sua tese é de que “todos os homens nascidos de Adão têm a mesma natureza”, ou seja, todos têm a mesma natureza pecadora (ABBAGNANO, 2012, p. 870). Portanto, o pecado original sentenciou todo ser humano a carregar em si a condição de pecador, de culpado, de alguém propenso a errar o alvo, a romper a aliança com Deus ou com seus pares. A mulher, enquanto aquela que introduziu o pecado e atraiu o homem a ele, será vista como a principal causadora dessa queda e mais fortemente afetada por ela do que o homem que possui atributos de maior discernimento e racionalidade.

No Antigo Testamento a temática em estudo teve pouca relevância. É o Novo Testamento que contrapõe o “pecado original” à obra do Cristo. É no ceio da nascente igreja cristã que se utilizará abundantemente desse mito para alinhar uma teologia do bem e do mal, afeita às representações de homem e mulher, numa sociedade que propiciou o encontro entre as culturas

greco-romana, judaica e dos povos que passam a ocupar a Europa nos primeiros séculos da era cristã.

Dessas culturas patriarcais nascem novos elementos para culpar a mulher pelo “ingresso” do mal no mundo. “Muitos pensadores não acreditavam que Eva, assim como Adão, tivesse sido criada a imagem de Deus. Preferiram considerá-la criação de Adão e assim o sendo, uma mera projeção da criação divina.... [Isso] forneceu aos teólogos uma prova da inferioridade natural do sexo feminino” (MACEDO. 1999. p. 42).

Reuter (1993, p.84-87) afirma que o cristianismo patriarcal estabelece uma relação assimétrica entre homem e mulher, antes mesmo do pecado original. Ou seja, originalmente a mulher era inferior, sua queda só veio confirmar e agravar a sua condição. Portanto, “a submissão da mulher é tanto reflexo de sua natureza inferior quanto punição por sua responsabilidade pelo pecado.”

A autora elenca alguns textos que vão de Agostinho, passando por Tomás de Aquino e Lutero, até Barth. Nesses textos demonstra que o primeiro nega à mulher a condição de imagem de Deus. Condição essa que ela só alcança quando unida ao seu marido, este, por sua vez, com ela, ou sem ela, é plena e completamente a imagem de Deus. “Para Aquino “essa inferioridade foi aprofundada pelo pecado.

Entretanto, mesmo no estado original criado, a natureza defeituosa da mulher significava que, ela era servil e estava sob sujeição”. Segundo Aquino, a imperfeição da mulher não lhe impede de participar da perfeição da criação por causa de seu papel na procriação humana. Ressalva, porém, que em qualquer ajuda espiritual o homem está mais bem servido com um companheiro do mesmo sexo.

Ainda, segundo a autora, Lutero (1483-1546) discorda de uma inferioridade originária, mas atribui o pecado original a Eva e descreve suas consequências para todas as mulheres. A punição de ser agora sujeita ao homem foi imposta a ela após o pecado e por causa do pecado, assim como os demais incômodos e perigos: trabalho de parto, dor e inúmeras outras aflições.

Na tradição calvinista se nega a superioridade natural do homem sobre a mulher, mas se atribui a esse um cargo superior. Ou seja, “o homem domina não porque ele seja superior, mas por que Deus lhe ordenou que faça”. A tradição calvinista dissocia a submissão feminina à sua inferioridade inata, mas radicaliza a dominação e subjugação como ordem original das coisas criadas por Deus. Para o teólogo Karl Barth (1886-1968) essa ordem estabelecida e criada do homem sobre a mulher reflete o pacto da criação.

Tertuliano, que antecedeu a Idade Média, já se dirigia às mulheres

exortando-as: “Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo o vigor sobre este sexo, é preciso, portanto que sua culpa subsista também. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a deserdar da lei divina” (DALARUN. 1990, p.35).

Fica evidente que o pecado original tem dupla relevância na teologia patriarcal, de um lado define uma ordem hierárquica nas relações de gênero, definindo mister específicos para homens e mulheres. Do outro, coloca todo humano na condição de potencialmente mau. A suspeita que recai sobre todo o humano legitimará a produção de mecanismos de controle e a moral patriarcal fundada em preceitos teológicos, se sobreporá aos debates cotidianos.

Diversas autoras(es) questionam a teologia patriarcal, inclusive a interpretação que ela fez do “pecado original”. Ao contrapor a ação de Eva e de Adão, e ao desvincular o mito do contexto de sua criação, a teologia patriarcal induz a uma única interpretação condenatória de todo ser humano e da mulher em especial. Visto de outra perspectiva o mito narra o fascínio e o temor do ser humano frente à vida e seus mistérios, o desejo de dominar os mistérios e o temor do infortúnio em tal intento. A necessidade de se aventurar e o risco de perder-se. As consequências segundo o mito estão

estampadas nos sofrimentos da vida – do trabalho ao parto – na expulsão de ambos (Adão e Eva) do paraíso, mas não do abandono total pela divindade, o que instaura a dimensão da graça (do perdão reconciliador). Assim, um mito produzido em plena era patriarcal deixa espaço para outras interpretações, distantes das produzidas por olhares misóginos. Interpretações que visam desenvolver relações de equidade entre os sexos, acolhendo as diferenças, incentivando a reciprocidade e valorizando a complementaridade.

Carlos Norberto Berger

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 6ed. São Paulo: Martins Fontes. 2012.
- DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. História das mulheres no Ocidente. Vol 2. A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- MACEDO, José Rivair. A mulher na Idade média, 4ed. São Paulo: Contexto, 1999.
- MURARO, Rose Marie. A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro. 8ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2002.
- REUTER, Rosemary R. Sexismo e religião. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993.
- VANDENBOS, Gary R. Dicionário de Psicologia da APA. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- VON RAD, Gerhard. Teologia do Antigo Testamento: teologia das tradições históricas de Israel. São Paulo: Aste, 1973.
- VON ALLMEN, Jean-jacques. Vocabulário Bíblico. São Paulo: Aste. 1972.

Sugestões de leitura

JOHNSON, Robert A. Feminilidade perdida e reconquistada. São Paulo: Mercuryo, 1991.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. In: MOTT, Luiz R. B. O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição. Campinas: Papirus, 1988.



Perrot, Michelle

Michelle Perrot nasce em Paris em 1928. Historiadora y feminista francesa, gran especialista en la historia del siglo XIX, es actualmente profesora emérita de la Universidad Paris 7-Denis Diderot. Pionera en los estudios sobre la historia de las mujeres, se ha ocupado asimismo de la clase obrera y, más recientemente, de interpretación del compromiso social.

Procedente de una familia de la pequeña burguesía católica, su brillante carrera universitaria como historiadora se inicia en la Sorbona en 1946, y en la línea de la historia social del movimiento obrero, gracias a Ernest Labrousse. Será una joven militante de los grupos cristianos progresistas hasta que, en 1955, Roma prohíbe la experiencia del sacerdocio-obrero lo que le llevará a cuestionar la Iglesia. Milita en el Partido Comunista Francés hasta 1958, concibiéndolo como principal fuerza de oposición a la injusta guerra de Argelia. En busca del advenimiento de una historia obrera científica y libre de presupuestos ideológicos, sin servi-

lismos y digna de la clase obrera, organiza en 1960 el coloquio «el militante obrero», de donde saldría la principal revista de historia obrera, *Le Mouvement Social*, que luego se ampliaría a las mujeres y actualmente al género. Mayo del 68 es vivido por la profesora universitaria desde las múltiples actividades de la Sorbona hasta que, poco después, experimenta su conversión feminista.

Entre sus primeras publicaciones destacan *La Sorbonne par elle-même* (1968) y sus estudios sobre la vida de las clases populares se publican enseguida en varios países: *Le socialisme et le pouvoir* (1966), *Enquêtes sur la condition ouvrière en France au XIXe siècle* (1971), así como su importante tesis sobre los movimientos obreros *Les ouvriers en grève* (1974). En este último, la autora subraya el papel de las mujeres en el movimiento obrero, pero aún, como ella misma reconoce, sin analizarlo desde la conciencia de género. *Jeunesse de la grève. France 1871-1890* (1984) y *Mélancolie ouvrière* (2012) son la prueba de que la historia de los oprimidos atraviesa toda la excelencia de su carrera académica de punta a punta. Existe una melancolía obrera al día siguiente de las huelgas, una sensación de error, de cobardía; y, en el trabajo, los cuerpos siempre están amenazados.

Su dedicación a la historia social amplió notablemente el campo de sus trabajos. Michelle Perrot dirigió el volumen cuarto, relativo al siglo XIX,

de *Histoire de la vie privée*, «De la Révolution à la Grande Guerre» (1987), dirigida por Ph. Ariès y G. Duby. La Historia de la vida privada agrupa la cotidianidad centrándose en relación a lo privado, que surgió en la Edad Media. Para su estudio en el siglo XIX, la historiadora propone la aproximación a las invenciones como la fotografía –verse, tomar conciencia de sí, verse con el grupo-, la lectura, la casa burguesa, las vacaciones –reservada a la élite, el encuentro con la familia-, los rituales amorosos, la muerte, el estatus del hombre, las tensiones familiares, el adulterio femenino. En cuanto a *Histoire de chambres* (2009) es una contribución o una invitación a la historia de la noche vivida desde dentro.

Tras una notable edición de J. Bentham de *Le panoptique* (1977) donde aparece el trabajo de Perrot con Michel Foucault en el artículo *L'œil du pouvoir*, continuaron la colaboración en *L'impossible prison* (1980). El interés por la Historia penitenciaria, la marginalidad y la rebelión aparecieron también en su carrera hacia 1971 coincidiendo con las revueltas en las cárceles y la creación del GIP (grupo de informaciones sobre las cárceles) por parte de Foucault –lo intelectual específico que éste preconizaba. Asumió la edición de los *Écrits pénitentiaires* de Alexis de Tocqueville (1984). Y, en esta línea, trabajaría junto con Robert Badinter sobre el tema de la cárcel republicana.

Agrupó sus artículos sobre el sistema penitenciario en *Les ombres de l'histoire* (2001), y siguió publicando *Femmes et justice pénale, XIXe-XXe siècles*, en colaboración con Chr. Bard, Fr. Chauvaud y J.-G. Petit (2002).

Al mismo tiempo, sus intereses se van centrando en la historia de las mujeres, a la que llega a través de Mayo del 68 y del movimiento de las mujeres. En 1971 opta por la Université Paris 7, centro de reflexión sobre la liberación de las mujeres. En 1973 propone la materia de la primera asignatura sobre las mujeres, luego vendrían los seminarios, las tesis doctorales sobre historia de las mujeres. Este trabajo primero sirvió para celebrar también coloquios internacionales (en colaboración con Madeleine Rebérioux (1978), con Yvonne Knibiehler (1975)). Durante el otoño de 1974 funda, junto con Françoise Basch, el *Groupe d'études féministes* (GEF), muy en contacto con *Women's studies*. Como la propia autora señala, poder unir feminismo e historia de las mujeres en su trabajo le sirvió para conciliar un proyecto político –el movimiento de las mujeres-, con un proyecto intelectual –escribir la historia de las mujeres- y un proyecto existencial y personal.

Posteriormente será la responsable, con Duby, de la *Historia de las mujeres* (1990-1991). Buena parte de sus artículos feministas aparecen reunidos en *Les femmes ou les silences de*

l'histoire (1998). Anteriormente, Perrot había editado las *Lettres des filles de Karl Marx* (1979), así como el *Journal intime de Caroline B.* (1985), con G. Ribeill. Y la recopilación de *George Sand, Politique et polémiques* (1997).

Michelle Perrot se impone como la gran historiadora de las mujeres porque ésta es la historia que desea contar. Hoy en día se presenta como obvio que una historia 'sin las mujeres' parece imposible; sin embargo, no siempre existió en el sentido colectivo del término, que no abarca sólo las biografías, las vidas de mujeres, sino las mujeres en su conjunto y a largo plazo. Michelle Perrot fue una de las iniciadoras en Francia de este movimiento de historiadoras que ofrecen a las mujeres y los hombres la dimensión de la acción de las mujeres en el pasado, la evolución de su estatus, las luchas y las estrategias para obtener su independencia. *Histoire des femmes en Occident* (1990-1991), co-dirigida con Georges Duby es la primera gran síntesis de la Antigüedad a nuestros días. El silencio de las mujeres no es atemporal y las numerosas y variadas formas de resistencia femenina han plantado cara a la prohibición de la palabra. Podría tratarse de tácticas inconscientes transformadas en rituales de comportamiento por medio de los cuales las mujeres han intentando aligerar la devaluación social que pesaba sobre su sexo —al menos las élites más cultivadas han podido intentarlo

con la escritura, por ejemplo. Gracias a *l'Histoire des femmes en Occident* se ha reconocido un ámbito de estudio, una dinámica, y su publicación legitimó los coloquios, publicaciones y revistas, etc. que le siguieron. El silencio que oprime a las mujeres ha llevado a buscar otras fuentes, métodos y perspectivas distintas a las propias del trabajo de historiadora. Lo más innovador fue, sin duda, la interrogación misma que se hacía a la historia. Cualquier forma de aprehender un lugar, una actividad, un oficio o una vida de mujeres es un camino que sigue siendo pertinente para la historia de las mujeres, según la autora, siempre que sea desde la cuestión del género, desde la diferencia de sexos construida socialmente. A lo largo de su trayectoria, Michelle Perrot ha ido modificando la problemática de estudio. Partiendo de que era imposible hacer la historia de las mujeres sin plantear a la vez la cuestión de la diferencia de sexos, inspirada por *El Segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, donde se deconstruye la naturalidad del género, ayudada por el concepto de género propuesto por la historiadora americana Joan Scott como categoría útil del análisis histórico, Michelle Perrot ha conseguido que los estudios históricos abracen el concepto de género sin medias tintas. Todo ello sin dejar de constatar que la vida de las mujeres ha cambiado, y que la igualdad sexual ha progresado a lo largo del siglo XX,

gracias a la presión del feminismo y al progreso de las técnicas, a la capacidad de decisión de las mujeres sobre su fecundidad y a una mayor participación de las mujeres en la vida social; aún sin dejar de tener que luchar contra una resistencia y contra discriminaciones que se desplazan sin desaparecer.

Les femmes ou les silences de l'histoire (1998) es una aproximación al silencio en el que la sociedad ha mantenido a las mujeres durante siglos. La historiadora interroga los espesos muros de las mansiones burguesas o la de los claustros conventuales, las páginas de los diarios íntimos o las casi imperceptibles confidencias que el pasado aporta a través de los murmullos en los talleres o los mercados. Michelle Perrot ha seguido a las mujeres desde el siglo XIX interrogando todos los silencios de la historia y fundamentalmente los instantes en que estos desaparecían.

En la carrera historiadora, intelectual y vital de Michelle Perrot, en el cruce de vectores bidireccionales como el trabajo, las cárceles y lo femenino, se mezclaban también otros intereses como las edades de la vida, la juventud principalmente. De todo su trabajo surge una extensísima producción, traducida a varios idiomas, cuya recepción lleva a su autora al reconocimiento internacional. Trabajadora incansable, recientemente acaba de aparecer su prólogo en *Les femmes au temps de la guerre de 14* de Françoise

Thébaud (2013); en *Entre ici et là-bas : le pouvoir des femmes dans les familles maghrébines* de Hakima Mounir (2013); en *Prisonniers en révolte : quotidien carcéral, mutineries et politique pénitentiaire en France (1970-1980)* de Anne Guérin (2013); y en *Femmes en métiers d'hommes : cartes postales, 1890-1920, une histoire visuelle du travail et du genre* de Juliette Rennes (2013). Y es de destacar su colaboración en un volumen con motivo de la exposición *Au bazar du genre : féminin-masculin en Méditerranée* (MuCEM del 7 de junio 2013 al 6 de enero 2014).

Encarnación Medina Arjona



Pizan, Christine

Christine de Pizan (1364-1430/31) é uma das mais renomadas escritoras do Ocidente Medieval. Nascida em Veneza, de pais italianos, a escritora Cristine de Pizan viveu na França desde os quatro anos, quando foi transferida com a família em 1368 para a corte do rei Carlos V. Em várias de suas obras, encontramos referências a esse acontecimento e outros dados da sua biografia. De fato, seus biógrafos buscaram grande parte das informações nas próprias obras da autora. Em *Mutation de Fortune*, por exemplo, Christine de Pizan revela que era filha do astrólogo e médico Tommaso di

Benvenuto da Pizzano (Thomas de Pizan), formado na prestigiosa universidade de Bolonha. Também sua mãe era filha de um médico de reputação, Tommaso Mondini, e procurou, sem muito êxito, dar-lhe uma educação dentro dos padrões femininos esperados pela sociedade da época. A convite do rei da França, a família Pizan se instala na corte do rei Sábio. O palácio do Louvre, abrigando uma das maiores bibliotecas do país, e acolhendo um fluxo de renomados intelectuais, cientistas, humanistas propiciou uma formação privilegiada à escritora. Ao longo de sua obra, Pizan enfatiza a singularidade e privilégio que marcam sua trajetória de vida, como nesses versos da obra citada, em que ela faz menção ao fato de ter sido amamentada pela mãe, e não pela ama de leite, como era costume na época: “Et bien nourrie et bien aimee/ De ma mere a joyeuse si chiere/ Qui m’ama tant et tint si chiere/ Que elle meismes m’allaicta, / Aussitost qu’elle m’enfanta” (PIZAN, 1955, p.31).

A felicidade a acompanha também na juventude e casamento com Etienne Castel, lembrado em suas obras pela “bondade, doçura, lealdade e terno amor” (PIZAN, 2012, p.173). Em 1380, porém, inicia-se um período de graves acontecimentos: a sucessão de mortes de três figuras importantes na vida de Pizan: o rei Carlos V, seu pai e, em seguida seu esposo. Tais fatos serão, de certa forma, o motor desen-

cadeador de sua carreira literária. Viúva aos 25 anos, com 3 filhos, a mãe e uma sobrinha para sustentar - eis a situação que leva Christine a encontrar um meio de sobrevivência através da seu talento literário. O lirismo de teor melancólico marca a sua estreia no “*Campo das Letras*”, em 1394. Apesar das barreiras encontradas, a poetisa afasta-se dos caminhos habituais trilhados pela mulher viúva naquela época, seja um novo casamento, seja a vida religiosa. Viver sozinha significaria ter um “teto todo seu”, construindo assim a sua independência e liberdade, como expressam os primeiros versos da conhecida balada: “Seulete suy et seulete vueil estre/ Seulete m’a mon doulz ami laissiee/ Seulete suy, sanz compaignon ne maistre” (Sozinha sou e sozinha quero estar/ Sozinha deixou-me meu doce amigo/ Sozinha sou, sem companheiro nem mestre. (PIZAN, tradução minha)

O feminismo avant la lettre de Christine de Pizan: A partir de 1399, as referências aos sentimentos de dor e luto que caracterizam essa primeira fase da escrita de Pizan vão dando espaço a outras construções temáticas, de tendência mais politizante. Christine discute e domina desde temas então monopolizados pelo universo masculino, como a arte da guerra, da administração real, nas obras *Livre des Fais d’armes et de chevalerie* (1410), e *Livre du Corps de Police* (1406-1407), representando a valorização da força como

ideal necessário de uma época, a temas que a apresentam como uma pacifista e devota, nos livros *Lamentation sur la guerre civile* (1410), *Livre de la paix* (1412-1413), *Epistre de la Prison de vie humaine* (1405-1406), *Epistre à la Reine* (1405). Da diversidade de temas abordados na sua obra, a defesa da mulher constitui o traço mais marcante. A luta contra a cultura misógina do final da Idade Média está presente desde os versos da *Epistre au Dieu d'Amour* (1399), ao seu último livro, *Le Ditié de Jeanne d'Arc*, escrito em 1429, um ano antes da morte da mística guerreira.

O poema narrativo *Épître au Dieu d'amour* representa uma das principais obras de Pizan por ser o desencadeador da célebre batalha de cunho político-social em forma de debate literário, conhecida como “*Querelle des femmes*”. O objeto central dessa “*Querelle*”, mencionada por Simone Beauvoir, Riverrra-Garretas, Joan Kelly, Michelle Perrot, consistia na valorização positiva ou negativa da natureza feminina e da participação social das mulheres ao longo dos séculos e se estendeu até o século XVIII. Segundo Eliana Viennot (2004, p.47), “pela primeira vez foi enunciada uma verdade a qual falsos raciocínios e zombarias durante séculos tentaram ocultar: a cultura, e não a natureza, é o que se está na origem da inferioridade das mulheres. Pela primeira vez, uma mulher ousou contestar a supremacia dos intelectuais baseando-se no que

eles julgam ser de sua competência: a argumentação, a história; empregando aquilo de que as mulheres são acusadas de serem desprovidas: a razão”.

Quase quatrocentos anos antes da inglesa Mary Wollstonecraft publicar um dos primeiros clássicos da literatura feminista, *A Vindication of the Rights of Woman* (*As reivindicações dos direitos da mulher*), Christine de Pizan escreveu, em 1405, sua obra-prima *A Cidade das Damas*, livro que parece anunciar a reflexão da poetisa feminista Adienne Rich (1980) acerca da importância de revisitar o passado para entender o presente e planejar o futuro. Considerada a primeira obra questionadora da supremacia masculina em relação à mulher em vários domínios, *A Cidade das Damas* busca reavaliar o papel feminino ao longo dos tempos, através da compilação de exemplos de várias figuras históricas, lendárias, mitológicas, de grandes virtudes, que deram prova da capacidade intelectual e física, cujas histórias foram emprestadas de obras de escritores de renome, como Ovídio, Virgílio, Jean de Meung, Jehan Le Fèvre, Boccaccio. *A ginetocopia* (Riverrra Garretas, 1990) imaginada por Christine de Pizan trata de temas como educação, igualdade e diferença entre os sexos, estupro, e introduz um tema novo no século XV: a importância de um espaço próprio para abrigar o processo da escrita, o “teto todo

seu” de que que nos falou Virgínia Woolf(1929), cinco séculos mais tarde.

O quarto de estudo, por exemplo, é o espaço de referência no relato inicial da obra *A Cidade das Damas*, quando a narradora autodietética Christine revela o sentido da construção de uma cidade utópica para as mulheres. Em um momento de semiadormecer, depois de se mostrar cansada após um dia de muito estudo, a protagonista Christine, de cabeça baixa, protegida pelas mãos, percebe um raio de luz que desce ao seu colo, trazendo-lhe à sua frente três virtudes personificadas em Dama Razão, Dama Retidão e Dama Justiça, que a ajudarão a construir uma cidade-fortaleza para proteger as mulheres das acusações caluniadoras presentes em grande parte nos escritos da época. O raio de luz, que desce em direção ao colo da personagem, configura-se como uma metáfora que reflete o desejo de fertilidade de tais virtudes, pois uma vez acolhidas no colo feminino, reproduziram-se em vários outros exemplos de virtude feminina. O catálogo de histórias de mulheres virtuosas que compõem a *Cidade das Damas* foi inspirado em grande parte na obra do seu compatriota Boccaccio, autor renomado de *De Claris Mulieribus* e de *Decameron*, através de uma reescrita de cunho “feminista”, onde transparece a sua interpretação diferenciada do autor, bem como sua narrativa argumentativa que articula os

diversos retratos de mulheres virtuosas que nos são apresentados neste livro.

Na obra alegórica *Le Livre du Chemin de Long Estude*(1403), a escritora é inspirada por outro autor italiano, Dante, para recriar sua “*Divina Comédia*”. Ela narra em mais de 6000 versos uma viagem onírica guiada pela Sibila de Cumes. A primeira parada da protagonista Christine é a fonte da Sapiência, e, ao contrário de Dante, que perde o caminho certo, ela segue sempre pelo caminho correto, o caminho de “longo estudo”, reservado aos “letrados”. (DEPLAGNE, 2008)

A ênfase na sabedoria, no processo de aprendizagem, marcante nas obras de Christine de Pizan, reflete a valorização da educação como meio de desalienação feminina, na medida em que ela proporciona o conhecimento da mulher sobre diversificados domínios de interesse, retirando-a do limitado universo de atividades em que o saber feminino estava historicamente predestinado pela sociedade patriarcal. O acesso à educação é, pois, uma das principais bandeiras levantadas pela escritora: “Se fosse costume enviar as mocinhas à escola e ensiná-las metodicamente as ciências, como é feito para os rapazes, elas aprenderiam e compreenderiam as dificuldades de todas as artes e de todas as ciências tão bem quanto eles”(PIZAN, 2012, P.115)

A atualidade dos Estudos Christinianos: De notável teor autobiográfico,

a extensa obra da escritora revela seu desejo de inserir-se em seus versos, narrativas e iluminuras e junto a eles imortalizar-se. No último capítulo do *Livre des Trois Vertus*, traduzido para o português ainda no século XV, Pizan (2002, p.309) manifesta tal desejo de reconhecimento, dando voz, de maneira visionária, a toda uma genealogia de escritoras que a sucederam: “esta nobre obra multiplicaria pelo mundo em outros muitos trelados [cópias], qualquer que fosse o custo. Seria apresentada em diversos lugares a Rainhas, princesas e altas Senhoras, afim que mais fosse honrada e exaltada [enaltecida], assi como ela é digna, e que per elas podesse seer semeada antre as outras mulheres.”

A riqueza da documentação biográfica contida em seus manuscritos admiravelmente ilustrados possibilitou ao leitor dos séculos posteriores conhecer a vida, arte e pensamento da prestigiosa escritora. Ausente da história literária durante praticamente toda a Idade Moderna, como a maior parte das escritoras medievais e renascentistas, Christine de Pizan é redescoberta na contemporaneidade, graças sobretudo ao impacto dos movimentos feministas do século XX na busca pela revisão da História. As sucessivas traduções para línguas modernas (inglês em 1982, francesa em 1986, alemão em 1986, catalã em 1990, espanhola em 1995, italiana em 1997, brasileira

em 2006) a partir dos anos 80, assim como a periodicidade dos “Colóquios internacionais sobre Christine de Pizan”, organizados pelos membros da *Société Christine de Pizan*, dão prova do crescente interesse pelos estudos christianos na Europa e nas Américas. Atualmente é possível não apenas ter acesso às impressões das obras da escritora, mas também às edições online, incluindo as iluminuras. Desde 2009, o projeto da Universidade de Edinburgo, *The Making of the Queen's Manuscript*, dirigido pelo prof. James Laidlaw, em parceria com várias instituições de pesquisa, disponibilizou online todas as edições das obras de Christine de Pizan pertencentes ao manuscrito *Harley 4431*, da Biblioteca de Londres. Também em 2009, foi lançado o filme *Christine Cristina*, dirigido pela italiana Stefania Sandrelli, inspirado na vida da sua conterrânea escritora. No Brasil, a partir da primeira década do século XXI, as pesquisas sobre a obra de Pizan se multiplicam, originando desde artigos científicos, trabalhos de monografias, até teses de doutorado. Graças a iniciativas de pesquisadore/as, atuantes na área de estudos de gênero, tais como Ana Míriam Wuensch, da UnB, e Nadilza Moreira, da UFPB, que vêm ministrando cursos exclusivamente sobre a obra da escritora; à criação do grupo Christine de Pizan, vinculado ao diretório de pesquisas no CNPq, e à publicação da tradução brasileira da

Cidade das Damas em 2012 pela Editora Mulheres, realizada pela integrante do GT Mulher e Literatura, Luciana Deplagne.

A intensificação dos estudos christianos nos faz compreender melhor a atualidade das obras de Pizan. A defesa do sexo feminino, a reescritura dos mitos sob uma percepção crítica, a reação contra as diversas formas de violência contra mulheres, a defesa pela educação feminina e o acesso da mulher aos vários campos do saber, são alguns dos temas que tornam seu mais conhecido livro, *A Cidade das Damas*, pioneiro não só da tradição literária proto-feminista, mas também de uma utopia literária *avant la lettre* (CAVALCANTI, 2012).

Luciana Eleonora de Freitas Calado

Referências

BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. Trad. Sérgio Millet. 4ª.ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1980.

BROUARD-AREND, Isabelle. De l'auteur à l'auteure. In: RACINE, N; TEBITSCH, M.(org.) *Intellectuelles: du genre en histoire des intellectuels*. Bruxelles : Editions complexes, 2004.

CARAFFI, Patrizia (dir). Christine de Pizan; *Una città per sé*. Roma : Carocci editore, 2003.

CERQUIGLINI, J. L'étrangère. In : *Revue des langues romanes*, XCII (1988), p. 240.

DUBY, Georges, PERROT, Michelle.(Dir) *História das mulheres no Ocidente: a Idade Média*. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990.

ESTEVA DE LLOBET, Lola: Christine de Pizan. Madrid: Editorial del Orto, Biblioteca de Mujeres, 1999.

FONSECA, P. C. L. . Christine de Pizan e *Le Livre de la Cité des Dames*: pontos de releitura da visão tradicional da mulher. *Revista Cerrados*, UnB, Brasília, v. 20, p. 299-320, 2011.

KELLY, Joan. Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes, 1400-1789. In: *Signs*, 8.1(1982): 4-28.

LEITE, Lucimara. Christine de Pizan : uma resistência na aprendizagem da moral de resignação. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Língua e Literatura Francesa e Estudos Medievais- USP, 2008.

PIZAN, Chrisitne. *A Cidade das Damas*. Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

PIZAN, Christine de. L'Epistre au Dieu d'Amours. In.: ROY, Maurice (éd.) *OEuvres poétiques de Christine de Pizan*. Tome II. Paris: Firmin-Didot, 1896.

PIZAN, Christine de. *La città delle dame*. Trad.Patrizia Caraffi. Milão: Luni, 1998.

PIZAN, Christine de. *O Livro das Três Virtudes ou O Espelho de Cristina*. Edição Crítica da Tradução Quatrocentista de *Le LivreTrois Vertus* e estudo linguístico de algumas Construções Nominais da Versão Manuscrita. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1995.

PIZAN, Christine de. *Le livre de la Mutacion de Fortune*. Edição de Suzanne Solente. Paris: Editions A. et J. Picardet Cie, 1955.

RIBÉMONT, Bernard.(ed.) *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan* Orléans: Paradigme (Medievalia,16), 1995.

RICH, Adrienne. *On Lies, Secrets, And Silence: Selected Prose 1966-1978*. New York: W. W. Norton & Company, 1980.

VIENNOT, Éliane. Les Amazones dans le débat sur la participation des femmes au pouvoir à la Renaissance. In: LEDUC, Guyonne (org.). *Réalité et représentations des Amazones*. Paris: L'Harmattan, 2008.

VIENNOT, Éliane. Les intellectuelles de la Renaissance: enjeux et conflits d'une émergence. In: RACINE, N; TEBITSCH, M.(org.) *Intellectuelles: du genre en histoire des intellectuels*. Bruxelles : Editions complexes, 2004, pp.43-46.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

RICHARDS, E.J. Livre de la Cité des Dames. In.: CARAFFI, Patrizia. La Cita delle Dame. Traduction bilingue. Milano-Trento: Luni Editrice, 1997.

Rivera Garretas, María-Milagros. Textos y espacios de mujeres. Barcelona: Icaria, 1990.

WILLARD, Charity Cannon. Christine de Pizan: Her Life and Works. New York: Persea Books, 1984.

WOLLSTONECRAFT, Mary. (1971). A vindication of the rights of woman. 2 ed. New York: Dover Thrift, 1996.

Sugestões de leitura

BROWN-GRANT, Rosalind: Christine de Pizan and the moral defence of women. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DULAC, Liliane (ed.). Desireuse de plus avant enquerre, actes du VI^e colloque international sur Christine de Pizan. Paris: Honoré Champion, 2009.



Platão e a natureza feminina

São quatro as obras de Platão em que a figura da mulher aparece em sua diferença sexual: *Banquete*, *Teeteto*, *República* e *Leis*. Não que aí se encontre uma preocupação feminista, pelo contrário, todo vigor se põe na edificação de um pensamento logocêntrico, que desconsidera a isonomia entre os gêneros. Afinal, Platão é um crítico da democracia ateniense e a isonomia é um princípio por excelência democrático. Apesar disso, a dialética platônica possibilita interpretações de várias perspectivas, dentre as quais as relativas ao lugar da mulher na cultura.

No *Teeteto* encontramos a primeira cena digna de reflexão, quando

Sócrates relata como uma jovem serva trácia, cujo nome não se sabe, ri do primeiro filósofo da história do Ocidente, Tales de Mileto, por ter ele caído num poço, sem saber como dele sair (*Teeteto*, 172a-174c). O riso da escrava enfatiza duas óticas confrontantes: de um lado, a serva que ri do filósofo absorto em seus pensamentos e, de outro, o próprio filósofo, que atribui mais valor à teoria que às experiências que o distraem do sublime reflexivo. Ao longo de dois mil anos essa dupla perspectiva tem sido usada de formas diferenciadas e opostas. As leituras metafísicas, por exemplo, destacam a ignorância dos que não compreendem a importância da especulação, depreciando o bom senso da jovem. Martin Heidegger faz dessa história a base de sua definição preliminar da filosofia e a assume como o pensamento com o qual se pode “começar o nada e sobre o qual as servas necessariamente riem” (HEIDEGGER, apud HOLVECK, 1995, p. 68).

Leituras feministas contemporâneas usam a figura da escrava trácia para realçar ambiguidades na filosofia de Platão. Adriana Cavarero, apontando a coerência de atitude da serva, ressalta a evidente discrepância entre o riso de uma mulher jovem e graciosa, contraposto, “em simbólica bipolaridade”, à sabedoria masculina do “verdadeiro filósofo” (CAVARERO, 2009, p. 40-42). O contraste entre beleza e

juventude com sabedoria e seriedade é evidente no diálogo, anunciando dois mundos da perspectiva platônica: o das aparências e da superfície enganosa, ou seja, o da serva trácia, mundo da simbologia feminina feito de coisas próximas, e o mais sublime, filosófico por excelência. O ponto crucial dessa distinção consiste em considerar verdade e realidade como as “coisas que são”, desvalorizando as coisas próximas como pertencentes à experiência enganosa dos sentidos. Nesse confronto, o riso da serva surge como “único indício de resistência” ao percurso filosófico que visa manter a realidade à distância (CAVARERO, 2009, p. 44). Conforme Eleanore Holveck – que toma a serva trácia como sua ancestral –, seria preferível, com Simone de Beauvoir, não admitir que se é filósofa se a filosofia que se estuda e com a qual se pensa “gastou sempre muito tempo com nada” (HOLVECK, 1995, p. 69). Eis portanto o paradoxo: a atenção feminina à realidade é expressão da força dos fatos da parte de alguém que se atém ao mundo no qual seu existir singularmente se fixa, mas isso não encontra lugar nas tematizações da filosofia.

A figura de Diotima domina o *Banquete* e parece constituir uma ofensiva contra a impessoalidade do *lógos* em outros textos. Há quem tome o diálogo como uma transposição platônica do erotismo em direção a um

plano maior (JAEGER, 1979, p. 675), a sacerdotisa delineando um projeto pedagógico que termina numa ciência que se “transfunde no absoluto do seu objeto”, a ciência da beleza inteligível (VAZ, 2011, p. 56). Assim, ela simbolizaria a mulher como mestra da verdade, a ficção de um feminino que tem algo a ensinar ao filósofo (IRIGARAY, 1994) - esse feminino vinculando-se às metáforas da gravidez, da parturição e do ato de dar à luz. Mas aqui também os contrastes são relevantes: de um lado, o feminino apresenta-se como experiência da maternidade, de outro, aparece no filosofar socrático-platônico como o parto de ideias, de tal modo que, ao tomar as palavras de Diotima, Sócrates provoca um efeito de “confusão entre pensamento masculino e voz feminina” (CAVARERO, 2009, p. 98-99).

Diotima é estrangeira, tal como a serva trácia, mas enquanto sacerdotisa é detentora da palavra, permitindo-se até rir do filósofo. Seu riso, contudo, é de outra natureza, pleno de sagacidade. Seu discurso concentra-se apenas no amor e sua fala vem acompanhada dos temas da sexualidade e da sexualização. Um novo contraste então se descobre: o amor entre dois homens constitui a via para a verdadeira filosofia, relegando-se a um plano não-filosófico o amor homossexual. Nessa característica contrastante, o feminino mostra-se destituído de valor

em face das vantagens pedagógicas, éticas e políticas do amor entre homens (CAVARERO, 2009, p. 100-102). Se o amor é uma eterna busca de beleza e sabedoria, destaca-se uma relação mímética entre a potencialidade geratriz do corpo feminino e a linguagem filosófica masculina. A filosofia reproduz *in abstracto* o que o corpo feminino gera na dimensão fática.

Na *República* Platão propõe a famosa comunidade de mulheres e filhos para os guardiões da cidade. As outras classes, dos artesãos e comerciantes, têm habilidades (*tekhnai*) próprias, mas os guardiões devem ter qualidades (*aretai*) como sabedoria, temperança, coragem e justiça. Para atingi-las, mulheres e homens têm funções paritárias, pois da harmonia das partes de suas almas resulta uma correlação também de equilíbrio na cidade. Alma e cidade devem demonstrar virtudes correlacionadas, a comparação da cidade com o indivíduo provocando ambiguidades na relação entre natureza e educação. Os guardiões são o produto da técnica educativa e natureza e educação parecem caminhar juntas no livro V da *República*, o que suscita indagações. A primeira delas diz respeito à natureza própria de cada gênero. A diferença entre eles estaria apenas no gerar filhos como função própria dos homens e no dá-los à luz como das mulheres, mulheres e homens guardiões estando aptos a governar e a proteger a cidade?

Pode-se entender que os guardiões servem à cidade (*polis*), enquanto as guardiãs servem aos homens guardiões e à cidade? Essa determinação acompanha e demarca o intento final da *politeia* platônica, no sentido de que identidade e diferença são conceitos dialéticos que realçam o valor da unicidade no contraste com a pluralidade. Mesmo com a presença paritária de mulheres e homens na classe dos guardiões, o paradigma masculino não deixa de ser referencial, o feminino tendo um caráter meramente auxiliar na geração de filhos.

Se na *República* há passagens indicando “igualdade de aptidões entre homem e mulher”, afirma-se também a “desigualdade de capacidade” entre ambos (PRIETO, 1995, p. 345). A fraqueza e debilidade femininas são continuamente admitidas, mesmo que se argumente não haver, pela natureza, necessariamente diferenças entre os gêneros. Em certas passagens (460a-b e 465a-b), as mulheres na classe dos guardiões “simplesmente desaparecem”; em outras (388a e 605d-e), as mulheres são mostradas como aquelas que “facilmente sucumbem à dor, enquanto os homens permanecem fortes”. A distinção entre mulheres e homens torna-se um modelo para a oposição entre filosofia e política, e a tentativa de igualar ambos os gêneros “simplesmente os destrói em seu estado de oposição”. O que se tem en-

tão é um espectro de mulheres “nem desejosas nem desejadas”, mas apenas “dessexuadas”. Sem desejo sexual, também o desejo de conhecimento se compromete e a classe dos guerreiros parece surgir, na cidade inchada de humores, “purgada de todos os desejos de prazeres” (SAXONHOUSE, 1994, p. 68-69).

Ao comparar a *República* e as *Leis* com a visão comum sobre as mulheres na Antiguidade, Okin entende que Platão aponta para a possibilidade de as mulheres exercerem funções diferentes das usualmente a elas atribuídas. Contudo, é preciso considerar em que sentido identidade e diferença se especificam. Embora sejam os gêneros paritários no desempenho de funções vitais para a cidade, não parece que se admite que as mulheres sejam tão aptas quanto os homens para a função de guardiãs e filósofas (OKIN, 1977, p. 357). Por um lado, não há como abstrair das peculiaridades corpóreas das mulheres, ligadas à procriação; por outro, é justamente pela via da possibilidade de procriação que as mulheres poderiam se distinguir dos homens, não sendo iguais a eles, mas não se posicionando por sua diferença.

Embora essa dualidade tenha sido revista nas *Leis*, em que natureza e capacidade se realinham em moldes mais conservadores, Monique Canto entende a inserção das mulheres na *República* como uma pontuação genial

e bastante racional de Platão. Se a sociedade política é o espaço no qual mulheres e homens circulam, os corpos femininos podem ser tomados como corpos políticos justamente por exercerem funções pertinentes às mulheres, as quais tornam possível a vida política, a procriação sendo o primeiro “ato político” (CANTO, 1994, p. 65). Platão poderia estar, como faz no *Banquete* com relação a Diótima, escolhendo a mulher e as mulheres como referencial de diferença e, segundo sua diferença e alteridade, a cidade verá como bem a gravidez, a parturição e a povoação, sem recair num desejo desenfreado ou excessivo (em *pleonexia*), com uma preocupação voltada para a justiça e não para apenas para a mesmidade.

Noutros termos, é preciso que a experiência do feminino invada as leis da cidade e as reelabore sob normas próprias (SANTOS, 2011, p. 303). Será enquanto força de alteridade que as mulheres provocam “o riso, a crítica e a refutação na Antiguidade grega” (CANTO, 1994, p. 65). Entretanto, essa é também a condição humana plena de desejos, de medo, de temporalidade e da procura do outro. As mulheres representam, assim, a necessidade de contínuas mudanças que toda cidade deve encontrar apesar do riso e dos riscos envolvidos. Na cidade platônica elas são absolutamente necessárias e a cidade se torna o seu lugar, o lugar das mulheres, pois é pela alteridade que se

constituirá o sentido profundo e possível da cidade política que se quer justa.

Magda Guadalupe dos Santos

Referências

CANTO, Monique. The Politics of Women's Bodies: Reflection on Plato. In: TUANA, Nancy (Edit.). *Feminist Interpretations of Plato*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994. p. 49-65.

CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*. Verona: Ombre Corte, 2009.

HOLVECK, Eleanore. Can a Woman Be a Philosopher? Reflections of a Beauvoirian Housemaid. In: SIMONS, Margaret A (Edit.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1985, p. 67-78.

JAEGGER, Werner. *Paideia*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

IRIGARAY, Luce. Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium Diotima's Speech. In: TUANA, Nancy (Edit.). *Feminist Interpretations of Plato*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994. p. 181-195.

OKIN, Susan Moller. *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family*. *Philosophy and Public Affairs*, Princeton, v. 6, n. 4, p. 345-369, 1977.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1968.

PRIETO, Maria Helena Ureña. Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão. *Humanitas*, Coimbra, v. 47, p. 343-356, 1995.

SAXONHOUSE, Arlene W. The Philosopher and the Female in the political thought of Plato. In: TUANA, Nancy (Edit.). *Feminist interpretations of Plato*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994. p. 67-86.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. A isonomia e a diferença: a recepção do papel das mulheres no enfrentamento das ondas da Política V. *Hypnos*, São Paulo, n. 27, p. 284-305, 2011.

VAZ, H. C. de Lima. A ascensão dialética no Banquete de Platão. In: VAZ, H. C. de Lima. *Platonica*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 49-67.



Poder (Poder/Saber)

Como fenômeno social o poder – e as questões que lhe são inerentes – constitui-se em objeto controverso de estudo e reflexões de diferentes áreas de conhecimento e espaços sociais, não se reduzindo, portanto, aos ambientes acadêmicos. Numa tradição que remonta a Thomas Hobbes (1588-1679) o poder é entendido como algo que se obtém e se detém. Para Norberto Bobbio (1909-2004), numa definição mais geral, a “palavra Poder designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos”. Sendo assim, o poder não pode ser percebido como “uma coisa ou sua posse”, mas uma “relação entre pessoas” (2000, p.933-934). Nesta acepção a definição de um certo poder não passaria apenas pela identificação da pessoa ou do grupo que a ele está sujeito, e sim que seria necessário determinar também a esfera de atividade à qual o poder se refere ou *esfera de poder*, que pode ser mais ou menos ampla e delimitada mais ou menos claramente. Poder político ou poder paterno seriam exemplos de esferas muito amplas, assim como o poder do presidente de uma dada organização seria mais delimitado, pois se funda numa competência especial estando confinado ao âmbito dessa competência. Bobbio também



distingue o poder como simples possibilidade (Poder potencial) e o poder efetivamente exercido (Poder em ato ou atual), e sustenta que a relação de poder pode ser assimétrica, mas não exclusivamente, pois existem relações de poder que “se distinguem por um maior ou menor grau de reciprocidade” (BOBBIO, 2000, p.936).

Já os estudos de Pierre Bourdieu (1930-2002) sobre os sistemas de dominação que atravessam e constituem as relações sociais evidenciam as dimensões simbólicas do poder e, a partir dessas, o saber, ou ao menos, suas condições de produção e reprodução. Trabalhando com a noção de campo social ele oferece uma alternativa teórico-metodológica importante para a compreensão da relação sujeito-sociedade. O campo social pode ser considerado tanto um ‘campo de forças’, ao constranger os sujeitos nele inseridos, quanto um ‘campo de lutas’, no qual os sujeitos agem conforme suas posições, mantendo ou modificando a estrutura a partir de regras e dinâmicas próprias de funcionamento. O conceito de campo é, assim como o de *habitus*, central na obra de Bourdieu e é definido como um espaço de disputa e de produção da autoridade, onde dominantes e dominados lutam pela manutenção e pela obtenção de determinadas posições de poder. Os campos são resultados de processos de diferenciação social, da forma de ser e

do conhecimento do mundo e o que lhe dá suporte são as relações de força entre indivíduos e grupos e entre estes e as instituições. Compreender a construção social de um campo, os jogos que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas que nele se gera, seria irredutível para “explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas” (BOURDIEU, 1989, p.69). Dentre o arbitrário, aqui, pode ser destacada a noção de interesse, compreendido por Bourdieu (2004, p.65) como o “investimento em um jogo, qualquer que seja ele”. O interesse seria a condição de funcionamento do campo, em sua qualidade de produto histórico, por isso haveria “tantos campos, quantas são as formas de interesse” (BOURDIEU, 2004, p.65).

A partir da noção de campo situa-se o poder simbólico, isto é, o “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p.7-8). Em Bourdieu o poder simbólico constrói a realidade, estabelecendo um sentido compartilhado de mundo social e contribuindo para a reprodução da ordem social. As relações linguísticas são, de modo inseparável, sempre relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado

pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que podem permitir acumular poder simbólico. É na condição de instrumentos estruturados e estruturantes que os “sistemas simbólicos” cumprem sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de poder que as fundamentam, contribuindo para a “domesticação dos dominados” (BOURDIEU, 1989, p.11). O poder simbólico constitui o dado pela enunciação, legitima o fazer ver e fazer crer, confirma ou transforma a visão do mundo e, desse modo, a ação sobre o mundo. Isto significa que o poder simbólico não reside nos ‘sistemas simbólicos’ mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e o que estão sujeitos na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia (BOURDIEU, 1989, p.14-15).

As análises do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) sobre o poder enfatizam sua dimensão produtiva, compreendida no conjunto de práticas discursivas construídas historicamente. Em Foucault, o poder não é uma entidade coerente, unitária e está-

vel, mas “jogos de poder” que supõem condições históricas de emergências complexas, que implicam em efeitos múltiplos, compreendidos fora do que a análise filosófica identifica tradicionalmente como o “campo do poder”. Não há poder que seja exercido por uns sobre outros, pois “os uns” e “os outros” nunca estão fixados numa posição, mas sucessiva e até simultaneamente inseridos em cada um dos polos de uma relação. Dessa forma, o exercício do poder não pode ser reduzido a uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos, o poder não é da ordem do consentimento, da renúncia de liberdade, da transferência de direito, não é exclusivo do uso da violência. O poder “é um conjunto de ações sobre ações possíveis” (FOUCAULT, 1995, p.243). Para Foucault não haveria algo como “o poder” ou “do poder” que existiria globalmente ou em estado difuso. O poder não é somente repressivo ou puramente dominação. “O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 1998, p.8). A análise de Foucault centra-se numa nova economia do poder, ou seja, em como o poder funciona, de como ele é exercido, operado como tecnologias políticas. Em seu estudo

sobre a microfísica do poder, ele afirma que as relações de poder não se localizam no Estado ou nas relações entre este e os sujeitos, ou na fronteira entre as classes sociais, ou em formas de leis. O poder, em Foucault, mais se exerce do que se possui e não é efeito de uma classe dominante, mas sim de um conjunto de posições estratégicas. Ou seja, não é um poder que se aplica “como uma obrigação ou uma proibição, aos que não têm; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que os alcança.” (FOUCAULT, 1996, p.29).

Para Foucault a dominação não é a essência do poder, o poder é produtor de individualidade, a noção de indivíduo é uma produção do poder e do saber. Nessa chave encontra-se um dos temas metodológicos explorados em seu trabalho que é de suma importância para os estudos feministas e/ou de gênero: as relações entre poder e saber. Em Foucault poder e saber não são externos um ao outro. O saber está intimamente ligado ao conceito de poder, no sentido em que ambos operam na história de forma mutuamente produtiva. Dimensão mais radical do pensamento de Foucault essa relação questiona a própria natureza objetiva das investigações, pois, saber e poder não podem ser explicados um a partir do outro, muito menos reduzido um ao outro (RABINOW; DREIFUS,

1995, p.127). A crítica à hipótese repressiva do sexo realizada no livro *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (publicada pela primeira vez em 1976) pode ser pensada como um dos exemplos da forma como Foucault opera com a noção de poder-saber. Quando ele se opõe a hipótese repressiva do sexo gerada no século XVII, seu objetivo é menos mostrar a hipótese como falsa e mais “recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo” (FOUCAULT, 1997, p.16). Tal empreendimento centra-se no regime de funcionamento do poder-saber que sustentou o discurso sobre a sexualidade. Partir desse regime implica considerar tanto o que se disse sobre o sexo quanto os efeitos de poder produzidos pelo o que se disse, bem como os saberes que se formaram a partir daí. O importante, segundo Foucault, é perceber nessas produções discursivas e nesses efeitos de poder, a “vontade de saber” que lhe serve de suporte e de instrumento. Não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber, nem saber que não constitua relação de poder. Como um dispositivo histórico, a sexualidade é produto de uma economia dos discursos, cujo funcionamento, regulação e veiculação são sustentados por interações entre poder e saber, dois lados intrínsecos de um mesmo processo produtivo.

*Cristiani Bereta da Silva
Nucia Alexandra Silva de Oliveira*

Referências

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política (2 volumes). Tradução de Carmen C. Varrialle et al. 5ª ed. Brasília: UnB, 2000.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Coisas ditas. Tradução Cássia R. da Silveira; Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhte. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Tradução e organização de Roberto Machado. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade saber. 12ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.



Políticas Feministas

La relación entre política y feminismo es constitutiva y plural, es decir, es imposible pensar el feminismo en su pluralidad sin tener en cuenta la dimensión fundante de su constitución

política. Por lo tanto, hablar de políticas feministas es afirmar en principio dos cosas. Primeramente, la pluralidad de los feminismos refiere al hecho de que desde sus primeras manifestaciones en la Modernidad, los feminismos han estado nutridos por todas las tradiciones del pensamiento político desde el siglo XVIII en adelante, hecho del cual se derivan los feminismos en sus vertientes ilustradas, liberales, anarquistas, marxistas, radicales, ecofeministas, poscoloniales, posmodernas, entre otras y que según la época, el contexto y las interpelaciones de cada lugar, han cobrado particulares formas. Pero también, los feminismos refieren a un *modo-de-vivir-en-la-política*, conformado por al menos dos dimensiones. La primera, relativa a un *modo de pensar la política*, es decir, el trabajo conceptual feminista. La segunda, da cuenta de un *modo de hacer política*, es decir, la acción política feminista que deriva en un movimiento social heterogéneo.

Ahora bien, ¿en donde radica la singularidad de las políticas feministas?

Para responder a esta pregunta es necesario explicitar al menos tres supuestos. En primer lugar, la **política** tiene que ver con lo común o con la definición (provisoria) de un orden común para y en una comunidad. Luego, el establecimiento de lo común supone cada vez conflicto y desacuerdo (Rancière, 1995) acerca de lo que se entiende por *común*, por lo tanto convoca

posiciones en pugna, pero también articulaciones en las que algunas logran momentáneamente hegemonizarse (Laclau y Mouffe, 1985). De tal modo, el establecimiento de la política entendida como un orden político en el que se juega un sentido de lo común supone una *disputa de valores* (Molina Petit, 1994) acerca de qué cuenta y qué no cuenta; qué vale y qué no vale; quienes cuentan y quienes no cuentan; cuáles voces, cuáles palabras, cuáles cuerpos deben ser, precisamente, *tenidos en cuenta* (Rinesi, 2005) a la hora de definir lo común.

La singularidad de las políticas feministas está precisamente, desde sus primeras obras, activistas e intelectuales, en mostrar a través de estrategias de las más diversas, que en el establecimiento de lo común hay ciertas voces, palabras, cuerpos que no cuentan o que cuentan de menos, que no valen o valen menos, y a veces, hasta no existen: las mujeres en sentido amplio y aquellas otras identificaciones no hegemónicas (LGTB y personas Queer) (Butler, 1993) consideradas excéntricas (De Lauretis, 1993) o *abjectas* (Kristeva, 1982). Pero no sólo mostrar, sino disputar, denunciar, desplazar, mover, desactivar, problematizar, polemizar, discutir, desmontar, llevar adelante verdaderas guerras retóricas-políticas-conceptuales-activistas respecto de esos lugares entendidos como *nuestros lugares comunes* en el banquete de la de-

mocracia. Una verdadera estrategia *troyana* (Wittig, 1984).

Cuatro han sido quizás los campos de batalla *pacífica* más destacados de las políticas feministas y que pueden derivarse del lema *Lo personal es político*. Esta expresión, vale aclarar, emergió en la década del 60' en Estados Unidos en el marco de los activismos feministas radicales y luego fue apropiada y resignificada por generaciones de feministas hasta nuestros días a lo largo y a lo ancho del mundo. Lema político activista pero también premisa conceptual que refiere a la operación de instalar asuntos comunes en los lugares que fueron definidos como no políticos -incluidos los territorios de frontera (Anzaldúa *et al*, 2004)-, pero a su vez colocar en esos lugares entendidos como políticos por la cultura dominante, asuntos considerados no comunes.

Primer campo de las políticas feministas: La disputa en torno a la práctica de la dicotomía (De Certeau, 1982) público – privado, recreada por el liberalismo moderno y vigente en la actualidad. Es decir, la problematización de su identificación ontopolítica con tipos diferentes de instituciones, actividades y atributos humanos (Young, 1987) conformándose la representación de lo privado asociado a la feminidad – afectividad – mujeres, y de lo público relativo a la masculinidad – razón – varones, en donde primaría lo segundo sobre lo primero. Relaciones binarias,

jerarquizadas y heteronormadas presentadas como presupuestos *cuasi* naturales, biológicos y/o esenciales, donde la supuesta superioridad ontológica del campo simbólico que articula la masculinidad produjo una superioridad funcional, política y social (Femenías, 2000). Pero a su vez, las políticas feministas han polemizado un sentido de lo privado vinculado al término domesticidad, dentro del contrato sexual (Pateman, 1988), entendida como espacio propio de esa individualidad doméstica asociada a las mujeres como *seres-en-la-casa-para-otros* (Lerussi, 2013a; 2013b), desestabilizando y moviendo radicalmente las fronteras de esta práctica dicotómica y de sus términos.

Segundo campo de las políticas feministas: La disputa en torno a la práctica de la dicotomía reproducción – producción, recreada fundamentalmente en el siglo XIX por Adam Smith, por el marxismo y la escuela marginalista en economía, y muchas de cuyas concepciones y supuestos siguen vigentes en la actualidad. Los feminismos han procurado problematizar entonces un sentido de lo reproductivo asociado a la familia y a las unidades domésticas en general como no económicas y espacio propio de las mujeres, y han dado cuenta de los *modos de producción doméstica* (Delphy, 1970), es decir, de las dimensiones productivas y económicas que se tejen cotidiana y silenciosamente al interior de las familias

como espacios de generación de valor, de beneficio económico, de plusvalía y explotación, de trabajo doméstico y de cuidados y todos sus entretelones (Carrasco, 1999; Pérez Orozco, 2005).

Tercer campo de las políticas feministas: La disputa en torno a las nociones instituidas de familia y de Estado, es decir, cuestionar un sentido de familia únicamente asociado al amor, al afecto, al cuidado, al altruismo y a la armonía. En ese mismo acto, mostrar las múltiples violencias que se tejen en las relaciones íntimas (Fraser, 1997), los conflictos de poder y de dinero (Zelizer, 2005), las desigualdades, las exclusiones, las manipulaciones y extorsiones, el maltrato, la explotación, el silenciamiento, el feminicidio (Lagarde, 2005), en fin la misoginia en todas sus manifestaciones. Asimismo, dar cuenta de la formación patriarcal del Estado (MacKinnon, 1989), en sus leyes, en los modos de aplicación e interpretación de las mismas (Smart, 1989) y en sus estructuras organizacionales.

Cuarto campo de las políticas feministas: La disputa en torno a los modos heteronormados de entender y vivir las sexualidades, los cuerpos y los géneros. Desestabilizar un sentido de lo humano definido desde la matriz heterosexual (Butler, 1990) como régimen epistémico, en donde el *ser dos* (Irigaray, 1974), varón y mujer, cuentan como diferencia que *pareciera* irreductible. Mediante este acto, movilizar la fron-

tera de lo humano hacia aquellas personas que constituyen la alteridad no heterosexuada, es decir, lesbianas, gays, personas trans, travestis, queer. Y así, dejar-nos *inundar* por la diversidad de modos de amar, de sentir, de desear, de habitar los cuerpos y de vivir las sexualidades (incluso las diversas heterosexualidades) en todas sus dimensiones.

Las políticas feministas nos invitan a partir de multiplicidad de estrategias y en su situacionalidad localizada (Rich, 1984; Haraway, 1988), a renovar nuestros modos de pensar de y en la política, en el trabajo con los conceptos que componen nuestras prácticas de vida y de pensamiento, inventando incluso nuevos conceptos. Pero también, las políticas feministas nos instan a recrear nuestras maneras de acción política y a llevar adelante estrategias de articulación con otros movimientos sociales emancipatorios que denuncian la incompatibilidad de la actual organización cultural, política, jurídica, social y económica predominantemente capitalista globalizada, clasista, heteropatriarcal y racista en la que nacemos, vivimos y morimos.

Romina Lerussi

Referencias e indicaciones de lectura

- ANZALDÚA, Gloria; Brah, Avtar; hooks, bell; Sandoval, Chela et al (2004): *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños.
- BARTHES, Roland (1966): *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Barcelona, Ediciones Buenos Aires, ed. 1982.
- BUTLER, Judith (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, ed. 2007.
- _____, Judith (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós, ed. 2008.
- CARRASCO, Cristina (ed.) (1999): *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona, Icaria, ed. 2003.
- DE CERTEAU, Michel (1982): *La fábula mística. Siglos XVI – XVII*. México, Universidad Iberoamericana, ed. 2004.
- DE LAURETIS, Teresa (1993): "Sujetos excéntricos: teoría feminista y conciencia histórica". En Cangiano y Du Bois (comps.), *De mujer a género*, Buenos Aires, CEAL, 1993, pp. 72 – 113.
- DELPHY, Christine (1970): *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona, laSal, ed. 1982.
- FEMENÍAS, M. L. (2000): *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos.
- FRASER, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá, Siglo Hombre Universidad de los Andes.
- HARAWAY, Donna (1988): "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, [1991] ed. 1995, pp. 313 – 346.
- IRIGARAY, Luce (1974): *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Saltés, ed. 1978.
- KRISTEVA, J. (1982): *Poderes de la perversión*. Buenos Aires, Catálogos, ed. 1988.
- LACLAU, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, FCE, ed. 2004.
- LAGARDE, M. (2005): "Por la vida y la libertad de las mujeres, fin al feminicidio". En Concha Aída y Laballe, Resistencia y Alternativas de las Mujeres Frente al Modelo Globalizador, Red Nacional de Género y Economía, México, 2005, pp. 114 - 126.

Poscolonialismo: Caribe Poscolonial

Mientras que el Caribe ha sido durante mucho tiempo el próximo y a la vez irreconocible viacrucis de la civilización, cuya importancia y centralidad en la historia occidental es frecuentemente elidida, la insistencia del escritor caribeño de imbricar la narrativa con la voz y el carácter físico revela una voluntad de no acceder a la censura. Ciertamente, la narrativa y la cultura caribeña está impregnada por un “soundscape” (paisaje auditivo) singularmente físico, en el cual el cuerpo habla y es hablado, delineando y subvirtiendo los bordes de su propio espacio caribeño. Como postula Rivera-Colon, “El cuerpo se convierte en instrumento que rompe la supremacía de un mundo vertebrado alrededor del alma y del conocimiento entendido como abstracción, como transcendencia del cuerpo” (94).

El ritmo, la onomatopeya, y la musicalidad se destacan en la producción literaria de la región, desde la obra de Aimé Césaire de Martinica a la obra del puertorriqueño Luis Palés Matos, entre otros. Esta predominante sonoridad se afina en una híper conciencia de la corporalidad y la racialización, a través de las cuales el sonido y el performance habitan o revelan espacios de ausencia en cuanto a la gestión política. En lugar de producir un discur-

LERUSSI, Romina (2013a): La retórica de la domesticidad. Política feminista, derecho y empleo doméstico en la Argentina. La Plata, EDULP, Colección Biblioteca Crítica de Feminismos y Género (en prensa).

LERUSSI, Romina (2013b) “De vuelta al debate sobre la domesticidad”. En Mora, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina, n. 20 (en prensa).

MACKINNON, Catherine (1989): Hacia una teoría feminista del Estado. Madrid, Cátedra, ed. 1995.

MOLINA PETIT, Cristina (1994): Dialéctica feminista de la Ilustración. Madrid, Anthropos.

Pateman, Carole (1988): El contrato sexual. Barcelona, Anthropos, ed. 1995.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2005): Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados. Madrid, CES, ed. 2006.

RICH, Adrienne (1984): “Apuntes para una política de la posición”. En Rich, 1986, Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979 – 1985, Barcelona, Icaria/Antrazyt, ed. 2001, pp. 205 – 222.

RANCIÈRE, J. (1995): El Desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires, Nueva Visión, ed. 2010.

RINESI, Eduardo (2005): Política y tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo. Buenos Aires, Colihue.

SMART, Carol (1989): Feminism and the Power of Law. Londres, Routledge.

WITTIG, Monique (1984): “El caballo de Troya”. En Wittig, 1992, El pensamiento heterosexual y otros ensayos, Madrid, Egales, ed. 2006, pp. 59 – 71.

YOUNG, Iris Mary (1987): “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”. En Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.), Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío, Valencia (España), Ediciones Alfons El Maganim, ed. 1990, pp. 89 – 117.

ZELIZER, Viviana (2005): La negociación de la intimidad. Buenos Aires, FCE, ed. 2009.



so esencialista, la atención al cuerpo como no sólo el lugar de enunciación sino como la articulación misma puntualiza un discurso que renuncia a los imperativos hegemónicos del lenguaje, reivindicando espacios físicos al igual que la narrativa histórica. Como la escritora Jamaica Kincaid (Antigua) nota en *A Small Place*, su meditación sobre el continuo legado colonial sobre el colonizador y el colonizado: “For isn’t it odd that the only language I have in which to speak of this crime is the language of the criminal who committed the crime? And what can that really mean? For the language of the criminal can contain only the goodness of the criminal’s deed. The language of the criminal can explain and express the deed only from the criminal’s point of view. It cannot contain the horror of the deed, the injustice of the deed, the agony, the humiliation inflicted...” (31,32)

Sin duda, es el lenguaje de la administración colonial que, a pesar de todo, reverbera en el espacio antillano, imbuyendo sentido a la cotidianidad. Para poder representar el Caribe como si mismo y no ‘otro,’ el lenguaje colonial debe ser desplegado de nuevo, y aún más, sujeto a un “re-staging.” Esta encarnación del lenguaje es particularmente evidente en textos sobre escritoras femeninas a lo largo del Caribe, a la luz de referencias como “pariendo palabras” en la obra de Mayra San-

tos-Febres y el juego sonórico de Ana Lydia Vega—en los cuales se habla (o no) desde “los ovarios”—entrelazan la corporalidad y la feminidad como a la vez *performativas* y productivas. Al escribir literatura que requiere ser escuchada, las escritoras caribeñas han dado a luz discursos (trans)nacionales en los cuales el Caribe habla simultáneamente como centro y periferia, situándose a la vanguardia del pensamiento globalizado. Esta intervención indaga en la fusión del lenguaje, el sonido y la corporalidad, soliendo incluir o subrayar los usos y ‘mal usos’ del lenguaje y su conexión a una manifiesta calidad física o erótica, como vehículo a través del cual escritoras caribeñas insisten en habitar sus propias narrativas históricas, inscribiéndose en historias imperiales, coloniales, o explícitamente afincadas en conceptualizaciones estrechas de género.

Historias Imperiales (Re)nacidas:

Las narrativas caribeñas hablan sobre y a partir de un lugar de cruce, ya que las islas caribeñas se sitúan en el locus geográfico del encuentro entre imperios y la ruta transitoria/destinataria de cuerpos convertidos en artículos de consumo. El anonimato impuesto sobre las gentes caribeñas como objetos de la historia en lugar de sujetos de la historia (ya que la Historia ha sido escrita desde la perspectiva del triunfo imperial) propone que escribir de y sobre el cuerpo—así declarándose dueño

de este—es aún un acto revolucionario, uno que enmarca a los individuos dentro de un marco histórico que concibe de la región antillana como una simple consecuencia de efecto posterior a la colonización, existiendo sólo a partir del momento imperial. Entonces, darle voz al cuerpo (colonizado), al igual que insistir en hablar sobre el cuerpo como aquello que se mueve, funciona, da y recibe placer, es crear un nuevo lugar de enunciación fuera de una cronología imperial.

La manera en la cual el cuerpo femenino se mueve o es movido, celebrado, o trae vida nueva (a peligro de muerte), es explorada en detalle en muchos trabajos antillanos. Desde oraciones repetitivas en las cuales la voz reclama su espacio hasta los rigores del alumbramiento y sus exclamaciones sonoras, el cuerpo de la mujer caribeña y los sonidos que resultan de este son continuamente representados como el repositorio del imperio y la memoria nacional. La primera parte de la novela *La nada cotidiana* de Zoe Rivera Valdés comienza con una escena de parto intensa en la cual la protagonista (que pronto nacerá con el nombre Patria) entra al mundo en plena revolución cubana: “La barriga le bajó hasta el pubis, dice que sintió dentro como una explosión de constelaciones. Cerró los ojos y saboreó el dolor de la espera. Una vez más, esperaba, y en esta ocasión era bien distinto... De nuevo el tras-

teo feroz en su interior y los dolores inenarrables. Según los expertos estaba a punto de parir, según ella se moría, se vaciaba...Pues mire...Me gustaría ponerle Victoria...o mejor, mejor...¡Patria!...¡Patria es un nombre muy original!...Soy el padre, el padre de Patria, de la Patria! ¡Carlos Manuel de Céspedes! ¡El primero que libertó a sus esclavos! ¡Qué par de cojones, que toletón! Y mi padre, emocionado, sollozó creyéndose glorioso.” (22, 25)

La hija llamada Patria nace a padres revolucionarios, con su madre tendida sobre una bandera supuestamente recién regalada por el mismo Che. Entre angustiados suspiros, gritos, y súplicas, la madre de Patria la trae al mundo entre el trasfondo de festejo, ovaciones, y tiros celebratorios. Los dos eventos—el nacimiento de una bebé y el alba de una revolución—están yuxtapuestos, ocurriendo en tiempo paralelo. La mujer en parto sobrelleva un acto de talla extraordinariamente física, cuya realidad vivida es muy diferente para ella que para los que la observan. Justo cuando a la futura madre se le anuncia que pronto traerá una vida nueva, la mujer se siente más próxima a la muerte. Sin embrago, ella continua con este performance simbiótico de la maternidad y la ciudadanía, permitiendo que la hija tome el nombre Patria otorgado por su padre, a pesar de que ha sido su cuerpo femenino que ha asegurado el

nacimiento/la madre patria. Dar a luz es, entonces, un acto corporal al igual que político. El resto de la novela realiza esta propuesta, ya que Patria crece y se convierte en una mujer que expresa su frustración personal y política hacia el resultado de la revolución a través de encuentros explícitos e ilícitos del cuerpo (sensaciones), siempre acompañados por descripciones orales del deseo (voz).

Este enlace entre lo femenino y lo político logra realizar su performance a través de la fractura/nuevo despliegue del lenguaje antillano, en el cual la palabra de la *métropole* o la nación colonizadora es apropiada de manera únicamente regional. Valdés emplea coloquialismos típicamente cubanos que no serían fácilmente comprendidos fuera de la región caribeña. El lenguaje se convierte en un contrapunto al igual que un puente al imperio, ya que la ‘pureza’ de su forma es moldeada, cambiada, y creolizada. Pocas autoras han ejemplificado esta utilización del idioma como la puertorriqueña Ana Lydia Vega, quien reta y (re)implementa el uso y las reglas de gramática en una manera que duplica la cadencia del español puertorriqueño. Al doblar y manejar las reglas del lenguaje y privilegiar un ‘decir’ localizado y no un usuario canónico (en este caso, La Real Academia Española), Vega hace del lenguaje mismo un personaje en sus cuentos, otra protagonista que a su vez relata y participa en la narrativa central.

La calidad sonora y la musicalidad del acercamiento caribeño hacia el lenguaje se pone en evidencia en obras como el clásico “Pollito/Chicken” (que juega con la polinización entre el español y el inglés, al igual que la crisis de identidad puertorriqueña), y en textos como el cuento “Pasión de Historia,” en el cual Vega decide examinar la experiencia puertorriqueña en Francia según la amistad de dos amigas de universidad, Vilma y Carola. En este relato, Carola (una joven periodista) se encuentra sumida en “el caso Malén,” un ‘crimen pasional’ que está plasmado por todos los medios de comunicación, cuando impulsivamente decide visitar a su amiga Vilma, que está casada con un francés y vive en Francia. Mientras se prepara para el viaje, lee sobre los últimos momentos de Malén, cuyo ex amante la apuñala por celos. Mientras que “Malén retira el disco, se mira, pone el radio, se recuesta. Está desnuda y su piel oscura brilla bajo la lamparita roja. Está toda desnuda y la música ahora es un bolero viejo, bolero Dipiní de amores despechados. En la media luz de la lectura, Malén se va vistiendo de negro como un sueño de Truffaut” (19). Esperando el placer con su amante, el cuerpo desnudo de Malén se mueve suavemente al compás de la música, justo antes de su encuentro con la muerte. El cuerpo de la mujer (y su placer potencial) es

aquí sobrepuesto con la violencia y el sonido, ya que es el cuerpo que pagará por su (¿transgresivo?) placer a punto de cuchillo. El placer y el dolor se encuentran con una banda sonora de despecho por la legendaria Carmen Delia Dipiní, firmemente anclando el crimen, y sus ecos culturales, en el ámbito puertorriqueño.

Cuando Carola emprende el viaje a Francia, ella imagina que la relación entre Vilma y su esposo Paul sería muy “Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre,” pero contrario a sus expectativas encuentra a su amiga una hecha una sombra de lo que una vez era, casi una prisionera en el domicilio de una familia que parece resentirla como “mamífera isleña, plebeya de Joséphine de Beauharnais en sus mestizos encantos” (17). Aquí se invoca la Joséphine creolizada, con poderes de seducción destructivos y encantos puramente físicos (convertida en emperatriz súbito a su matrimonio con Napoleón) representa en el imaginario europeo. En este caso, Francia seguramente no es la ex-métropole de Puerto Rico, pero sin embargo es frecuentemente entablado en la ficción de Ana Lydia Vega. Es aquí que ella encuentra el más obvio ejemplo de la “vieja Europa,” (que Carola equivale con la civilización), solo para allí encontrar la violencia que dejó atrás (el caso Malén) reproducida en Europa.

Carola soporta una tensa estadía con Vilma, navegando las indiscreciones de los suegros y el deterioro de la vida personal de Vilma, culminando en una última noche de amistad y reminiscencia: “Y caminamos mucho, mucho, cantando *Verde Luz*, *Coño Despierta Boricua*, *Isla Nena*, y tantos otros aperitivos patrióticos para el retorno a Puertorro. Bajamos hasta el río. Allí nos quedamos un buen rato, recordando los años locos, pasándonos la bota. Vilma y Carola riéndose con la eterna pavera que sólo se comparte en la irresponsabilidad total o en absoluta certeza de la tragedia. La violencia de hombres y mujeres parecía haberse detenido, escondiendo su rostro patético de vampiro arrinconado por el alba” (36).

Se percibe una finalidad al encuentro que precede la partida de Carola, una melancolía mediada y posibilitada por un performance y una nueva puesta en escena (re-staging) de un pasado de amistad compartida intrínsecamente atada a un *lugar*. El re-staging permite que la mujer y su cuerpo sean, en cada instancia, la protagonista de su relato. En este contexto, Vilma y Carola pueden existir plenamente solo con Puerto Rico como referente, un refugio no obstante lo externo que se encuentre. Los silencios que dictaminan la vida de Vilma son quebrados por las canciones “Verde Luz,” “Despierta Boricua,” e “Isla Nena,” mien-

tras que las dos emplean cuerpo y voz para re-crear una pertenencia que les es ajena: se cantan la presencia hacia otro espacio.

Disonancias Caribeñas: Luego de haber vuelto a Puerto Rico, Carola se siente arrepentida por no haber indagado más en la vida de Vilma, y no haber aconsejado a una amiga que claramente naufragaba. Carola comenta que, “A pesar del ajoro, no podía dejar de pensar en Vilma. Su imagen estilizada de madona latina martirizaba mis sueños. Por fin saqué un ratito y le escribí: una larga carta llena de interrogaciones, de consejos, *de todo lo que no había tenido los ovarios de decirle*” (37). La carta no recibe contestación, proponiendo la pregunta de si Vilma habría encontrado final parecido al de Malén. Es la “escritora” del cuento, la narradora Carola, quien no se entera del final del relato. Una nota final, supuestamente escrita por los editores del periódico que emplea a Carola revela que, entre la música y el baile que festeja el fin del año, ella recibió un disparo en la cabeza de una bala perdida. “Pasión de historia” es de particular intriga, ya que presenta a las violencias coloniales como circulares, repetitivas, y con víctimas frecuentemente femeninas. El nombre Pasión de historia implica a la vez una historia de pasión y sentir una pasión por el relato, un *double entendre* que recalca la importancia del manejo del lenguaje y

el habla en la narrativa. En “Pasión de historia,” Vega continua su adaptación creativa del lenguaje coloquial, a su vez incorporada con un claro conocimiento del francés. De esta manera Vega reconoce la concepción más amplia del Caribe polífono, común en obras como su influyente *Encancaranublado y otros cuentos de naufragio*, en el cual protagonistas naufragados de a lo largo de las Antillas ponen en escena los discursos y disonancias internas del Caribe, o el “intercambio poblacional interno y externo que caracteriza la historia colonial y poscolonial del Caribe” (Martínez-San Miguel, 28).

La cualidad física de esta polifonía de feminizada (gendered), en la cual la mujer *da luz* a narrativas nacionales, *habla* desde los ovarios, y *canta* el lugar, se mantiene únicamente caribeña en su performance y su articulación. En lugar de necesariamente evocar la hibridez del Caribe, la manera en la cual estos y otros textos le dan importancia primaria al cuerpo (sus movimientos, sensaciones, sonidos, ruidos, y lenguaje apropiado) puede verse como una afirmación de la Créolité. Mientras que la hibridez propuesta por Bhabha y otros teóricos ha cobrado un significado globalizado, la Créolité propone lo que Confiant y Chamoiseau notan como “une annihilation de la fausse universalité, du monolinguisme et de la pureté,” (28) que la literatura caribeña lleva

a cabo como su realidad vivida. Hablar desde el cuerpo, y hacerlo en lenguaje que es distintivamente *de y para* el Caribe, propone que el Caribe ya es un lugar de coherencia interna que alberga múltiples y entrelazadas historias paralelas, que a su vez proveen contra-narrativas (o quizás, contra-cuerpos), a la corriente predominante de historia Europea y Estadounidense. Mientras que el cuerpo femenino está continuamente representado como el lugar de enunciación al igual que el sitio de mayor sufrimiento, su puesta en escena (staging) es afirmativa en mucha ficción caribeña contemporánea, e insiste en el Caribe como el lugar del hogar y el afincamiento, el génesis de una historia compleja con cuerpo de mujer. Si el caribe es una “isla que se repite” (Benítez-Rojo), para las escritoras caribeñas es el cuerpo el que marca la diferencia, y se afirma. Como insiste la sufrida protagonista de la novela *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarz-Bart (Guadeloupe) : “Si on m’en donnait le pouvoir, c’est ici même, en Guadeloupe, que je choisirais de renaître, souffrir et mourir” (11).

Lara Dotson—Renta

Referencias y indicaciones

BERNABÉ, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*, Paris: Gallimard, 1993.

BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*. Rama, 1999.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.

KINCAID, Jamaica. *A Small Place*. New York: Farrar, 1988.

MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Yolanda. *Caribe Two Ways: Cultura de la migración en el Caribe insular hispánico*. Ediciones Callejón, 2003.

MURRAY, R. Shafer. *The Tuning of the World*. Knopf, 1977.

RIVERA-COLÓN, Irma. *La huella de Palés : Su presencia en las voces de Luis Rafael Sánchez, YVÁN SILÉN, Mayra Santos Febres, y Ana Lydia Vega*. Isla Negra Editores, 2012.

SCHWARZ-BART, Simone. *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Paris : Editions du Seuil, 1980.

TAYLOR, Diana. *Disappearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham: Duke University Press, 1997.

TORRES SAILLANT, Silvio. *An Intellectual History of the Caribbean*. Palgrave Macmillan, 2006.

VALDÉS, Zoé. *La nada cotidiana*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1996.

VEGA, Ana Lydia. *Pasión de historia*. Ediciones de la flor, 1987.



Pós-Feminismo

O pós-feminismo é um conceito em movimento, sendo importante especificá-lo sob uma perspectiva situada, sendo aqui definido a partir do pós-feminismo estadunidense, elaborado a partir de dissensos. Para além de um conceito foi um processo que se iniciou na “crise” da 2ª onda do movimento feminista, abrindo espaço para as teorias pós-coloniais, a teoria queer, os estudos transgênero etc. A

2ª onda do movimento feminista durou aproximadamente duas décadas (dos anos 60 aos anos 80 do século XX), tendo como pautas principais a desigualdade de gênero, a sexualidade das mulheres, a família, os direitos reprodutivos e as condições de trabalho. Foi diferente da 1ª onda, que pautou predominantemente a superação de obstáculos legais: o sufrágio feminino e as questões de propriedade. Já o feminismo da 3ª onda (termo usado pela primeira vez por WALKER, Rebecca, no artigo “Becoming the Third Wave”, 1992) tem seu início nos anos 90 e surge como uma resposta aos vazios percebidos no movimento da 2ª onda, indicando que não existe uma categoria hegemônica de mulher, mas que essa forma de existir é plural e múltipla, ou seja, matizada por questões culturais, étnicas, sociais, etc. Ao final de seu artigo, Rebecca Walker preconiza a necessidade de entender as estruturas e as lógicas do poder para desafiá-las. A 3ª onda protagonizou uma luta importante pela não essencialização da mulher, mas pela defesa de modos de subjetivação, de ser/estar no mundo que extrapolam os enquadramentos universais sobre o ser mulher e sobre o feminino. Assim, podemos afirmar que a epistemologia da 3ª onda, a partir de várias correntes feministas, é pós-estruturalista, pois supera as interpretações conhecidas e “naturalizadas” atribuídas ao sexo e ao gênero. Um aspecto que

merece destaque no movimento da 3ª onda é a ressignificação positivada da sexualidade das mulheres, a afirmação da sexualidade das mulheres como um direito, a prevalência de uma política do desejo como possibilidade de ser. Essa ressignificação da sexualidade lançou novas possibilidades sobre a transexualidade, a prostituição, o trabalho sexual, a pornografia, a transfobia etc. A tendência pós-estruturalista da 3ª onda passa a caracterizar o movimento como pós-feminista. Nesse momento ganha visibilidade e impulso o feminismo lésbico, pois durante os anos 60 é quando emerge e se cristaliza a comunidade feminista lésbica como um sujeito político ativo, potente e visível que perdura durante as décadas de 80 e 90. A cristalização desses “novos” sujeitos pós-feministas dos anos 90 é resultado de diversos dissensos nos próprios movimentos sociais e feministas, não nasceram de forma espontânea, mas se fortaleceram durante esse momento onde o neoliberalismo começa a se enraizar e converter em identidade e cultura qualquer forma de dissenso político para se re-apropriar das subjetividades. De fato, para algumas feministas críticas, o pós-feminismo coloca em jogo o sujeito político do feminismo. Assim, não se trata de um construto antifeminista, ao contrário, indica a ampliação de algumas características do feminismo como teoria política. Para PRECIADO, Beatriz

(2004), o discurso dos anos 90 do século XX sinalizou uma mudança conceitual, a partir dos debates de igualdade e diferença, justiça e reconhecimento e, inclusive, desde o essencialismo e o construtivismo, aos debates acerca da produção transversal das diferenças. Esse giro conceitual marca um deslocamento da compreensão da diferença sexual e de gênero, para além da lógica binária e/ou essencialista. Nesse sentido, não se trata de pensar as posições subjetivas de classe, nacionalidade, raça, etnia como acumulativas à opressão/violência sexual ou de gênero, mas entrecruzadas, transversais ou mútuas. Essa é uma proposta que escapa à hierarquização de categorias políticas, fazendo pensar na “interseccionalidade política” (CRENSHAW, Kimberly, 2012) desses eixos que estratificam a opressão/violência. Cabe destacar que esse conceito cunhado pela advogada feminista afro-americana, apesar de hoje em dia estar incorporado no aparato teórico conceitual do feminismo institucional, foi cunhado desde uma crítica fundamental ao essencialismo e ao racismo e desde a produção de conhecimento situado e “encarnado”. Trata-se de pensar como essas posições subjetivas se articulam e se conectam historicamente, sem compartimentá-las. Para LAURETIS, Teresa de (1994), o pós-feminismo sinaliza uma ruptura constitutiva do sujeito do fe-

minismo, sujeitos políticos “abjetos”, desprezados (prostitutas, transgênero, drag queen, drag king, lésbicas negras etc.) que não se identificam com as lutas das mulheres da 2ª onda feminista, pois reclamam outros lugares, outras políticas para além da categoria mulher e da própria identidade homossexual. São os sujeitos políticos abjetos que denunciam que as mulheres não são os sujeitos políticos compulsórios do feminismo, tampouco os homossexuais ou gays. O movimento pós-feminista abre novos espaços conceituais e de ação política para pensar e definir os desejos, os corpos e a vida. Reclamar e lutar por novas formas de existência, politizar o social, a partir do corpo, corpo-discurso, corpo-ação. Esses “novos” sujeitos pós-feministas experimentam e imprimem mudanças profundas nas formas de produzir o sexo, o gênero, a raça etc. Para Preciado (2004), outro aspecto importante é que esses sujeitos políticos passam a re-situar uma enunciação científica, já não produzidos como objetos/abjetos/marginais, mas começam a reivindicar e produzir um saber local/situado, contextualizado a partir de suas existências e práticas, colocando em xeque o saber hegemônico. Trata-se de uma epistemologia da insurgência. Trata-se de usar os “recursos identitários” como lugares potentes e estratégicos de ação política, sem considerá-los me-

ros efeitos de um sistema opressor ou como as bases “naturais” da formação de um grupo social/comunitário.

*Aline Reis Calvo Hernandez
Sayak Valencia Triana*

Indicações de leitura

BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. Boca Raton, Routledge, Taylor & Francis Group, 2004.

CRENSHAW, Kimberle. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>
Acesso em 13/2/17.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de. *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

PRECIADO, Beatriz. Entrevista com Beatriz Preciado a Jesús Carillo. *Desacuerdos*, vol. 2, outubro de 2004, pp.244-261. <http://www.arteleku.net/4.0/pdfs/preciado.pdf>

WALKER, Rebecca. *Becoming the Third Wave*. Ms. (January/February, 1992) pp. 39-41.



Prostituição

Via de regra, a prostituição é apresentada como “a mais velha profissão do mundo”, o que contribui para evitar qualquer questionamento, concorrendo para aceitá-la como um fatalismo, naturalizando a sua existência através dos tempos. Esta, porém,

é uma visão anacrônica, pois práticas da antiguidade oriental, envolvendo rituais simbólicos de renovação da vida – união sagrada entre a grande sacerdotisa e o futuro Rei ou entre uma sacerdotisa e o visitante do templo – são interpretadas, a partir de valores do presente, ou seja, como de sexo mercantilizado (SWAIN, 2005, p. 2). Na realidade, a forma como ela se apresenta em nossos dias, está ligada à urbanização massiva e à sociedade de mercado. Ao longo desse tempo, os Estados têm oscilado entre sua proibição ou sua regulamentação e, via de regra, o peso do pecado tem incidido sobre as prostitutas, enclausuradas, estigmatizadas, desprezadas (LEGARDINIER, 2009, p. 199).

Especialmente, a partir do século XIX, políticos, reformadores religiosos, autoridades médicas e científicas discutem se o comércio sexual deve ser legalizado, proibido ou abolido. Nesses debates, a prostituta serve de símbolo da desordem social, da imoralidade e da doença. As posições das feministas sobre o assunto são tão divididas, quanto às das autoridades. A França da segunda metade do século XIX apresentou-se como a grande teórica do internamento. Sob o argumento de defesa da sociedade do risco sanitário (sífilis) e da desordem sexual (estupros, adultério) os grupos no poder decidi-

ram-se pelo regulamentarismo, ou seja, as prostitutas ficariam isoladas nos bordéis, sujeitas ao controle policial e acompanhamento médico, isentando-se os clientes, criadores desse mercado que, desde então, não têm sido punidos, nem rejeitados socialmente.

Tal fato deu lugar à forte campanha pela abolição de regulamentação estatal da prostituição, iniciada em 1870, pela feminista inglesa Josephine Butler, que combateu, especialmente, o assédio policial às prostitutas e outras trabalhadoras. Na virada do século XX, o abolicionismo se torna um dos principais objetivos do movimento feminista. Nos anos 1980, reacende-se a questão com o advento da AIDS que faz retornar antigos medos que lembram aqueles do século XIX, em relação à sífilis (PHETERSON, 2009, p. 205).

Paralelamente, as prostitutas retomam o movimento contra a criminalização pelo Estado e contra o assédio sexual às mulheres. Politicamente, identificando-se como “trabalhadoras do sexo” exigiram o reconhecimento social e legal da prostituição como trabalho e das pessoas que fornecem serviços sexuais como cidadãs legítimas. A posição dessas militantes e suas aliadas feministas se chocou de imediato com as feministas da corrente abolicionista, as quais definem o comércio sexual

como uma violência, independentemente das condições de autonomia ou coerção das mulheres que o realizam.

Assim, desde os anos 1980 a tensão ideológica e estratégica entre aquelas que reconhecem a prostituição como trabalho e aquelas que a definem como violência contra as mulheres tornou-se um ponto de cisão política feroz no âmbito do feminismo internacional. Enquanto as primeiras lutam ao lado das prostitutas contra as condições de exploração e de violência na indústria do sexo, as segundas consideram a prostituição a situação mais extrema das relações de poder entre as categorias de sexo, lutando pela sua extinção.

A historiadora Tania Navarro Swain considera a venda de corpos forçada ou não como talvez a maior violência social cometida contra as mulheres. Violência que na sua concepção é acentuada por sua total banalização; mais ainda a profissionalização da prostituição, que acolhe adeptos mesmo entre as feministas, define a apropriação e a “mercantilização” total das mulheres como um trabalho que seria tão dignificante quanto qualquer outro. Nesse sentido, acrescenta a historiadora que a simples classificação “trabalho” promove a compra de mulheres – momentânea ou permanente, como no caso das meninas raptadas,

violentadas e prostituídas – a um nível de mercado, de justificação monetária, de inserção nos mecanismos de produção e reprodução do social. De fato, a prostituição é um agenciamento social onde a classe dos homens, como bem definiu Christine Delphy, se apropria e usa a classe das mulheres (SWAIN, 2005, p. 1).

Com relação ao Brasil, em matéria recente, três autoras contrapõem-se ao projeto de lei 4211/2012 de autoria do deputado Jean Wyllys do PSOL – RJ que pretende regulamentar a prostituição, enquanto profissão e o seu local de exercício. Segundo elas, tal medida tomada às vésperas da Copa de 2014, a ser realizada nesse país viria ao encontro da demanda da FIFA que tem pressionado os países, sede da Copa, para a sua regulamentação ou descriminalização, visando o turismo sexual, vinculado ao turismo esportivo. Nesse particular, lembram que o tráfico internacional de pessoas constitui-se na terceira prática ilícita mais lucrativa do mundo, abaixo apenas do tráfico de armas e de drogas. Mais de 40 milhões de pessoas se prostituem, a grande maioria entre 13 e 25 anos, sendo 90% ligadas aos cafetões. Em sua perspectiva, a prostituição estaria associada à pobreza e, na maioria das vezes não se configura como uma escolha profissional ou uma vocação, e sim, uma forma de comercialização do corpo pela falta de oportunidades, estando diretamen-

te relacionada à desigualdade social no país e à questão do gênero. Os cafetões e todos aqueles ligados à administração do tráfico e o turismo sexual são os que realmente lucram com este comércio (CASSEMIRO et al., 2013, p. 2).

Queixam-se as autoras da matéria citada acima que esse projeto de lei foi apresentado no final do ano passado, sem qualquer discussão com o conjunto d@s militantes do partido, inclusive o setorial de mulheres do PSOL. A proposta não é uma novidade, pois em 2003 o então deputado federal Fernando Gabeira do PV apresentou a PL 98/2003 que objetivava a legalização da comercialização do sexo. Em 2004 o deputado Eduardo Valverde (RO) apresentou proposta semelhante, que também foi arquivada pela Mesa Diretora da Câmara. O projeto visa legalizar o que hoje é proibido: administrar a prostituição e permitir casas de prostituição.

As mulheres são o principal sujeito, pois a grande maioria dessas profissionais são do sexo feminino, embora transexes e travestis estejam também inseridas. É sugerido pelo autor da proposta que a lei resultante seja conhecida como Lei Gabriela Leite, homenageando uma ex-prostituta brasileira, da década de 1970, que afirma que para ela a prostituição foi uma vocação. Por este critério, também poderia se chamar de Lei Bruna Surfistinha, garota rica que virou garota de progra-

ma e então escritora, pois ambas, apesar de famosas, não representariam a trajetória da maioria das profissionais. Acrescentam que no referido projeto faz-se o diálogo, somente com as profissionais que optaram livremente por esta profissão, que são minoria, e com os empresários do sexo, que, protegidos pela lei, lucrarão ainda mais com esta exploração e não com a grande maioria de pessoas que viram na prostituição a única forma de subsistência. Finalizam, acrescentando que não são contra prostitutas, mas sim contra a prostituição e a comercialização do corpo. (CASSEMIRO et al., 2013, p. 3)

Cabe ressaltar que a prostituição no Brasil é uma atividade profissional reconhecida pelo Ministério do Trabalho com presença na CBO (Classificação Brasileira de Ocupações) e não possui restrições legais, enquanto praticada por adultos. Prostituir-se no Brasil não é crime, o que é expressamente proibido em lei é agenciar ou administrar a prostituição ou ter um local destinado a esta atividade. Tal posição revela-se coerente com aquela da Organização Internacional do Trabalho – OIT, a qual propõe a entrada da prostituição no mercado de trabalho, defendendo a exclusão, apenas de seus aspectos mais chocantes, como a prostituição infantil (LEGARDINIER, 2009, p. 202).

No plano internacional, as Nações Unidas partilham da posição abo-

licionista e proibicionista interditando a facilitação das transações econômico-sociais de pessoas com ou sem consentimento (Convenção Internacional sobre Repressão do Tráfico de Seres Humanos e da Exploração da Prostituição de Outrem, 1949). Na verdade, embora alguns países signatários apelem para esta Convenção, a fim de justificar suas práticas repressivas, os governos regulam a indústria do sexo, sobretudo, em função de seus interesses. Assim, as leis sobre a prostituição emergem, principalmente, do nível nacional, embora a realidade da economia contemporânea, sexual ou não, tenha ganho, desde 1970 um caráter, cada vez mais internacional. Milhões de mulheres migram cada ano no interior e em outros países em busca de renda para prover suas necessidades e de suas famílias. Esse é frequentemente um meio de fugir da coerção e da exploração que elas sofrem em seus países. Na ausência de direitos para viajar, trabalhar ou imigrar de maneira autônoma, elas precisam contar com intermediários que organizam o transporte das zonas rurais para as zonas urbanas e de países mais pobres para países mais ricos, onde muitas se estabelecem como prostitutas. Do lado dos homens, no sistema desigual de gênero, os viajantes e militares, vindos de países industrializados sustentam uma florescente indústria do sexo nos países em desenvolvimento, que chega a

produzir de 2% a 14% do produto interno bruto de algumas economias regionais (PHETERSON, 2009. p. 207).

A atual expansão das migrações de trabalho e o desenvolvimento correlato da indústria do sexo aumentaram massivamente os lucros e os abusos. As mulheres que se identificam como trabalhadoras do sexo reagiram a essas evoluções, da mesma forma que à epidemia mundial da AIDS, com organizações de base. Em meados dos anos 1980, elas denunciavam em todos os continentes a violação de seus direitos humanos em colóquios nacionais e internacionais.

Com o apoio de subvenções não governamentais e governamentais para o trabalho de prevenção da AIDS, elas mobilizaram milhares de mulheres em reuniões regionais e transregionais, principalmente, na América Latina e na Ásia; esta é a primeira vez na História que prostitutas se beneficiam de um estatuto legítimo como educadoras para a saúde. Protestando contra a hipocrisia da sociedade e do Estado, esses “diálogos entre putas” dão uma voz política às mulheres que agora falam em seu próprio nome para reivindicar a solidariedade dos organismos responsáveis por trabalho e por migrações e dos movimentos feministas, exigindo o fim do assédio sexista, racista e colonialista das autoridades públicas, assim como o pleno acesso aos direitos

cívicos e humanos (PHETERSON, 2009, p. 208).

Nesse sentido, destaca-se a polêmica, ocorrida no Brasil, decorrente da mudança de rumo decidida pelo Ministério da Saúde em recente campanha sobre a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis voltadas para as prostitutas em comemoração ao Dia Internacional das Prostitutas. Todos os seus idealizadores foram demitidos ou constrangidos a deixarem o cargo por pressão da bancada evangélica. Este recuo do governo brasileiro foi considerado inaceitável por especialistas ligados à questão, já que, “o gozo de direitos básicos, autoestima e cidadania constitui condição imprescindível para a promoção da saúde, especialmente em grupos considerados sob maior vulnerabilidade social em razão do estigma, preconceito e discriminação social”, de acordo com a notificação, elaborada pelo assessor jurídico da Rede Brasileira de Prostitutas, Roberto Chateaubriand Domingues.

Um cartaz em particular, provocou reações adversas não apenas em evangélicos, mas em pessoas que se entendem como defensoras de direitos e contra qualquer forma de discriminação. A imagem de uma mulher sorrindo com a frase “Eu sou feliz sendo prostituta” sofreu fortes restrições, sendo acusada de “glorificar”, “glamourizar” uma profissão que, segundo estas pessoas, “objetifica”, “mercantiliza”, trata

a mulher como “coisa” e, portanto, uma carreira indigna de qualquer pessoa. Tal fato levou ao questionamento: por que uma mulher, líder das prostitutas, num cartaz dizendo “sou feliz sendo prostituta” causa tanto mal-estar até mesmo nas pessoas que se autodenominam “libertárias” e a favor da construção de “igualdades”?

A resposta, de acordo com a autora da matéria, reside no fato de que ser prostituta foi tão estigmatizado que não se consegue vislumbrar que as pessoas que vivem disso podem ser agentes e cidadãs. Aprendemos que alguém que é prostituta por si só está numa condição de inferioridade tão grande que todas as suas capacidades de discernir sobre o que é certo ou errado lhe foram retiradas. Por isto continuam lá. De repente ter alguém fora desse padrão incomoda e parece estar “glamourizando” uma função que se considera ser de antemão degradante (SILVA, 2013).

Mais adiante, é colocado algo que via de regra não se dá a devida atenção, em termos da diversidade e complexidade do campo da prostituição, não existindo apenas um tipo de prostituição. Na verdade, existem muitos tipos e pessoas envolvidas de todas as classes e cores, sendo uma simplificação acreditar que só pobre se prostitui. Determinadas trocas se envolvidas por pessoas de classes sociais mais abastadas podem ser entendidas

como “namoro”. São até vislumbrados como relacionamentos de “interesse”, mas não merecem as mesmas atenções das forças de segurança que prendem mulheres e violam seus direitos porque são taxadas de “putas”.

Enfim, a categoria “puta” é acusatória e é aplicada a um certo tipo de mulher de classe e de cor, a qual “ME-RECE apanhar ou ser “controlada” e incentivada a procurar empregos “dignos”. E se afirmamos a necessidade destas pessoas terem direitos reconhecidos, estamos glorificando a prostituição. Termina sua fala, aludindo a existência de pesquisas sérias sobre a temática, que não compactuam com os preconceitos vigentes e as soluções abolicionistas para acabar com este “mal”.

Em que pese este “mal estar”, constata-se a existência de lideranças entre as prostitutas que lutam por garantir a afirmação de sua cidadania e o reconhecimento de seus direitos (Prostitutas exigem...,2013). Na verdade, são herdeiras do movimento iniciado nos anos 1980 por Gabriela Leite que enfrentou inúmeros preconceitos na defesa dos direitos das prostitutas, que viviam em situação de “quase absoluto abandono social”. Situação reforçada pelos desencontros com os feminismos e com a ausência de apoio dos grupos de esquerda que as viam como parte

do “lumpen-proletariado”, setor irrelevante para a revolução social (RAGO, 2011, p.169). Arregimentando forças, ao lado do jornalista Flávio Lenz e da prostituta Maria de Lourdes Barreto cria a Rede Brasileira de Prostitutas e em 1992 a ONG DaVida, iniciativa completada pela criação da DASPU, em 2005, grife de moda, voltada para a confecção de roupas, da qual as prostitutas desfilam como modelos nas passarelas dos mais diversos locais.

E hoje estas novas lideranças desafiam seus detratores, como Luzarina, Coordenadora geral da Associação de Prostitutas da Paraíba (Apros-PB), de João Pessoa, onde foi realizado em março o evento de criação da Campanha, a qual faz questão de afirmar: “Sou uma puta cidadã e tenho o direito de expressar meus sentimentos. Sou feliz sendo prostituta”. Ativista da Associação Maranhense de Prostitutas (Aprosm), Jesus considera que “as prostitutas não têm motivo para ter vergonha de nada, pois estamos mostrando a nossa cara”, e que os representantes do governo é que deveriam “ter vergonha” com a mudança da campanha. “Já sabemos comer com nossas mãos. Este povo quer brincar conosco, vamos dar para eles nossas respostas”, disse. Outra participante da oficina Nanci Feijó militante da Associação Pernambucana de Profissionais

do Sexo (APPS) já fez circular nas redes sociais uma peça em que aparece ao lado da frase que se tornou sucesso nacional: “Sou feliz sendo prostituta”. Nilce Machado, presidente do Núcleo de Estudos da Prostituição, o NEP de Porto Alegre, lembra que os vídeos da campanha (também censurados) foram exibidos em praça pública, ao final da oficina em João Pessoa, e “muito bem aceitos” por integrantes do governo municipal. “Como posso fazer campanha de prevenção sem falar na profissão?”, questiona. Sobre a frase que escancarou a traição do governo a princípios da saúde pública, em troca de uma infeliz ambição eleitoreira, ela confirma quantas vezes for necessário: “Sou, sim, uma prostituta feliz e nem esse governo vai tirar a minha felicidade”. Gabriela Leite, diante dessas manifestações afirma estar “orgulhosa das colegas que se indignaram com essa violenta intervenção do governo na campanha”. Para ela, essas reações “são também fruto de 30 anos de militância”.

Raquel Sobiet

Referências e sugestões de leitura

CASSEMIRO, Livia; COELHO, Natália; SALES, Kátia. Prostituição e mercantilização do corpo da mulher – quem ganha com isso? Boletim Eletrônico da LSR. www.lsr-cit.org/mulheres/30-mulheres/1012-prostituicao. Acesso a 30/05/2013.

LEGARDINIER, Claudine. "Prostituição I" In: Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré, Danièle Senotier (Orgs.) *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. 199-203.

LEITE, Gabriela. *Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva Ltda. 2010.

PHETERSON, Gail. "Prostituição II" In: Helena Hirata et alii. Op. Cit. 203-208. Silva, Ana Paula. Facebook. Acesso a 11/06/2013.

RAGO, Margareth. "Cartografias de si no feminismo da diferença: Amelinha, Gabriela, Norma" *Gênero: Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG*. V.10 N. 2. Niterói: Editora da UFF, 2011. P. 151-175.

Prostitutas exigem que Ministério da Saúde tire campanha do ar. Participantes da oficina de criação criticam "radical mudança" na ação em notificação extrajudicial ao ministro. Facebook. 11/06/2013. Agradeço a minha colega a historiadora Profª Cecília Azevedo da UFF o acesso a esse material.

SWAIN, Tania Navarro. "Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica". *Labrys estudos feministas*. Agosto/dezembro 2005 – août/décembre – 2005. www.tanianavarrosain.com.br/labrys/labrys8/perspectiva. Acesso a 17/06/2013.

Queer, Teoría

El término Teoría Queer aparece como el novedoso título de una conferencia organizada por Teresa de Lauretis en 1990. Desde entonces tal expresión ha impactado de forma notable en la teoría feminista y de género, así como en los estudios gays y lésbicos, por su capacidad de problematizar y desestabilizar las categorías de pensamiento utilizadas hasta el momento (WATSON, 2005). En primer lugar, la Teoría Queer ofrece un modo de abordar la sexualidad más allá de cualquier etiqueta que denote desviación o normalidad. La seductora utilización del término Queer ha proliferado desde entonces debido a su potencia disruptiva. Si bien para varios intelectuales este término se convirtió casi de inmediato en una categoría conceptualmente vacía de la industria editorial, cooptada por las instituciones que pretendía dismantelar, la Teoría Queer muestra un ritmo de producción extrañamente acelerado y desordenado que se ha independizado de su intención inicial —más ligada a una provocación que a una posición teórica consistente. Es así que la Teoría Queer parece configurarse como una oposición radical a la norma, una forma de resistencia a la homogeneización cultural que permite contrarrestar los discursos dominantes a través de otras construcciones y po-



sicionamientos subjetivos en el interior de una cultura hetero-normada.

‘Queer’ puede ser traducido como extraño, torcido o raro. Su uso ha servido como insulto denigrante para señalar a quienes son identificados fuera de los alcances de la sexualidad hegemónica y normativa. Sin embargo, el término fue resignificado y apropiado en un sentido positivo, de tal modo la posición marginalizada y excluida que designa lo Queer deja de ser una localización indeseada. En este sentido, Queer designa la asunción orgullosa y afirmativa de una posición subjetiva radicalmente novedosa que no pretende ingresar en los marcos normativos, tampoco liberarse mediante afirmaciones identitarias disidentes, más bien pretende subvertir o socavar el dimorfismo sexual como principio de inteligibilidad cultural que torna al sexo dicotómico, hetero y estable. En este sentido, lo Queer no pretende hundir sus raíces en la subjetividades a través de identidades fijas y monolíticas. Lo Queer supone la fluidez del movimiento continuo, la no captura en las categorías que ofrece la norma, admite la ambigüedad, el no lugar, el tránsito, el estar entre. Por tanto más que una identidad, Queer señala una disposición o un modo de estar y de vivir.

La Teoría Queer ha sido influida por los aportes del posestructuralismo y del psicoanálisis que refieren a la identidad, la sexualidad y al papel

de lo simbólico en la construcción de las mismas. Los primeros trabajos en la Teoría Queer estuvieron muy influenciados por la obra de Michel Foucault, Judith Butler, y Eva Kosofsky Sedgwick. La atención se focalizó en la deconstrucción, desmontaje y desafío de la heterosexualidad hegemónica, en la forma en que la heterosexualidad instala la norma en los arreglos culturales actuales que articulan todo el espectro de las expresiones y deseos sexuales, incluyendo las identidades sexuales dominantes y marginadas.

En algunos aspectos, Jacques Lacan fue especialmente influyente al destacar la precariedad de la identidad y la noción de un yo constituido a través del encuentro con lo simbólico. Del mismo modo, varios autores han explorado las construcciones binarias, presentes en la constitución de las identidades sexuales y de género, desde un enfoque que privilegia los efectos discursivos del lenguaje. Sin duda, el pensador más referenciado en las producciones reunidas en este campo de estudios es Michel Foucault (1975, 1976). Sus ideas sirvieron como marco fundamental para el surgimiento de la Teoría Queer. Foucault ilustra el modo en que la sexualidad se constituye como tal al ser tomada como objeto de determinados saberes institucionales. Esto significa que mediante el examen de los discursos fue posible comprender cómo ciertos actos y con-

ductas se transformaron en blanco de determinados discursos, por lo tanto fueron sujetos al poder disciplinario y así entrampados en identidades (como la homosexual) interiorizadas como atributos esenciales. La identidad, en los escritos de Foucault, por lo tanto, está históricamente constituida (no es a-histórica). Este enlace entre discurso e identidad constituye el corazón de la Teoría Queer. Foucault también afirmó que el poder no es una propiedad ejercida por una mayoría dominante, sino que se trata de relaciones e interacciones. Lo que es particularmente importante para la teoría queer, sin embargo, fue la idea de que, en cualquier relación en la que opera el poder también se produce la posibilidad de la resistencia.

El impacto del pensamiento de Foucault produjo, de este modo, un giro radical anti-esencialista en la forma en que se venía pensando la identidad sexual. De estos aportes se desprenden los principios fundamentales de la Teoría Queer, los cuales se contraponen a —pero surgen a partir de— varias fuentes teóricas provenientes de los estudios gays y lésbicos de los años 1970 y 1980 en Estados Unidos (GIF-FNEY, 2004). Este contexto sociopolítico albergó el proyecto de liberación de identidades sexuales no subsidiarias a la heteronormatividad. La Teoría Queer configuró una respuesta a los retos que planteaban tales políticas de

la identidad en el marco de los movimientos de liberación gays, lésbicos y de otras minorías. En este contexto, el sexo comienza a pensarse como una ficción regulatoria (FEMENÍAS, 2003) que, como tal, debe ser desnaturalizada. Para ello la Teoría Queer ancla el género en el lenguaje performativo para desvincularlo de los alcances del pretendido determinismo biológico del sexo.

Resulta evidente que quienes se localizan entre los intelectuales queer se expresan de forma más deconstructiva que propositiva, por este motivo no sería muy razonable imaginar a la Teoría Queer como la formulación de un cuerpo organizado de enunciados o un conjunto de ideas más o menos homogéneas. El intento de cercar una posible descripción o definición de lo Queer trae consigo un carácter polémico, pues no deja de ser una ambición paradójica conceptualizar una perspectiva que claramente hace hincapié en la incognoscibilidad radical de sus formaciones futuras. Toda construcción de conocimiento estable y coherente se produce simultáneamente, al interior de esta teoría, con sus limitaciones o caducidad.

En su forma más básica, la Teoría Queer se caracteriza por una variedad de métodos que interrogan los modos normativos de deslindar la sexualidad y su relación con la identidad. Hunde sus raíces en la deconstrucción

postestructuralista para revelar la constitución histórica de la sexualidad y del género. En este contexto cobran especial relevancia categorías tales como “heterosexual”, “gay” y “lesbiana”, especialmente se enfatiza su reificación en identidades estables. La perspectiva Queer devela, entonces, el carácter de construcción frágil e inestable que subyace a la ficción de posiciones sexuales fijas y estables aglutinadas en identidades coherentes, discretas, monolíticas e invariables, así como los complejos anudamientos existentes entre género y sexualidad (JAGOSE, 2009).

El blanco de la oleada deconstructiva se dirige, de manera privilegiada, hacia el modo en que las sociedades asumen y reiteran un encadenamiento causal y coherente entre Sexo-Género-Sexualidad. Las normas sociales de género pretenden capturar los cuerpos, los identifica como machos o como hembras determina un género linealmente asignado (masculino o femenino) y los orienta de acuerdo a una única dirección del deseo (al sexo/género opuesto). El proceso a través del cual se producen y reiteran compulsivamente los cuerpos dimórficamente sexuados (HIRD, 2004), por un lado, y la norma heterosexual, por otro, se inscribe en esta lógica, que asegura el mantenimiento de la continuidad y de la coherencia entre Sexo-Género-Deseo (BUTLER, 1990). La lógica que da

las directrices y los límites para pensar a los sujetos y a las prácticas es binaria. Fuera del binarismo que entreteje todo este artificio ideológico se sitúa lo impensable, lo ininteligible... lo Queer.

Dentro de los dominios fluctuantes de la Teoría Queer la discontinuidad y la incoherencia no son atributos que deben ser evitados a cualquier costo. Por el contrario, la discontinuidad o incoherencia por parte de quienes no se conforman a las normas de inteligibilidad cultural por las que deberían ser definidos, sostienen formas de pensamiento que resisten, cuestionan y rompen los límites de las prácticas e identidades sexuales establecidas.

En este sentido, parece claro que la nomenclatura Teoría Queer resulta engañosa, pues no constituye un sistema claramente unificado de trabajo, más bien se trata de una perspectiva utilizada por diversas disciplinas. La teoría queer permite pensar el modo en que se constituyen las identidades y cómo se reproducen. De algún modo, las identidades (sexual, de género, entre otras) pueden entenderse como producciones relacionales, y no como identidades estables pre-existentes.

Aunque fuertemente criticada y resistida, la Teoría Queer ha convertido en un importante movimiento intelectual en los últimos tiempos. Como tal, ofrece una nueva lente y la perspectiva única que se puede utilizar para examinar y entender las relaciones sociales y

los movimientos de la cultura. Ofrece un nuevo punto de mira epistemológico y un conjunto de metodologías para examinar críticamente, analizar y comprender las relaciones sociales, en particular los organizados en torno construcciones actuales de la sexualidad y el deseo (VALOCCHI, 2005). Además, pone de relieve la centralidad de las relaciones de poder y destaca la necesidad de examinar y comprender los contextos de manera histórica, geográfica y política.

Ariel Martinez

Referencias

BUTLER, Judith. Gender trouble. Feminism and the subversion of identity. New York & London: Routledge, 1990.

FEMENÍAS, M. L. Judith Butler: introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003.

FOUCAULT, Michel. La voluntad de saber. Historia de la sexualidad Vol 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

GIFFNEY, Noreen. Denormalizing Queer Theory: More Than (Simply) Lesbian and Gay Studies. Feminist Theory. Vol. 5, No. 1, p.73-78, 2004.

HIRD, Myra. Naturally queer. Feminist Theory. Vol. 5, No. 1, p.85-89, 2004.

JAGOSE, Annamarie. Feminism's Queer Theory. Feminism & Psychology. Vol. 19, No. 2, p.157-174, 2009.

VALOCCHI, Stephen. Not Yet Queer Enough: The Lessons of Queer Theory for the Sociology of Gender and Sexuality. Gender & Society. Vol. 19, No. 6, p.750-770, 2005.

WATSON, Katherine. Queer Theory. Group Analysis. Vol. 38, No. 1, p.67-81, 2005.

Indicaciones de lectura

PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama, 2011.

RUBIN, Gayle. "Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality". In C. S. Vance (Ed.). *Pleasure and danger: Exploring female sexuality* (pp. 267-319). New York: Routledge & Kegan Paul, 1984.

SEDGWICK, Eve. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

WITTIG, Monique. El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Madrid: Eagles, 2005.

Relações de Gênero

O estudo das relações de gênero abrange um campo de pesquisa acadêmica interdisciplinar que procura compreender as relações entre os gêneros - masculino e feminino - na cultura e na sociedade humanas. É uma compreensão que passa pelos homens e pelas mulheres, diferentes uns em relação aos/às outros/as e entre si, e compreensíveis em uma perspectiva relacional. Considera-se ainda que essas relações são construídas historicamente, marcadas pela cultura e pelas relações de poder que fundamentam uma hierarquia e uma assimetria social entre homens e mulheres.

A introdução dos estudos de gênero no Brasil encontrou campo fértil na história das mulheres, caracterizada como uma produção de saber interdisciplinar, que ganhou consistência nos anos 1970. As pesquisas envolveram esforços de historiadoras, sociólogas e antropólogas, feministas que tiveram coragem de dar voz às mulheres, retirá-las do apagamento e do silêncio da História, destacando as “vivências comuns, os trabalhos, as lutas, as sobrevivências e as resistências das mulheres no passado” (PEDRO, 2005, p.85). Nesse avanço das lutas sociais e das críticas feministas, tem vazão a controvérsia em torno da história das mulheres, que parecia sinalizar a exaustão da categoria mulher, vista, muitas



vezes, como generalizada e universal. Abria-se, então, o campo para os *gender studies* ou o estudo das relações de gênero, que ganharam relevância nos Estados Unidos, no início dos anos 1990 (RAGO, 1998, p.89).

No Brasil, os estudos das relações de gênero tiveram maior visibilidade com a tradução e publicação do texto da historiadora norte-americana Joan Wallach Scott: *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, em 1990. Para Scott (1995, p.86), “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. A compreensão das relações de gênero passa, então, pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias e pela historicização e desconstrução dos termos da diferença sexual” (SCOTT, 1995, p.84).

Outro marco na disseminação da categoria analítica relações de gênero no Brasil se deve à iniciativa de pesquisadoras radicadas na Unicamp (RAGO, 1998), nomes importantes no debate epistemológico atual, como Margareth Rago, Adriana Piscitelli, Elisabeth Lobo e Mariza Corrêa. Essas mulheres formaram um grupo de estudos sobre gênero, influenciadas pelas leituras dos filósofos Foucault e Derrida e com fortes interlocuções com o meio acadêmico norte-americano, que havia introduzido os estudos de

gênero. Esse grupo decidiu editar *Cadernos Pagu*, a exitosa revista de divulgação das pesquisas na área de gênero e da reflexão epistemológica feminista no Brasil. A partir disso, abriu-se um campo de pesquisa interdisciplinar que busca compreender como se constituem o masculino e o feminino cultural e historicamente, na perspectiva das relações de gênero. A introdução dessa categoria iluminou a análise ao incorporar à experiência a dimensão da sexualidade e das identidades construídas, contrapondo-se à tendência de se pensar a identidade sexual como algo biologicamente dado (NICOLSON, 2000, p.9).

Somam-se aos estudos de gênero e dos processos de poder e dominação as dimensões classe, raça/etnia, de geração e de orientação sexual, que ganham crescente complexidade. Nesse sentido, como chamam atenção Rachel Soihet e Suely Costa (2008, p.43) “o interesse despertado pelo conceito de gênero, nesses termos, é indicativo não apenas da visibilidade dada a processos obscurecidos na oposição homens versus mulheres, mas de sua utilidade nas pautas de lutas por inclusão social dos oprimidos, como da convicção de que as desigualdades de poder se organizam.”

O avanço das pesquisas tem permitido compreender melhor a história do sexo e do gênero, como o citado trabalho do historiador da me-

dicina Thomas Laqueur, que publicou, em 1992, um livro chamado *Making sex – body and gender from the greeks to Freud*, traduzido e lançado no Brasil em 2001, com o título *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Um das novidades de Laqueur foi demonstrar que, até meados do século XVIII, só existia um sexo, o masculino, sendo a mulher considerada um macho incompleto. Para o autor foram as relações de gênero que ressignificaram o sexo e constituíram dois corpos e dois sexos, o feminino e o masculino. Mas, como entender essa nova configuração? Em suas palavras “contexto para a articulação de dois sexos incommensuráveis não era nem uma teoria de conhecimento nem avanços no conhecimento científico. O contexto era político. Havia intermináveis lutas pelo poder e posição na esfera pública, altamente ampliada no século XVIII, e em especial no século XIX, pós-revolucionário: entre homens e mulheres, entre feministas e antifeministas. [...] Qualquer que fosse o assunto, o corpo tornou-se o ponto decisivo.” (LAQUEUR, 2001, p.192).

Mais recentemente, o debate incorporou novas perspectivas, advindas das proposições teóricas da filósofa americana Judith Butler, que problematizou a categoria de gênero, ao considerar que esta se apoiava na noção de uma ordem biológica binária. Para Butler, o gênero não é a interpretação cultural do sexo, então, interroga o que

é o sexo: “teria o sexo uma história? [...] Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma.” (BUTLER, 2007, p.25).

Nesse sentido, a condição de ser homem e mulher não se restringe ao sexo nem ao gênero, ultrapassam esses limiares. Assim, o gênero poderia ser considerado um ato intencional e, ao mesmo tempo, performático, no sentido de construção dramática e contingente de significado (PISCITELLI, 2004, p.55). “A noção de gênero, portanto, inscreve-se nos debates que assinalam a emergência do pós-modernismo. Desse modo, a ênfase dada por Scott à questão da diferença foi considerada uma ameaça ao feminismo por pesquisadoras/es que permaneceram no campo da modernidade, alegando que essa posição precipitaria a fragmentação de sua unidade.” (SOHIET e COSTA, 2008, p.44) Por outro lado, a performatividade do gênero de Butler, no sentido da *fabricação* do masculino e do feminino, implode a noção de identidade vinculada ao sexo.

Como pontua Joana Pedro, “a categoria de análise “gênero” passa, portanto, por intenso bombardeio, e não só por ser acusada de ser útil à dominação. É também considerada des-

mobilizante para o feminismo. O que se reivindica é a retomada da categoria “mulher”, não mais na perspectiva anterior, universal e determinada pela biologia” (2011, p.275).

Outras estudiosas veem com otimismo a inclusão do gênero no campo dos estudos feministas. Afinal, “a superação da lógica binária contida na proposta da análise relacional do gênero é fundamental para que se construa um novo olhar aberto às diferenças”, como declara Margareth Rago (1998, p.98). A categoria de gênero ilumina diferentes perspectivas sobre nós mesmas/os, e é, também, um caminho para desconstruir subjetividades normativas encarceradas na bipolaridade do masculino e do feminino. “Em síntese, dentre as contribuições do conceito de gênero, destacam-se: a rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como sexo ou diferença sexual; a dimensão relacional entre as mulheres e os homens, indicando que nenhuma compreensão de qualquer um dos dois sexos poderia existir sem um estudo que os tomasse em separado; a ênfase no caráter social e cultural das distinções baseadas no sexo, que contribui para desnaturalizar o discurso biológico; a dimensão das relações de poder que perpassa as assimetrias e hierarquias nas relações entre homens e mulheres” (SOIHET e COSTA, 2008, p.43). A problematização das relações de gênero consiste,

sem dúvida, no mais importante avanço isolado da e na teoria feminista no final do século XX, como assinala Jane Flax (1991, p.226). Definitivamente, inaugura-se um novo paradigma para compreensão da História.

Alcileide Cabral de Nascimento

Referências

- BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FLAX, Jane. Pós-moderno e relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (Org.). Pós-modernidade e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p.217-250.
- LAQUEUR, Thomas. Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- NICOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas, Florianópolis, v.8, n.2, p.9-41, 2000.
- PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. História, São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005.
- _____. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. Topoi, Rio de Janeiro, v.12, n.22, p.270-283, jan.-jun. 2011.
- PISCITELLI, Adriana. Reflexões em torno de gênero e do feminismo. In: COSTA, Claudia de Lima e SCHMIDT, Simone Pereira. Poéticas e políticas feministas. Florianópolis: Mulheres, 2004. p.43-66.
- RAGO, Margareth. Descobrir historicamente o Gênero. Cadernos Pagu, Campinas/SP, n.11, p.89-98, 1998.
- SOIHET, Rachel e COSTA, Suely Gomes. Interdisciplinaridade: história das mulheres e estudos de gênero. Gragoatá, Niterói, n.25, p.29-49, 2008.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria de análise histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre, v.20, n.2, p. 71-99, jul./dez. 1995.



Relações Internacionais e Gênero

Cynthia Enloe afirma a importância de ampliar os sentidos da política internacional no século XXI (2000). Tal expansão é possível ao tomar a experiência das mulheres em sua diversidade, destacando a política envolvida nas manipulações de gênero. Inspirada pela máxima da segunda onda do feminismo, “o pessoal é político”, enfatiza que o pessoal é global: “gênero faz o mundo girar” (ENLOE, 2000).

Este verbete assume a provocação da teórica das Relações Internacionais (RI) e busca relatar os encontros de sentido entre esse campo do conhecimento e a categoria gênero. Para tanto, apresenta o conceito de RI, sua fundação como disciplina e sua caracterização em debates teóricos. Posteriormente, define o entendimento de gênero nas RI e os feminismos que se corporificam como discurso científico na disciplina. Finalmente, apresenta uma reflexão sobre as contribuições desses estudos para ampliar os sentidos da política internacional e as reações de analistas mais tradicionais.

Relações Internacionais é uma expressão que pode referir-se tanto ao campo de estudos (RI) quanto à realidade internacional (ri). Como objeto

da disciplina, essa realidade social é definida como “um *continuum* de fatos e processos, inclusive interpretativos” que cruzam a fronteira do nacional (ROCHA, 2002; ROSENAU, 2001). Diz respeito aos intercâmbios sociais, culturais, políticos e econômicos entre pessoas e coletividades que não se esgotam na comunidade política ou no âmbito interno do Estado (ROSENAU, 2001; TRUYOL, 1973). Refere-se a uma pluralidade de atores, como os Estados, os povos, as organizações internacionais, as organizações não governamentais, os blocos regionais de integração, as multinacionais, os partidos políticos, os sindicatos, os grupos de pressão e os movimentos sociais. Essa diversidade de agentes que atuam na ri também a caracterizam a partir do espaço em que se localizam: a fronteira. As relações internacionais são as que se efetivam no contato espaço-temporal com o outro, entre entidades diferenciadas ou separadas.

A sistematização das RI como campo disciplinar, com seus autores e teorias, é tardia em relação às demais ciências sociais. Entre 1917 e 1919, no país de Gales, surge a primeira cátedra com o intuito de estudar a ri. Mas é somente após a Segunda Guerra Mundial que se dá um florescimento das RI como campo autônomo de estudos. Os Estados Unidos tornam-se, a partir de então, o centro de referência

da área, considerada por muitos como uma “ciência social norte-americana” (HOFFMAN, 1977).

A história da disciplina é comumente apresentada a partir do embate entre seus discursos teóricos: entre 1919-1960/70, o antagonismo filosófico, político e ontológico entre liberais e realistas; no ínterim 1970/1980 a disputa política, metodológica e ontológica entre neorrealistas, transnacionalistas e radicais/marxistas; a partir da metade da década de 1980 o debate filosófico, epistemológico e ontológico entre positivistas e pós-positivistas (WEAVER, 1996). É somente nesse terceiro debate teórico (LAPID, 1989) que o campo sofre uma expansão no sentido de romper as tradicionais ordens impostas por um discurso científico positivista, naturalista, empiricista e racionalista. Se anteriormente as RI tinham como conceito central a soberania e uma agenda de estudos centrada nas dinâmicas comportamentais de conflito e cooperação dos atores estatais, o terceiro debate teórico representa a pluralização do campo e sua mediação com (des)construções sociológicas, linguísticas e políticas vivenciadas há mais tempo em outras áreas das ciências sociais.

A categoria gênero começou a ser utilizada nas RI em interpretações críticas sobre paz e desenvolvimento (MURPHY, 1998). O artigo precur-

sor desse movimento é de autoria de Berenice Carroll (1972). As incursões de interpretações acerca das mulheres e da categoria gênero nas RI aumentaram na década de 1980, adquiriram alguma visibilidade no contexto pós-Guerra Fria e tornaram-se expressão a partir do terceiro debate teórico das RI. É representativa a publicação editada por Grant e Newland (1988), o livro compilado por Peterson (1992), e o lançamento da revista especializada *The International Feminist Journal of Politics*, em 1999.

A definição de gênero comumente adotada nos estudos das RI é próxima da desenhada por Scott (1995). Para a autora o gênero é uma construção social de cunho relacional, mitigado por relações de poder. Rejeitando “o caráter fixo e permanente da oposição binária”, em um exercício de desconstrução da naturalização da diferença sexual e da legitimação de desigualdades. Nas análises acerca da realidade internacional, é a categoria gênero que identifica a perspectiva feminista das RI. Sob essa denominação, coexistem distintas abordagens epistemológicas, teóricas e metodológicas. Portanto, é mais apropriado referir-se às teorias/perspectivas feministas das RI.

As pesquisas feministas nas RI dividem-se em gerações distintas, porém complementares (TICKNER,

2007): a primeira com ênfase na formulação teórica e na associação entre conhecimento e poder; a segunda vinculada com análises empíricas realizadas a partir do ponto de vista de gênero, “*gendered lenses*” (PETERSON; RUNYAN, 1999). No terceiro debate teórico, autoras como Tickner e Sylvester orientaram suas formulações para denunciar o caráter masculino e patriarcal das teorias tradicionais em RI. A partir dessa crítica, os conceitos de poder, Estado soberano, anarquia internacional e guerra foram tidos como fontes de insegurança e exemplos do androcentrismo e da subordinação do feminino presentes nas análises da RI. A primeira geração de feminismos nas RI, que ganhou dimensão no fim da década de 1980, defendeu o gênero como chave interpretativa contra uma compreensão unívoca da política internacional (TRUE, 2005). Afirmar que “o pessoal é político e internacional” (ENLOE, 2000) representa uma tentativa de romper com categorias binárias hierárquicas e estruturantes. A proposta não é analisar o meio internacional em oposição com o ambiente nacional ou doméstico, mas em sua interação.

A segunda geração de feminismos nas RI ganhou destaque em meados da década de 1990, preocupada com a análise empírica e a ampliação dos programas de pesquisa. Sob a insígnia de valorização das experiências

das mulheres, seus temas e agendas versaram sobre: desenvolvimento, *Women in development* e *Gender and development* (LOCHER, 2001); globalização, feminização da pobreza e divisão sexual do trabalho (SASSEN, 1998; PATTMANN, 1989); organizações internacionais e sua elite masculina (PRUGL, 2000); política externa e o caráter masculino e fictício do interesse nacional (MCGLEN, 1993); Estado e (in)segurança (GOLDSTEIN 2001; CAPRIOLI 2001); atores não-estatais, solidariedade transnacional e novas formas de ação coletiva (COCKBURN 1998; ACKERLY 1999); entre outros.

Ao longo de tais gerações, pesquisas de caráter empírico, analítico e normativo (TRUE, 2005) foram realizadas em diálogo com distintas lentes teóricas. Destacamos a seguir os feminismos crítico, construtivista, pós-estruturalista e pós-colonial. Outros discursos teóricos não necessariamente filiados ao feminismo e sua dissidência epistêmica adotaram o ponto de vista feminista nas RI (SYLVESTER; 1996). Um exemplo é o Feminismo Liberal que, calcado em uma metodologia positivista, investiga as causas da subordinação da mulher na política global, empregando o gênero como variável de análise. Caprioli (2001) é uma das adeptas à perspectiva liberal, por meio de uma ontologia individualista e métodos quantitativos, formula um co-

nhecimento racionalista acerca do gênero na interface com a teoria da paz democrática.

O Feminismo Crítico, influenciado por Robert Cox (1981), interpreta as desigualdades de gênero a partir do efeito combinado entre condições materiais, ideias e instituições, que atuam nos níveis das relações de produção, do complexo Estado/Sociedade Civil e das ordens mundiais historicamente definidas. A partir dessa referência, Whitworth (1994) analisa como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) fomentava a diferença entre gêneros e Chin (1998) demonstra que a modernização da Malásia foi realizada com base no trabalho de mulheres migrantes, inserindo em sua reflexão o caráter de classe, raça e gênero.

O Feminismo Construtivista, ao situar a realidade como socialmente construída a partir de uma ontologia ideacional com consequências materiais, tece uma crítica ao patriarcado como sistema de valores e práticas que aprofunda as desigualdades de gênero. A co-constituição entre agente e estrutura internacional incide nos processos de construção de significados intersubjetivos. Kronsell (2012), por exemplo, a partir da pergunta “quão extensamente as relações de gênero tem sido transformadas no contexto de segurança e defesa pós-nacional?” demonstra que o gênero é uma variável presente desde

o recrutamento até as políticas de defesa e segurança suecas.

O Feminismo Pós-Estruturalista, interessado no relacionamento entre conhecimento e autoridade, explora as relações de poder legitimadas por construções linguísticas binárias. Em um exercício de desconstruir dicotomias que validam a desigualdade de gênero, Hooper (2001) investiga como as teorias das RI foram sedimentadas por referenciais masculinos.

O Feminismo Pós-Colonial interpreta a realidade internacional a partir da intersecção entre cultura, classe social, raça e localização geográfica. Tecendo críticas ao feminismo ocidental e sua pretensão de universalidade, Mohanty (1988) defende que a emancipação da mulher é condicionada espaço-temporalmente, o que gera distintas formas de agência política e subordinação feminina.

A diversidade das perspectivas mencionadas contribui para a renovação das RI como campo de estudos. Incluindo o gênero como categoria, não somente a ontologia amplia-se em novos atores e problemas, mas a autoridade dos portadores do conhecimento passa ser relativizada. Não é casualidade que grande parte da enunciação feminista nas RI seja verbalizada por mulheres. Segue a busca por igualdade, seja no espaço doméstico, acadêmico, estatal ou internacional. Para isso, há

que se propõe formulações teórico-políticas não restritas ao universo masculino e patriarcal, portador da exclusão.

Recusada a alegada neutralidade, explicita-se a cegueira das RI em relação ao gênero (TICKNER, 1997). O senso comum de que mulheres e crianças não fazem parte da política internacional é ainda um estereótipo a ser superado (ENLOE, 1990). Apesar de a realidade internacional constituir-se pela transversalidade de gênero, muitos manuais de relações internacionais ainda excluem as perspectivas feministas, e poucas são as revistas especializadas que aceitam artigos sobre o tema no Brasil.

Fica a necessidade premente de explorar a diversidade de vozes, teorias, agentes e estruturas que emergem das interseções entre gênero e RI e abrem a possibilidade de uma política internacional efetivada na igualdade de gênero.

Tchella Fernandes Maso
Katiuscia Galbera

Referências

- ACKERLY, A.; OKIN, S. M. Feminist Social Criticism and the International Movement for Women's Rights as Human Rights. In: SHAPIRO; HACKER-CORDON (org). *Democracy's Edges*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CAPRIOLI, M.; BOYER, M. Gender, violence, and international crisis. *Journal of Conflict Resolution*, 45/4, 2001, p. 503-518.
- CARROLL, A. B. Peace Research: the cult of power. *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 16, No. 4, 1972, pp. 585-616.
- CHIN, C. In service and servitude: Foreign female domestic workers and the Malaysian 'modernity' project. New York: Columbia University Press, 1998.
- Cockburn, C. *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identity in Conflict Zones*. London: Zed Books, 1998.
- ENLOE, V. *Women and Children: Making Feminist Sense of the Persian Gulf Crisis*. New York, Village Voices, n.25, 1990.
- GOLDSTEIN, J. *War and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HOFFMAN, S. An American social science: *International Relations*. *Daedalus*, 106 (3): 41-60, 1977.
- GRANT, R.; NEWLAND, K. (org). *Gender and International Relations*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- HOOPER, C. *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*. New York: Columbia University Press, 2001.
- KRONSELL, A. *Gender, Sex and the Postnational Defense: Militarism and Peacekeeping*. Nova York: Oxford University Press, 2012.
- LAPID, Yosef. The third debate: on the prospects of international theory in a Post-positivism Era. *International Studies Quarterly*, v.33.n.3, 1989. p.235-254.
- LOCHER, B.; PRUGL, E. Feminism and Constructivism: Worlds Apart or Sharing the Middle Ground?. *International Studies Quarterly*, 45(1), 2001.
- MCGLLEN, N. E.; SARKEES, M. R. (orgs). *Women in Foreign Policy: The Insiders*. New York; Routledge, 1993.
- MOHANTY, C.T. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. *Feminist Review*, 30/3, 1988, p.61-88.
- MURPHY, C.N. Gender. In: Evans, Graham; Newnhan, Geoffrey. *Dictionary of International Relations*. New York: Penguin, 1988.
- PATEMAN, C. *The Disorder of Women*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- PETERSON, V.S.; RUNYAN, A.S. *Global gender issues*. Boulder CO: Westview Press, 1999.
- PRUGL, E. *The Global Construction of Gender*. New York: Columbia University Press, 2000.

ROCHA, A. J. R. Relações Internacionais: Teorias e Agendas. Brasília: IBRI, 2002.

ROSENAU, James. International Relations. In: Krieger, Joel (ed.). The Oxford Companion to Politics of the World. New York: Oxford University Press, 2001.

SASSEN, S. Globalization and its Discontents. New York: The New Press, 1998.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise. Porto Alegre: Educação e Realidade, v. 20, n. 2, p. 71-100, jul./dez. 1995.

SYLVESTER, C. The contributions of feminist theory to International Relations. In: International Theory: positivism and beyond. SMITH, S; BOOTH, K; ZALEWSKI, M. (orgs). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

TICKNER, J.A.; SJOBERG, L.. Feminism. In: DUNNE, T.; KURKI, M.; SMITH, S. International Relations Theories: Discipline and diversity. Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.

TRUE, J. Feminism. In: Burchill, S. et alli. Theories of International Relations. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. La teoría de las relaciones internacionales como sociología. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1973.

WEAVER, Ole. The rise and fall of the inter-paradigm debate. In Smith, S. et. al. International Theory: positivism and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WHITWORTH, S. Feminism and International Relations: Towards a political economy of gender in interstate and non-governmental institutions. Basingstoke: Macmillan, 1994.

Sugestões de leitura

ENLOE, C. Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics. London: Pandora Press, 2000.

MATHIAS, S. K. Sob o signo de Atena: gênero na diplomacia e nas Forças Armadas. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

OLIVEIRA, M.O. Relações Internacionais - a Questão de Gênero. Ijuí: Unijuí, 2011.

PETERSON, V.S. (org). Gendered States: feminist (re)visions of international relations theory. Boulder: Lynne Rienner, 1992.

TICKNER, J.A. You Just Don't Understand: Troubled Engagements between Feminists and IR Theorists. International Studies Quarterly, Vol. 41, No. 4, 1997, pp. 611-632.



Representação

Etimologicamente, ‘representação’ provém da forma latina ‘*repraesentare*’ – ‘fazer presente’ ou ‘apresentar de novo’. Fazer presente alguém ou alguma coisa ausente, mesmo uma ideia, por intermédio da presença de um objeto (FALCON, 2000). A noção de ‘representação’ na história era sinônimo de cópia, de espelho do mundo. Representar era copiar ou reproduzir o social. Essa ideia influenciou, por longo tempo, as ciências humanas e sociais. A teoria das representações foi ao longo do tempo construída em dois níveis de fenômenos: o ‘individual’ e o ‘coletivo’, em razão da crença de que as leis que explicavam os fenômenos coletivos eram diferentes das que explicavam os fenômenos individuais.

Assim, de um lado, as representações conservam a marca da realidade social onde nascem, mas também possuem vida independente, reproduzem-se e se misturam, tendo como causas outras representações e não apenas a estrutura social

Ao trabalharmos com a categoria representações e os estudos de gênero, uma das possibilidades seria a aproximação com a História Cultural pois tem uma especial afeição pelo informal, pelo popular, pelo resgate do papel de grupos sociais invisíveis na história, por uma abordagem plural na investigação histórica.

A história cultural trabalhada por Roger Chartier é uma modalidade que procura entender a produção de sentido das palavras, das imagens e dos símbolos, e busca também a reconstrução das práticas culturais em termos de recepção, de invenção e de lutas de representações. Trabalha ainda as diferentes formas de apropriação dos discursos, de textos (verbais e não-verbais) e da produção do sentido, sendo este diferenciado pelas posições que os atores ocupam socialmente. Nesta perspectiva, nos mostrando algumas dependências da vida cultural, que aparecem nas diferentes formas de apropriação, mediadas pela representação.

Roger Chartier, considera o conceito de representação como uma das ferramentas essenciais, uma das categorias fundamentais para as análises em História cultural. Em uma de suas primeiras análises, ele destaca que, no Dicionário Universal de Furetière, de 1727, a palavra representação traz duas conotações: a primeira, é a representação de uma coisa ou pessoa; de outro que faz ver uma ausência, assim

podemos supor uma distinção entre o que representa e o que é representado, sendo instrumento de um conhecimento imediato, que faz ver um objeto ausente, substituindo-lhe por uma imagem, capaz de repô-lo em memória e de pintá-lo tal como ele é.

Representação, como usado nos estudos de gênero, é fazer conhecer as coisas imediatamente pela “pintura de um objeto”, “pelas palavras e pelos gestos”, por algumas figuras, por algumas marcas – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias.

Ao discorrer sobre os papéis de gênero, na busca de uma definição identitária, os grupos sociais se atribuem símbolos, discursos, comportamentos, definindo e sendo definidos coletivamente pelos outros, em relação a um nós. E esse nós possui uma designação, um nome, um símbolo que comporta significado.

Chartier explica que nas representações sociais estão implícitas escolhas simbólicas e, para compreendê-las, é preciso, na medida do possível, captar as significações que carregam. Assim as representações sociais podem ser concebidas como algumas das respostas que as coletividades dão aos seus conflitos, divisões, violências reais ou potenciais, consentindo nas ações, constituindo uma força reguladora da vida cotidiana e coletiva, pois é no centro das representações, dos imaginários, que o problema da legitimação do

poder se encontra. E, como nenhum poder advém de qualquer princípio universal, físico, biológico ou espiritual, para se impor ele precisa ser legitimado por um conjunto de relações de sentido.

Podemos perceber então como o patriarcalismo constrói leituras particulares do mundo, concebendo, para si e para os outros, identidades que atendam a seus interesses. Para reforçar essa afirmação, Chartier aponta a relação entre representação, identidade social e mundo material quando “pensa a construção das identidades sociais como resultado de uma relação de força entre representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou resistência, que cada comunidade produz de si mesma” (CHARTIER, 1990, p. 183).

Para Pierre Bourdieu, homens e mulheres incorporam representações e constroem suas práticas dentro de uma lógica social. Dessa forma, na sociedade patriarcal, as referidas práticas determinam atitudes de dominação/submissão, donde é possível afirmar que, tanto homens quanto mulheres, nas sociedades marcadas por fortes componentes patriarcais, colocam sua posição social masculina ou feminina sob a pressão originada pela divisão do trabalho na unidade produtiva familiar, bem como pelas relações de poder.

Na mesma direção de Bourdieu, Scott (1992) adverte para a necessidade de se considerar a existência de uma história das mulheres a ser escrita, que aborde a noção de representação e dominação, da desigualdade de poder na história dada pela dominação masculina. Uma história que reconhece as estruturas sociais como locus de construção das relações homem/mulher deve compreender que as relações de gênero passam, então, pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias. Essa constatação é de significativa relevância na medida em que rompe não só com o determinismo biológico, como também com a própria ordem cultural modeladora do “ser homem” ou “ser mulher” nas sociedades, ao reconhecer nesta condição um estatuto histórico e culturalmente construído.

Os discursos sociais produzem representações sociais e, alguns deles, terminam por adquirir a autoridade do óbvio e do senso comum. Contudo, as representações sociais não determinam inteiramente as decisões tomadas pelo indivíduo, mas elas limitam e orientam o universo de possibilidades colocadas à sua disposição. A ordem social, segundo Bourdieu, funciona como uma máquina simbólica, que tende a perpetuar as representações que homens e mulheres fazem de si mesmos e explicam suas práticas de acordo com tais

representações, construindo identidades sociais.

A representação também está ligada ao olhar, à visão. De uma forma ou de outra, o papel do olhar masculino na objetificação da mulher, tem sido central à análise feminista. Mary Louise Pratt (1999) na obra *“Os olhos do império”* desenvolve uma teoria relacionado ao colonialismo, onde coloca que visão e representação, observação e registro, são também inseparáveis estratégias de inscrição utilizada pela ciência e na construção da moderna teorização do social. Segundo a autora, a representação também resulta de um regime de visão. Nessa perspectiva, visão e representação – em conexão com o poder – se combinam para produzir a alteridade, a identidade e os papéis sociais.

Por seu caráter ativo, a visão é, de todos os sentidos, talvez aquele que mais expresse a presença e a eficácia do poder. Muitas das questões próprias do poder, como as nomeações e o controle, se realizam e se efetivam pelo olhar e por meio dele. É pelo olhar que o homem transforma a mulher em objeto: imobilizada e disponível para o seu consumo. É esse olhar imperial que tudo abarca, que tudo descortina na paisagem colonial do texto da autora, que expressa, mais que tudo, o domínio do colonizador sobre os lugares e as pessoas.

Uma concepção mais abrangente de “representação” adota pela história cultural, é o conceito de discurso usado por Michel Foucault. Ao analisar a categoria feminino/masculino como uma representação dos discursos, através da análise cultural e dos estudos de gênero, é possível entendermos que a “realidade é construída discursivamente”. Isso significa destacar o trabalho de sua produção, implica expor e questionar os códigos, as convenções, os discursos, os artifícios, os meios dos quais ele foi produzido, implica tornar visíveis a marca de sua arquitetura. A representação é sempre uma representação autorizada; sua força e sentido dependem dessa autoridade que ligada ao poder gera processos de significação, imposição de significados. O imaginário social que aflora nos mais diferentes tipos de discurso, é um forjador de sentidos, de identidades, de (in) coerências, de poder.

Como sabemos, há uma estreita ligação entre o processo de produção da identidade e da diferença que caracteriza a representação e a produção cultural e social da identidade. A produção da identidade e da diferença se dá em grande parte, na e por meio da representação. Como representação, o feminino e o masculino estão diretamente envolvidos nesse processo. Ao usarmos a categoria representação nos estudos de gênero podemos destacar

os mecanismos de produção dos papéis sexuais, das verdades impostas no cenário social sobre o que é o feminino e o masculino, levando-nos assim a questionar os códigos, as convenções, os artifícios, a arquitetura do como essas representações foram construídas e impostas.

Losandro Antonio Tedeschi

Referências e sugestões de leitura

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. Enciclopédia Einaudi – V, Lisboa: imprensa nacional/casa da moeda, 1985.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. (Trad. Maria Helena Kühner). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BURKE, Peter (Org.). A escrita da história. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CHARTIER, Roger. A história cultural. Entre práticas e representações. Rio de Janeiro: DIFEL/ Bertrand Brasil, 1990.

_____. A beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: editora da UFRGS, 2002.

_____. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. In: Estudos Históricos. Vol.7, n.13. Rio de Janeiro, 1994.

_____. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (orgs). As mulheres e a história (anais). Lisboa: publicações Dom Quixote, 1995.

COUTINHO, Maria da Penha de Lima. Representações sociais: abordagem interdisciplinar. João Pessoa: Editora Universitária. UFPA, 2003.

JODELET, Denise (org.). Representações sociais: um domínio em expansão. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

PRATT, Mary Louise. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC, 1999.

SCOTT, Joan W. “História das Mulheres.” In: BURKE, Peter (Org.). A escrita da história. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1992.



Resiliência

Deriva do latim *resilire*, “saltar para trás, retornar”, “escapular”, sendo resiliência a “[...] propriedade pela qual a energia armazenada em um corpo deformado é devolvida quando cessa a tensão causadora duma deformação elástica” (FERREIRA, 1986, p.1493). A utilização desse conceito é prática regular na Física e na Engenharia, sendo Thomas Young, em 1806, seu introdutor através do conceito de módulo de elasticidade longitudinal, analisando a aplicação de variadas tensões sobre barras, buscando a relação entre a força que era aplicada num corpo e a deformação que essa força produzia.

Michel Rutter, um dos pioneiros desse estudo no campo da Psicologia, define a resiliência como um conjunto de processos sociais e pessoais, numa variação individual, que possibilitam ter uma vida sadia em resposta ao risco de viver em um ambiente insano, estando em jogo os mecanismos de proteção, não como atributos com que as crianças nascem ou adquirem, mas como aquela dinâmica que se desenvolve ao longo da vida e que permite ao indivíduo sair fortalecido da adversidade.

sidade (1992). Já para Brofenbrenner, resiliência do ego se refere à capacidade de uma criança enfrentar estresse ou incertezas ambientais (2011, p.171).

Kotliarenco e colaboradores do CEANIM, no Chile, desenvolveram e utilizam o conceito de resiliência como uma habilidade para suportar a adversidade, adaptar-se, recuperar-se e ascender a uma vida produtiva (1996). Realizaram importante revisão de diversos conceitos de resiliência, sintetizando-os como a seguir:

- Habilidade para sair da adversidade, adaptar-se, recuperar-se e ascender a uma vida significativa e produtiva (ICCB/BICE, 1994).

- História pessoal de adaptações exitosas quando exposto a fatores biológicos de risco ou eventos estressantes na vida, relacionada à expectativa de continuar com uma baixa susceptibilidade a futuros estressores (Luthar e Zingler, 1991; Masten e Gerner, 1985; Werner e Smith, 1982; 1992).

- Enfrentamento efetivo diante de situações severamente estressantes e acumulativos (Lösel Blieneser e Köferl, em Brambling e cols., 1989).

- Capacidade humana universal para fazer frente às adversidades da vida, supera-las ou ser transformado por ela, como parte do processo evolutivo que deve ser promovido desde a infância (Grotberg, 1995).

- A resiliência distingue dois componentes: a capacidade de prote-

ger a integridade de pessoas sob pressão e a capacidade de construir um estilo positivo de vida, que confira à pessoa ou à comunidade uma maneira de enfrentar as dificuldades de forma adequada e socialmente aceita (Vanistendael, 1994).

- A resiliência se caracteriza por um conjunto de processos sociais e intrapsíquicos que possibilitam ter uma vida sadia, mesmo vivendo em meio insano, que se constroem ao longo do tempo, não podendo ser pensado como um atributo inato nem que seja adquirido durante o processo de desenvolvimento, mas, sim que se trata de um processo interativo entre a criança e o seu meio (Rutter, 1992).

- Conceito genérico que se refere a uma ampla gama de fatores de risco e os resultados de competência, como conjunção de fatores ambientais, e um tipo de habilidade cognitiva que têm as crianças quando são pequenas (Osborn, 1993).

- Característica das crianças que se enfrentam de forma positiva (*cope well*) apesar dos estressores ambientais a que são submetidos nos primeiros anos de vida (Milgram e Palti, 1993).

Outros conceitos foram relacionados ao de resiliência no sentido de ampliar sua utilização, tais como:

- 1) Risco: relaciona-se à alta probabilidade de prejuízo em função

de um determinado evento na vida do indivíduo. Por ser um conceito de grande plasticidade, Rutter nos alerta que a resiliência é o processo final de processos de proteção que encorajam o indivíduo a se engajar na situação de risco efetivamente (1992).

2) Vulnerabilidade X invulnerabilidade: ser vulnerável diz respeito a uma predisposição individual para o desenvolvimento de psicopatologias ou de comportamentos ineficazes em situação de crise. A invulnerabilidade é relativa, variando no tempo de acordo com as diversas etapas infantis do desenvolvimento à qualidade dos estímulos recebidos.

3) Estresse: é utilizado para definir situações de tensão na vida do indivíduo, de caráter agudo ou crônico, que induzem a uma alteração do estado de equilíbrio biopsicossocial. Selye, o introdutor desse termo o define como “uma resposta específica do corpo a uma exigência feita a ele” (1982, p.7-20).

4) *Coping*: refere-se à capacidade de utilizar estratégias de adaptação, voltadas para o futuro “onde assumir riscos sugere a confiança de obter êxito” (Pereira, 2001, p.85).

5) Competência: a utilização desse conceito relaciona-se às habilidades mínimas que necessita uma criança para se desenvolver harmoniosamente no ambiente em que vive. Ressalva im-

portante deve ser feita, uma vez que as exigências de um determinado grupo social podem, através dos seus discursos, reforçar normas de conduta pré-determinadas, devendo-se ter o cuidado de não patologizar aqueles que não se conformam a elas.

6) Fatores de proteção: são aqueles que influenciam positivamente, melhorando a resposta a uma situação de estresse. Estes atuam através de três mecanismos básicos: o compensatório (fatores estressantes se somam a características individuais, promovendo uma resposta satisfatória); o de desafio (quando o estresse atua como um estímulo à competência) e de imunidade (quando há uma relação condicional que modula o impacto do estresse na qualidade da adaptação) (WERNER & SMITH, 1982).

Para Edith Grotberg (1995), os atributos considerados como fontes de resiliência e utilizados como base para o Projeto Internacional de resiliência (PIR), são determinados como:

a) “eu tenho” – meus apoios, pessoas em quem confio e que não me abandonam, meu suporte social;

b) “eu sou/estou” – uma pessoa valorosa para aqueles com quem convivo, sou capaz de participar de minha comunidade, ser respeitada e valorizada pelo que faço; possuo esta força interior;

c) “eu posso” – confiar e contar aos outros sobre a minha vida e fatos

que me angustiam ou causam dúvidas, construir alternativas que me ofereçam soluções para meus problemas e dificuldades; possuo as habilidades necessárias.

Wolin & Wolin (1993) apresentam, no conceito de “Mandala da resiliência”, as características pessoais que atuam como facilitadores na construção da resiliência. São elas: introspecção, independência, capacidade de relacionar-se, iniciativa, humor e criatividade e moralidade.

Melillo e Ojeda (2005) partem da aplicação dos pilares da resiliência individual para um conceito de resiliência coletiva e estabelecem quatro pilares fundamentais nessa construção. São eles:

a) autoestima coletiva – que seria uma atitude ou sentimento de valor ou orgulho pelo lugar em que se vive, com o reconhecimento e a valorização de suas qualidades;

b) identidade cultural – entendida como a persistência do ser social em sua unidade e identidade nas mudanças e circunstâncias diversas, com a incorporação de hábitos, costumes que o caracterizam como pertencendo àquele grupo social;

c) humor social – a capacidade que um povo tem de rir de sua tragédia, de elaborar críticas bem-humoradas a situações, hábitos ou práticas negativas.

d) honestidade coletiva ou estatal – a existência de uma consciência coletiva que rejeita e condena a desonestidade, a corrupção, valorizando a postura ética e honesta por parte dos dirigentes nos diversos níveis.

Referem, ainda, os autores que diversos fatores atuam dificultando, senão impedindo, o desenvolvimento desses pilares considerados fundamentais. Entre esses ‘anti-pilares’ citam:

a) malinchismo – a presença de uma admiração excessiva por tudo que é estrangeiro, numa atitude de negação dos valores que constroem a identidade cultural;

b) fatalismo – postura passiva frente às adversidades como fruto da desesperança ou de crenças fundamentalistas que desestimulam a busca de soluções;

c) autoritarismo – centralização das decisões que anula a capacidade participativa das comunidades;

d) corrupção – desvio de recursos e atenção aos interesses coletivos para interesses privados dos governantes e funcionários públicos, comprometendo as possibilidades de ‘acreditar em’, levando à desesperança e à passividade.

Ser resiliente pode ser entendido como ter a ‘liberdade-possível’, pois sabemos que não há liberdade absoluta, sendo ativo, não-domesticado; abdicar da tutela de autoridade, que nomeia

e exclui, afirmando o direito à diferença; superar a individualidade pela prática livre de novas formas de vinculação, elaborando espaços de libertação possível; exercitar a ‘atitude-limite’ e emergir através de processos de interação social de que participa, gerando novas formas de ser e de viver.

Maria Antonia Pinto Pizarro

Referências

BROFENBRENNER, Urie. Bioecologia do desenvolvimento humano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

FERREIRA, A. Novo Dicionário da língua portuguesa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GROTBERG, Edith. The International resilience research project: promoting resilience in children. Washington D.C., Civitan Internacional Research Center. University of Alabama at Birmingham: Eric Reports, 1995.

KOTLIARENCO, Maria Angelica; CÁCERES, I.; FONTECILLA, M. Estado del arte en resiliencia. Washington, DC: Organización Panamericana de la Salud, 1996.

MELLILO, Aldo; OJEDA, Elbio & cols. Resiliência: descobrindo as próprias fortalezas. Porto Alegre: Artmed, 2005.

PEREIRA, Anabela. Resiliência, personalidade, stress e estratégias de coping. In: Tavares, J. (org.). Resiliência e Educação. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

RUTTER, Michael; RUTTER, Marjorie. Developing minds: challenge and continuity across the life span. Gran Bretaña: Pegin Books, 1992.

SELYE, Hans. History and present of the stress concept. In: Goldberg, L. & cols. Handbook of stress, p.7-20. New York: Macmillan, 1982.

WERNER, Emmy; SMITH, Ruth. Vulnerable but invincible: a longitudinal study of resilient children and youth. New York: McGraw-Hill Book.

WOLIN, Steven; WOLIN, Sybil. The resilient self: how survivors of troubled families rise above adversity. New York: Villard Books, 1993.

Sugestões de leitura

BOWLBY, John. Cuidados maternos e saúde mental. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

BRAZELTON, Berry. O desenvolvimento do apego – uma família em formação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

CYRULNIK, Boris. Os patinhos feios. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Falar de amor à beira do abismo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



Resistência

Resistência é um conceito que vem da Física. Em física significa a força que se opõe a outra, que não cede à outra, mas também a força que defende um organismo contra o desgaste, a doença; aquilo que se opõe ao deslocamento de um corpo ou, ainda, a propriedade de alguns materiais de se oporem à passagem de corrente elétrica. Nas Ciências Humanas e Sociais, entretanto, a noção de resistência está geralmente associada à de poder ou de opressão, significando as forças ou ações que se opõem ao exercício do poder na sociedade, ou à opressão social. É nesse sentido que tem sido usada essa categoria nos estudos de feministas e de gênero e na história das mulheres em geral: para designar ações de oposição à dominação e opressão de gênero.

A ideia de resistência tem sido muito usada nos estudos feministas principalmente porque ela permite enxergar o protagonismo das mulheres em situações em que normalmente elas são pensadas como não sujeitos. E sua utilização ganhou corpo especialmente a partir da influência da obra de Michel Foucault nas Ciências Humanas e Sociais. Se as feministas já vinham dizendo que “O privado é político”, Foucault mostrou, ou pôde ver, a partir dos movimentos sociais que acompanhou, como todas as relações sociais são permeadas por relações de poder, e que na sociedade moderna isso se deu através de um tipo de poder que ele chamou de disciplinar. Para Foucault: “o poder está em toda a parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares” e, em decorrência disso: “... lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. (...) Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no cam-

po estratégico das relações de poder” (FOUCAULT, 1988).

Imaginem a importância disso para a História das Mulheres ou para a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia Social, num tempo em que se pensava uma sociedade centrada no Estado, cuja história era protagonizada por governantes, militares, heróis. A partir da noção de resistência as mulheres, operários, escravos, indígenas, loucos, todos podem ser sujeitos de história, sujeitos de relações de poder, sujeitos de resistência.

Gosto de lembrar de um filme, baseado em um lindo livro de Alice Walker, *A cor púrpura*. O filme conta a história de uma mulher, negra, norte-americana, que parece ser totalmente submissa a seu marido, que a maltrata e menospreza, e aos poucos vai tecendo uma outra vida para si mesma. Ela faz a barba dele com uma navalha e pensa em cortar seu pescoço. Mas seu gesto de resistência, aquele que ela realmente faz e não fica só no sonho, é o de cuspir no copo ou no prato em que serve sua bebida ou comida. Um gesto que parece inócuo, mas que carrega o germe da insubmissão. Uma forma, mesmo velada, de resistir a uma submissão total, gesto que somado a outros vai possibilitando uma reconstrução da personagem enquanto sujeito, de vítima a protagonista. Dessa forma, a resistência nem sempre se expressa em aberta rebeldia, ela se dá em gestos,

muitas vezes introspectivamente, mas permite que o sujeito se afirme mesmo em um contexto de total negação de seus direitos, suas vontades, seus prazeres.

No campo da história, quando se fala em resistência, dois momentos têm sido bastante lembrados. Um foi o da ocupação nazista em países da Europa, especialmente a França, quando pessoas civis se organizaram para oferecer resistência às tropas de ocupação. Entre essas pessoas, muitas mulheres estavam presentes. As atividades da resistência, que incluíam passar informações, esconder pessoas, conseguir alimentos para membros que estavam na clandestinidade, esconder armas, entre outras, faziam com que o papel das mulheres fosse salientado. Esse tipo de atividade é importante em qualquer guerra, mas nas guerras tradicionais, o exército – que continua a ser predominantemente masculino – ganha o papel principal. Na resistência as mulheres obtiveram certo protagonismo, pois muitas vezes eram elas que faziam estas tarefas e conseguiam passar despercebidas pela repressão. Além disso, as mulheres eram a maioria da população civil.

Os estudos sobre a resistência no contexto da Segunda Guerra Mundial geraram muita discussão. Jacques Semelin aponta para duas perspectivas sobre esta resistência: uma seria a ideia da resistência como uma ação

organizada, estruturada e com formas de luta e de ação próprias. Outra perspectiva pensa a resistência de forma muito mais ampla e englobante, e se refere à uma “reatividade social”, no caso em relação à ocupação alemã na França. Quando estamos preocupadas em enxergar as mulheres e sua ação política na História, é importante que não desprezemos esta visão mais ampla da ideia de resistência. Muitas vezes as mulheres não estavam na fileira de frente (embora sempre houvesse também mulheres nestas fileiras, empunhando fuzis), mas sua participação majoritária se dava de forma mais velada, discreta, o que as fazia, no contexto daquela sociedade de ocupação, ainda mais valiosas, pois justamente essa sua qualidade furtiva é que possibilitava a sobrevivência.

No contexto dos regimes autoritários que foram implantados nos países do Cone Sul nos anos 1960 e 1970, a resistência também se deu de vários modos – assim como também aconteceu a colaboração, por parte da sociedade civil, da igreja católica, de funcionários dos governos e militares. Segundo Marcelo Ridenti, no contexto da ditadura brasileira o termo resistência tem sido usado nas ciências sociais e na história com um sentido inspirado na “...experiência histórica européia durante a Segunda Guerra Mundial, englobando todos os movimentos de oposição à ocupação nazi-facista.”

Dessa forma pode englobar os movimentos armados de guerrilha rural e urbana; os partidos e organizações clandestinas; as ações de organizações legais da sociedade civil que se opunham a medidas do regime; ações e iniciativas de indivíduos de denúncia, esconder furtivos, colaboração com organizações clandestinas armadas ou não, uma grande miríade de ações. No documentário de Renato Tapajós e Toni Venturi, No olho do furacão, por exemplo há o depoimento de Carlos Eugênio Paz, conhecido durante sua militância na ALN como Clemente. Ele conta que quando esteve foragido escapou diversas vezes da polícia, e em uma delas ele alugava um quarto no apartamento de uma senhora, que não fazia ideia de que ele tivesse envolvimento com a guerrilha. Certo dia a polícia bateu no apartamento e a senhora acobertou a sua fuga, ou seja, não o delatou. Ele saiu pelos fundos quando os policiais entravam pela frente e vasculhavam a casa. Quando chegou na portaria do prédio, havia também policiais ali, questionando o porteiro, que disse a eles que se tratava do sobrinho daquela senhora. Ou seja, duas pessoas que não tinham vínculos com nenhuma organização política, que poderiam até agitar bandeirinhas na passagem do presidente da República, ou mesmo ter participado de uma das Marchas pela Família com Deus de 1964, naquele momento fizeram um ato de resistên-

cia. Embora para alguns autores esse tipo de resistência seja considerada menos importante por, segundo eles, não ser “consciente” e não expressar vontade de mudança, para as pessoas que estavam sendo perseguidas, torturadas, assassinadas, essa resistência que a meu ver era sim consciente e expressava uma vontade política de mudança senão no sistema econômico e político, ao menos nas práticas políticas, significou muitas vezes a diferença entre a vida e a morte.

Na medida em que as Ditaduras foram sendo implantadas nos países da América Latina, também foram surgindo organizações não governamentais e associações que começaram muitas vezes com os familiares de desaparecidos e presos políticos e aos poucos foram adquirindo outros simpatizantes, enquanto outras organizações davam apoio aos familiares, assistência jurídica aos presos, apoiavam pessoas exiladas e denunciavam em jornais, cartas, telegramas, nestes países ou no exterior, as atrocidades que foram cometidas. Nestas organizações o papel das mulheres foi muito importante e destacado. Várias delas eram formadas somente (ou aparentemente somente) por mulheres como era o caso das *Madres de la Plaza de Mayo* e das *Abuelas de la Plaza de Mayo* na Argentina, ou o Movimento Feminino Pela Anistia, no Brasil. Em outras, as mulheres de qualquer forma eram a maioria, as que iam

nas passeatas e protestos, as que apareciam em público chorando a o desaparecimento de seus filhos. Elas usaram o gênero como estratégia de luta e de resistência, ao se apropriarem daquilo que se esperava delas, como mães, como esposas, como filhas, como avós, o cuidado com a família, para protestar contra os regimes autoritários, suas torturas, prisões e assassinatos.

Cristina Scheibe Wolff

Referências e sugestões de leitura

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1. A vontade de saber. 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

PERROT, Michelle. Os excluídos da história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe; VIELGA, Ana Maria (Orgs.). Resistências, Gênero e Feminismos contra as Ditaduras no Cone Sul. Florianópolis: Mulheres, 2011.

WOLFF, Cristina Scheibe. Eu só queria embalar meu filho. Gênero e maternidade no discurso dos movimentos de resistência contra as ditaduras no Cone Sul, América do Sul. Aedos: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS (Online), v. 5, p. 117-131, 2013.

DUARTE, Ana Rita Fonteles. Jogos da Memória - O Movimento Feminino pela Anistia no Ceará (1976-1979). 1. ed. Fortaleza: Topbooks/Edições UFC/INESP, 2012.



Rousseau, Jean Jacques

Jean Jacques Rousseau nasceu em Genebra, Suíça, em 28 de junho de 1712 e morreu em 2 de julho de 1778 em Ermenoville, França. É um dos

principais filósofos europeus do século XVIII. Rousseau considerado teórico da igualdade inaugurou a categoria mulher como “rainha, anjo do lar”.

Rousseau não conheceu a mãe, pois ela morreu logo após o parto. Foi criado pelo pai, um relojoeiro, até 1722. Após a morte de seu pai, com apenas 10 anos de idade foi entregue aos cuidados de um pastor calvinista, em Bossey. Mais tarde emigrou para Turim, Itália. No ano de 1733 foi morar com Madame de Warens em Chambéry, na França, período em que começou a se destacar nos seus escritos.

De 1743 a 1744 trabalhou como professor, copista e secretário de um embaixador Francês em Veneza. Em 1745 retornou para Paris, inventou um sistema de notação musical e fez-se conhecer como compositor da ópera *As musas galantes*. Fez amizade com o filósofo francês Denis Diderot, que lhe convidou a colaborar para a prestigiosa *Enciclopédia*, primeiramente escrevendo sobre música; mas o mais famoso dos seus artigos acabou sendo sobre política econômica. Em 1750, foi premiado pela Academia de Dijon pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*.

Rousseau escreveu sobre arte, política, educação, democracia, ciências e música. Suas principais obras são: *Do Contrato Social e Emílio ou da Educação*. No *Contrato Social* defende a ideia de que o ser humano nasce

bom, porém a sociedade o corrompe e conduz a degeneração. Afirma também que a sociedade funciona como um pacto social, onde os indivíduos, organizados em sociedade, concedem alguns direitos ao Estado em troca de proteção e organização. Ao defender que todos os homens nascem livres, e a liberdade faz parte da natureza do homem, Rousseau inspirou movimentos sociais que visavam uma busca pela liberdade.

No ano de 1762, Rousseau começou a ser perseguido na França, pois seus escritos foram considerados uma afronta aos costumes morais e religiosos. Refugiou-se na cidade suíça de Neuchâtel. Em 1765, foi morar na Inglaterra a convite do filósofo David Hume. De volta à França, Rousseau casou-se com Thérèse Levasseur, no ano de 1767.

Os escritos de Rousseau influenciaram o papel atribuído às mulheres naquela época, especialmente a sua obra chamada *Emílio* ou Da educação, onde explicitava pedagogicamente o lugar social do feminino na família e na sociedade. No seu Livro Quinto, em que aborda sobre *Sofia ou a Mulher*, inaugura o discurso da mulher como “anjo do lar”, “santa” descrevendo como deveria ser a relação entre o homem e a mulher: “A mulher e o homem são feitos um para o outro, mas na sua dependência natural

não é igual: os homens dependem das mulheres por seus desejos; as mulheres dependem dos homens por seus desejos e suas necessidades; nós subsistiríamos mais sem elas do que elas sem nós. Para que elas tenham o necessário, para que elas estejam em seu estado, é preciso que lho demos, que nós as estimemos dignas disso; elas dependem de nossos sentimentos, do valor que damos a seu mérito, do caso que fazemos de seus encantos e de suas virtudes. Pela própria lei da natureza, as mulheres tanto por elas como por seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens; não basta que sejam estimáveis, cumpre que sejam estimadas; não basta que sejam belas, é preciso que agradem; não basta que sejam bem comportadas, é preciso que sejam reconhecidas como tal, sua honra não está apenas na sua conduta, está na sua reputação, e não é possível que a que consente em passar por infame seja um dia honesta. O homem, agindo bem, não depende senão de si e pode desafiar o juízo público; mas a mulher, agindo bem, só cumpre metade de sua tarefa, e o que pensam dela lhe importa tanto quanto o que é efetivamente.” (ROUSSEAU, 1992, p.432)

Rousseau com seus escritos sobre *Emílio* e *Sofia*, defendia a ideia de se educar homens e mulheres de forma diferente. Para o autor *Sofia* deveria ser criada em casa, correspondendo com

sua função de boa mãe e mulher submissa.

Primeiramente a mulher era considerada como “boneca”, “criança mimada”, e a partir da obra de Rousseau foi adquirindo a posição de “pedestal”, deixando de ser tratada com brutalidade ou como posse, passando a ocupar outros espaços além da cozinha. Com a passagem do arquétipo de “boneca”, para “anjo”, “rainha do lar”, a mulher começa a ter direito à educação, para cumprir adequadamente com as obrigações de sua nova posição, ou seja, de uma esposa agradável e de uma mãe carinhosa. Rousseau divulgou amplamente essa ideia da feminilidade natural da mulher, que ela deveria ser doce, tranquila, responsável pelas atividades caseiras e pela educação de seus filhos.

No século XVIII, quando se discutia a cidadania dos indivíduos, Jean-Jacques Rousseau, estabelecia que a vida das mulheres estava designada ao papel doméstico “Quase todas as raparigas aprendem com repugnância a ler e escrever, mas quanto a segurar a agulha, é o que elas aprendem sempre de boa vontade. Antecipadamente imaginam-se crescidas e sonham com prazer que estes talentos poderão um dia servir-lhes para se enfeitar. Aberto este primeiro caminho é então fácil de seguir: vêm por si mesmos a costura, o bordado, a renda.” (ROUSSEAU, 1992, p.178)

Essa categoria da mulher como “rainha do lar” predominou na sociedade ocidental por mais de dois séculos. A autora Virgínia Woolf (1882-1941) escreveu que a mulher precisava matar o “anjo do lar” para conquistar outros espaços, além do privado que é destinado a ela como sendo o único. A autora afirmou ter descoberto que se fosse resenhar livros precisaria travar batalha com um certo fantasma. “E o fantasma era uma mulher, e quando vim a conhecê-la melhor eu comecei a chamá-la como uma heroína de um famoso poema, *The Angel in the House* (O anjo da casa). Era ela que me incomodava e roubava meu tempo e assim me atormentava até que afinal eu a matei”. (WOOLF, 1997, p.43).

Mareli Eliane Graupe

Referências e sugestões de leitura

ROUSSEAU, J-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: Coleção Os Pensadores. Trad: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

ROUSSEAU, Jean Jacques. O contrato social e outros escritos. São Paulo: Cultrix, 1965.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. Emílio ou Da Educação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

DENT, N. J. H. Dicionário Rousseau. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FORTES, Luis Roberto Salinas. Rousseau: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

SIMPSON, Matthew. Compreender Rousseau. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

WOOLF, Virgínia. Kew gardens; O status intelectual da mulher; Um toque feminino na ficção; Profissões para mulheres. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.



Rubin, Gayle

Uma das formulações teóricas mais importantes sobre as conexões entre gênero e sexo foi elaborada em 1975 pela antropóloga norte-americana Gayle S. Rubin. Nascida em 1949, ela é importante ativista pelos direitos relacionados à diversidade sexual e se auto intitula lésbica feminista. Ao longo de sua vida, tem escrito importantes artigos e ensaios sobre feminismo, sadomasoquismo, prostituição, pedofilia, pornografia e cultura lésbica. No *front* antropológico, dedica-se ao estudo de subculturas sexuais, que proliferam na chamada Bay Área, entorno de São Francisco, Califórnia. Atualmente, é professora associada da Universidade de Michigan.

Rubin afirma que nos pressupostos que dão base ao pensamento clássico sobre a organização social da atividade sexual humana está a noção de um sistema com dois gêneros dicotômicos (masculino/feminino), criados a partir do sexo biológico, sistema que regula, constrange e limita arranjos sexuais na base da heterossexualidade obrigatória. Uma reflexão crítica des-

sa perspectiva pode ser observada no conceito de “sistema de sexo e gênero” formulado por ela, ao postular que a assimetria entre homens e mulheres, presentes em múltiplas sociedades, deveria ser debitada às formas de organização social do sexo e da reprodução. Interpelando Lévi- Strauss (2011) na teoria sobre a circulação de mulheres, Rubin assevera que a desigualdade de distribuição de poder está na raiz da apropriação pelos homens da capacidade reprodutiva do sexo feminino.

Escrito em 1975, “*Traffic in women*”, cujo título já é significativo, permanece instigante, e mantém forte ligação com as questões levantadas pelo pensamento militante da época. A autora propõe-se a investigar que relações sociais engendram a ‘domesticação da mulher’. Singularizando-se em um campo intelectual marcado por importante presença marxista, Rubin sentencia: o mapa do mundo social de Marx não inclui o sexo (1975:160), proposição que terá impacto importante se considerarmos que ela está escrevendo em um campo intelectual marcado por importante contribuição marxista (HEILBORN, 1990). Assim, ela coloca Freud e Lévi-Strauss entre os formuladores de uma teoria da sociedade na qual a sexualidade tem um papel determinante, uma vez que ambos fornecem instrumentos conceituais sobre a parte da vida social em que se encontra o lócus da opressão. Esta

não se resume às mulheres, estendendo-se às minorias sexuais e a certos aspectos da personalidade dos indivíduos. Por meio do conceito de sistema de sexo/gênero, que diz respeito ao domínio social onde se engendra a opressão, ela destaca o indicador anatômico e a elaboração cultural como dois elementos distintos presentes no que outrora se designava como papéis sexuais, e que atualmente é referido como gênero. Para a autora, o sistema sexo-gênero abarca “um conjunto de arranjos pelos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produto” (Rubin, 195:197).

A representação desse sistema é observável na organização do parentesco. “*Traffic in women*” apresenta uma peroração contra a ação repressora da sociedade e, sobretudo, em favor de uma sociedade *genderless*. A posição tem adeptas na literatura feminista, como Elizabeth Badinter (1986), que preconiza uma androginização da cultura como condição de realização da igualdade.

Se o conceito por ela produzido discrimina a indicação anatomofisiológica da elaboração cultural, anunciando-se nisso a interveniência do arbitrário como emblema da cultura, outra simplificação nele se insinua. O sexo é tomado como sinônimo de sexualidade, categoria que não merece qualquer avaliação crítica de Rubin, dada a sua notória circunscrição his-

tórica (Foucault, 1977). Contudo, essa posição será revista em um artigo posterior (Rubin, 1984), afirmando que o feminismo é uma teoria da opressão de gênero que falha em distinguir a disjunção entre gênero e sexualidade (1984:307).

Ressalto essa sua nova incursão na crença de que a sexualidade constitui-se num domínio autônomo, observando que gênero é um elemento constitutivo da razão simbólica, determinando assim a impossibilidade de superação desse constrangimento. Assim, a sagacidade de Rubin fica comprometida por uma visão de sociedade em que a troca como pressuposto da organização social é tomada como opressora de parcelas da humanidade (as mulheres) ou da sexualidade (a homossexualidade). É justamente o comprometimento de Rubin com paradigmas epistemológicos individualistas que a faz propor, ao reler a fórmula da circulação de mulheres estabelecida por Lévi-Strauss (1976), que as mulheres, embora detendo uma posição privilegiada no elenco de bens trocados, estão mais na condição de condutoras do que de parceiras no sistema de relações (Rubin, 1984:174). Aos homens, enquanto categoria socialmente construída, é reservado o controle de “quem tem nas mãos as regras do jogo”; cabe-lhes o poder e o prestígio sociais. Segundo a autora, as mulheres

não se beneficiam da própria circulação. Rubin associa a origem da subordinação feminina a uma derrota histórica simultânea à criação da cultura.

A questão da universalidade da assimetria há de conduzir Sherry Ortner (1974:71) a indagar-se que “tipo de estrutura generalizada e condições de existência, comuns a todas as culturas, poderiam levá-las a apor um valor inferior às mulheres?”. Na proposta da autora, a equação mulher/natureza inscreve-se em um plano concreto; de alguma forma, todos os edifícios simbólicos apresentariam de modo mais ou menos explícito algum tipo de analogia entre os dois termos.

As mencionadas abordagens sustentam-se em pilar epistemológico problemático: a própria distinção sexo/ gênero. A categoria sexo, enquanto realidade física, não é objeto de problematização histórico-cultural (Laqueur, 2001). No binômio sexo-gênero, o primeiro termo aparece como objeto de conhecimento da biologia, numa particular tradição ocidental na qual o corpo é tabula rasa a ser formatada por marcas, inclusive aquelas produzidas pelo discurso biológico. Na tradição ocidental cartesiana, o objeto de conhecimento é matéria para o ato do sujeito que analisa, e a “natureza” é tão somente matéria prima para a cultura (Haraway, 1991).

O argumento é de que a noção de sexo, ou da natureza bioló-

gica de homens e mulheres, é uma construção social (Moore, 1994; Oudshoorn, 1994). Ou seja, o que é reconhecido como um corpo sexuado, fisicamente diferente, não é algo que, levando em conta as ideias de outras sociedades sobre a realidade física, possa ser considerado um dado universal. Assim, tanto a distinção entre sexo e gênero como as ideias de poder a ela associadas (Mathieu, 1991) estendem a outras sociedades concepções sobre as relações entre homens e mulheres presentes nas sociedades “ocidentais” e devedoras do pressuposto da dicotomia entre sujeito e objeto. Esta dicotomia, por sua vez, deriva de noções de poder (dominação/submissão) vinculadas à noção de “propriedade” e a uma visão do mundo “natural” como algo fixo sobre o qual se atua, no plano da cultura (Strathern 1980; Jordanova, 1980). Esta nova perspectiva rejeita a universalidade da distinção sexo/ gênero para o conjunto das diversas culturas existentes ou desaparecidas.

Os limites da sexualidade, portanto, são inteligíveis apenas se concebidos em contextos precisos e, no que concerne às práticas ocidentais, suas normatividades e pensamento, é preciso considerar o peso da heterossexualidade, tomada como modelo compulsório.

Importante assinalar que no debate que envolve temas como sexu-

alidade, seus limites e os direitos sexuais assiste-se, atualmente, a um certo deslocamento e, por vezes, disputas de significados para qualificar práticas sexuais anteriormente valorizadas de modo distinto. É o caso, por exemplo, de uma tolerância cada vez maior em relação ao adultério, masturbação, prostituição, pornografia e homoerotismo e uma condenação, agora com conotação legal, do assédio sexual, da pedofilia ou do turismo sexual (Piscitelli, 2004; Vianna e Lacerda, 2004). A emergência de novas ansiedades relacionadas ao que se configura como limites aceitáveis, indicando uma espécie de pânico sexual. No caso do feminismo, essas ansiedades derivam de uma tendência radical que concebe a liberação sexual como mera extensão dos privilégios masculinos.

Outras tendências feministas, gays e lésbicas criticam essa concepção determinística, bem como lutam contra restrições ao comportamento sexual das mulheres. Tais vertentes são ligadas ao movimento de liberação sexual dos anos sessenta e têm produzido estudos e práticas inovadoras relativas ao prazer e escolhas sexuais. Para Rubin (1984), a inter-relação sexualidade-gênero não pode ser tomada pelo prisma da causalidade, nem ser fixada como necessária em todos os casos. Nesse sentido, ela adota uma posição de aliança com as minorias sexuais e ela-

bora as bases de um novo repertório de conhecimentos sobre sexualidades não circunscritas ao casamento heterossexual. Conhecer e defender as minorias sexuais (aquelas que adotam as práticas menos valorizadas ou até sancionadas) corresponde à tentativa de expandir as fronteiras do que é aceito através da legitimação social de que o prazer não apenas libera, como emancipa.

Maria Luiza Heilborn

Referências e sugestões de leitura

- BADINTER, Elizabeth. 1986. Um é o outro. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FOUCAULT, Michel. 1977. História da Sexualidade: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal.
- HARAWAY, Donna. 1991. Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature. New York: Routledge.
- HEILBORN, Maria Luiza. 1990. Do gênero: antropológicamente... In: De Folhetins n. 3. Rio de Janeiro: CIEC/UFRJ.
- JORDANOVA, Ludmilla. 1980. Natural facts: a historical perspective on science and sexuality. In: McCormack, C.; Strathern, M. (Orgs.) Nature, Culture and Gender. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAQUEUR, Thomas. 2001. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976 [2011]. As estruturas elementares do parentesco. Tradução de Mariano Ferreira. 6. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- MATHIEU, Nicole-Claude. 1991. L'anatomie politique. Categorisations et ideologies du sexe. Paris: Côté femmes "Recherches".
- MOORE, Henrietta. 1994. A passion for difference. Bloomington: Indiana University Press.
- ORTNER, Sherry. 1974. Is female to male as nature is to culture? In: ROSALDO, M., LAMPHIERE, L. (eds.) Woman, culture and society. Stanford: Stanford University Press.

OUDSHOORN, Nelly. 1994. *Beyond the natural body. An archaeology of sex hormones*. London & New York: Routledge.

PISCITELLI, Adriana. 2004. "Entre a praia de Iracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina", in PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (orgs.), *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*, Rio de Janeiro, Garamond Universitária.

RUBIN, Gayle. 1975. *The Traffic in Women: notes on the 'political economy' of Sex*. In: REITER, Rayna (org) *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

RUBIN, Gayle. 1984. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. In: VANCE, Carol (ed) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. New York: Routledge.

STRATHERN, Marilyn. 1980. *No nature, no culture: the Hagen case*. In: McCormack, C.; Strathern, M. (Eds.) *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

VIANNA, Adriana; LACERDA, Paula. 2004 *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual*, Rio de Janeiro, CLAM/ IMS/UERJ.

Salud Feminina

Siguiendo la ya clásica definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS) de que la salud es “un estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de enfermedad”, está ampliamente aceptado que la salud individual y colectiva está determinada por factores biológicos, psicológicos y sociales, incluyendo dentro de estos últimos, los culturales, económicos y religiosos. De igual manera, la salud de las mujeres está determinada por estos mismos factores, siendo los determinantes psicosociales y socioeconómicos los que tienen una influencia más decisiva en su salud. La premisa fundamental en la que se basa este planteamiento es que las desigualdades sociales y económicas son las que explican las diferencias en la morbilidad diferencial que presentan hombres y mujeres. Y si la salud de la población es un exponente de la desigualdad que existe entre países con diferentes niveles de desarrollo, también lo es de la desigualdad que existe entre hombres y mujeres (PNUD, 1995).

Las mujeres han sido consideradas tradicionalmente el “sexo débil”, sin embargo los datos estadísticos demuestran que esto es una falacia. En este sentido hay que destacar, por ejemplo, que las mujeres tienen una mayor esperanza de vida, existiendo, por este motivo, de media 106 muje-



res por cada 100 hombres. Sin embargo se da la paradoja de que aunque las mujeres viven más, su estado de salud es peor y presentan una mayor morbilidad que los hombres. En general las mujeres presentan una prevalencia más alta de enfermedades crónicas y tienen una percepción más negativa de su nivel de salud. Así indicadores tales como la Esperanza de Vida Libre de Enfermedad Crónica o la Esperanza de Vida en Buena Salud evidencian esta afirmación.

Esta situación está directamente relacionada con las condiciones de vida que sufren las mujeres y de la posición que ocupan en la sociedad. Las desigualdades de género están presentes en todas las sociedades. Varía la forma de manifestarse dichas desigualdades pero no hay ningún país en el que las mujeres no sufran algún tipo de discriminación. A pesar de los importantes avances conseguidos, las mujeres no disfrutan de una igualdad real que les permita tener las mismas oportunidades que los hombres.

En la actualidad está ampliamente demostrado que las desigualdades e inequidades tienen una repercusión importante en la salud de la población en general y de manera particular en el nivel de salud de las mujeres. Así mismo estas desigualdades de género es uno de los obstáculos más importantes para que las mujeres puedan disfrutar en las mismas condiciones que los

hombres del derecho a la salud. Estas desigualdades no son consecuencia de las diferencias biológicas que existen entre hombres y mujeres, sino que tienen un origen social y cultural. A este respecto guardan una especial relación con el sistema sexo-género, pues mientras que el sexo se define en relación a las diferencias biológicas, anatómicas y fisiológicas de hombres y mujeres, el concepto género se refiere a las representaciones, ideas y prácticas sociales de hombres y mujeres construidas por la sociedad que implican funciones diferentes y establecen una jerarquía en el ejercicio del poder. Los roles sociales que se atribuyen a cada sexo, y que sustentan las relaciones de poder en los sistemas patriarcales, no tienen una base biológica sino que son construcciones sociales y determinan las diferencias en la forma de enfermar y morir de hombre y mujeres (WHO, 2011).

Las teorías feministas han aportado un marco de análisis que ha permitido visibilizar los determinantes que afectan a la salud de las mujeres y que habían sido ignorados por las teorías predominantes en cada momento histórico. Como señala Velasco, desde la epistemología feminista, “se contempla la salud-enfermedad como un proceso biológico, pero también como expresión de los conflictos por la posición social debida a ser mujer u hombre, los roles de cada sexo y la identidad sexual” (VELASCO, 2009, p. 55).

En relación a la salud de las mujeres, las complicaciones relacionadas con el embarazo y el parto son una de las primeras causas de mortalidad y morbilidad de las mujeres en el mundo. Se estima que cerca de 300.000 mujeres mueren anualmente por causas relacionadas con el embarazo y el parto. Las prácticas tradicionales nocivas para la salud de las mujeres, la malnutrición, los abortos clandestinos, la alta tasa de natalidad, la inaccesibilidad a los servicios de salud, la sobrecarga de trabajo, la pobreza, los matrimonios precoces, los embarazos tempranos y poco espaciados, etc. son algunos de los graves problemas que tienen las mujeres en el mundo y que determinan el nivel de salud del que disfrutan.

Otro factor importante que incide en la salud de las mujeres en el mundo es su situación económica. Del total de pobres que hay en el mundo, el 70% son mujeres, lo que pone de manifiesto que existe una feminización de la pobreza. Las mujeres trabajan más horas a lo largo del día que los hombres, en base a la división social del trabajo y al triple rol que desempeñan las mujeres: rol reproductivo, rol productivo y rol de gestión comunitaria. La doble y a veces la triple jornada de trabajo que soportan las mujeres, como consecuencia de su incorporación al mercado de trabajo y de la asunción del rol reproductivo, que sigue desempeñando casi en exclusividad, tiene un

impacto decisivo en la salud de las mujeres (GARCÍA-CALVENTE, 2004, p. 83-92).

Tal y como señala Gómez (2002, p. 5), “la equidad de género en el ámbito de la salud debe entenderse, entonces, como la eliminación de aquellas disparidades innecesarias, evitables e injustas entre mujeres y hombres que se asocian con desventajas sistemáticas en el contexto socioeconómico”. Entendiendo además que la equidad incluye que hombres y mujeres tengan similares niveles de salud y bienestar; que tengan un acceso equitativo a los recursos sanitarios; y que tengan las mismas capacidades para participar en la toma de decisiones y una similar distribución de responsabilidades y de trabajo (GÓMEZ, 2002, p.5-6).

En definitiva, la salud de las mujeres además de un componente biológico está condicionada por determinantes psicosociales, y por determinantes socioeconómicos y productivos, siendo además el género un determinante transversal de otros determinantes como son la edad, clase social y etnia que pueden introducir más factores de desigualdad e inequidad que afecta la salud de las mujeres.

Maria Luisa Grande Gascón

Referencias

GARCÍA-CALVENTE, María del Mar. “El impacto de cuidar en la salud y la calidad de vida de las mujeres”, *Gaceta Sanitaria* 2004; 18(Supl 2), p.83-92, 2004.

GÓMEZ, Elsa. Equidad, género y salud: retos para la acción. *Revista Panamericana de Salud Pública/Pan Am J Public Health*, n. 11, p. 5-6, 2002.

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD), Informe sobre Desarrollo Humano 1995. México: PNUD, 1995.

VELASCO, Sara. Sexos, género y salud. Teoría y métodos para la práctica clínica y programas de salud. Madrid: Minerva Ediciones, 2009.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO), Gender mainstreaming for health managers: a practical approach, 2011. Disponible en: http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501071_eng.pdf. (Consultado: 15 de junio de 2013)

Indicaciones de lectura

BORREL, Carme et al. Desigualdades en salud según la clase social en las mujeres. ¿Cómo influye el tipo de medida de la clase social?. *Gaceta Sanitaria*, n. 18 (supl 2), p. 75-82, 2004.

ESTEBAN, Mari Luz. El género como categoría analítica. Revisiones y aplicaciones a la salud. En: MIQUEO, Consuelo et al. Perspectivas de género en salud. Fundamentos científicos y socioprofesionales de diferencias sexuales no previstas. Madrid: Minerva Ediciones, 2001.

ROHLFS, Izabella, BORRELL Carme, FONSECA M do C. Género, desigualdades y salud pública: conocimientos y desconocimientos. *Gaceta Sanitaria*, n. 14 (supl 3), p. 60-71, 2000.

VALLS-LOBET, Carme. Mujeres, salud y poder. Madrid: Ediciones Cátedra. Colección Feminismos, 2009.



Scott, Joan

Joan Wallach Scott - nasceu em 1941 no Brooklyn, Estados Unidos. Ela graduou-se na Universidade Brandeis, em 1962. Em 1969, obteve seu Ph. D. pela Universidade de Wisconsin. Scott trabalhou na Universidade

de Illinois em Chicago, na Universidade de Northwestern, na Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, na Universidade de Rutgers e na Universidade Johns Hopkins. Após ocupar brevemente o cargo de diretora de estudos associados à École des Hautes Études en Sciences Sociales (em 1984), obteve em 1985 e permanece até o tempo presente na cadeira Harold F. Linder do Instituto de Estudos Avançados na Faculdade de Ciências Sociais de Princeton, New Jersey. Em janeiro de 2006, ela se juntou ao conselho editorial do *The Journal of Modern History*.

Nos começos da vida acadêmica pesquisou à história francesa, especialmente o movimento operário e a história intelectual. Com esses estudos adquiriu respaldo nos meios acadêmicos masculinos. A obra de Scott desafiou os fundamentos da prática histórica convencional, incluindo a natureza da evidência histórica, a experiência histórica e o papel da narrativa na escrita da história. Baseando-se em uma gama do pensamento filosófico, bem como sobre a repensar da formação d@ historiador (a) ela tem contribuído para a transformação do campo da história.

Scott publicou vários livros, que são amplamente reimpressos e foram traduzidos para várias línguas, incluindo francês, japonês, português e coreano. Suas publicações incluem estudos sobre os vidreiros de Carmaux, mulheres, sexualidade, trabalho e família,

sobre feministas francesas e os direitos do homem. Ela também tem inúmeros artigos publicados.

Na década de 1980, ela dedicou sua pesquisa à história das mulheres. Entre suas publicações mais notáveis está o artigo “*Gênero: uma categoria útil de análise histórica*”, publicado em 1986 no *American Historical Review* e publicado em português no Brasil em 1990. Este artigo tornou-se um dos textos mais citados nos estudos de gênero e com isso ela referendava algo novo e desafiador na academia. No Brasil, Rago salienta a repercussão desta categoria: “[...] por todo o país repercutiu vigorosamente em nossas próprias práticas, facilitando a valorização do trabalho das intelectuais feministas, nem sempre bem vistas, como sabemos. A risadinha deu espaço à curiosidade e, aos poucos, os antropólogos, historiadores e sociólogos, e não apenas alguns intelectuais, passaram a pensar na importância da sexualização do discurso historiográfico. O feminismo saía do gueto e irradiava seus fluidos mornos e positivos pela academia.” (RAGO, 1998, p. 90)

Foi a partir da categoria mulheres que surgiu a de gênero. O termo já havia sido proposto por Robert Stoller em 1968 em sua obra “*Sex and Gender*”, na qual separava sexo e gênero como distintos. Joan Scott retomou a diferença entre sexo e gênero, mas o arti-

culava com a noção de poder conforme o excerto que segue: “[...] tem duas partes e diversas subpartes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser distinguidas na análise. O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder.” (SCOTT, 1990, p. 36)

Com isso, Scott entendia que gênero é constituído por relações sociais permeadas no seu interior por relações de poder. A relevância dessa articulação entre poder e gênero estava na compreensão da dominação masculina e da subordinação feminina.

Ao pensar a categoria Scott, dizia-se influenciada por Jacques Derrida ao apontar para a desconstrução do caráter binário e fixo para os gêneros (MACHADO, 1998, p. 107) Já as abordagens de Michel Foucault, são pensadas por ela, no sentido de que os significados “nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e de subordinação – são construídas”. (SCOTT, 1990, p.37) Para Soihet, Scott também propunha a análise da política mais tradicional, ou seja, do governo e do Estado como domínio da utilização da categoria gênero, pois a história

política “foi trincheira de resistência à inclusão de materiais ou das questões sobre as mulheres e o gênero”, vista como categoria antitética aos negócios sérios da verdadeira política. (1998, p. 79-80) Nesta relação com a política e o saber, gênero estaria imbricado a relações de poder também na disciplina de História.

Joana Maria Pedro observa que para Scott, a história não era apenas o registro e, sim a forma que mulheres e homens organizavam a vida. A história era uma narrativa não neutra porque produzia sobre a diferença sexual. O envolvimento apenas dos homens nos fatos marrados construía representações de gênero no presente. Pedro observa que “A história, neste caso, é uma narrativa sobre o sexo masculino, e constitui o gênero ao definir que somente, ou principalmente, os homens fazem história.” (PEDRO, 2005, p. 87) Destarte, Scott propunha que a narrativa histórica contemplasse como os significados de homens e mulheres, como categorias de identidade, foram construídos. Pedro destaca ainda que uma história feminista torna-se então “uma maneira de fazer a crítica da maneira como esta história é narrada e como esta disciplina atua” (2005, p. 87). Para Pedro, a escritura nesta perspectiva deve “[...] observar os significados ‘variáveis e contraditórios’ que são atribuídos à diferença sexual. Além dis-

so, é preciso perceber em quais contextos políticos os significados da diferença sexual são criados e/ou criticados e, então, verificar como, por exemplo, o ‘verdadeiro homem’ ou a ‘verdadeira mulher’ são diferentes em cada período do passado, procurando sempre se diferenciar um do outro, e ao mesmo tempo nunca coincidindo com as pessoas de ‘carne e osso.’” (2005, p. 87)

Estes significados estão em um universo simbólico que organiza socialmente aquilo que podemos enxergar nos corpos e nas relações sociais. Para Joan Scott, o discurso é um instrumento de ordenação do mundo, e mesmo não sendo anterior à organização social, ele é inseparável desta. (...)” (GROSSI; HEILBORN, 1998, p. 115). Sobre as estratégias discursivas, Scott na obra “A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem” discute a trajetória de importantes militantes feministas francesas — Olympe de Gouges, Jeanne Deroin, Hubertine Auclert e Madeleine Pelletier desde a Revolução Francesa, que vieram obtendo diferentes rendimentos políticos em vários momentos históricos. Nesta obra, ela pretendeu dar vozes as vidas das pessoas que estiveram historicamente omitidas ou negligenciadas em relatos do passado. Com isso, ela produziu uma riqueza de novas evidências e experiências normalmente considerada indignas na escritura con-

vencional da história. (SCOTT, 1998, p. 300). Esta autora é considerada uma das especialistas da história da França no século XIX, é também uma das principais teóricas contemporâneas da história das mulheres e do feminismo.

Os textos de Joan Scott influenciaram de sobremaneira a produção historiográfica, ultrapassando as questões de gênero. Grande parte das pesquisas que discutem gênero a citam mesmo que seja para mostrar as limitações. O uso da categoria de análise gênero na narrativa histórica e sua relação com outras categorias como classe, geração e etnicidade permitiu que as pesquisas ampliassem as discussões sobre as relações entre homens e mulheres, adentrando também as relações entre homens, entre mulheres e entre e com outras formas de identificação. A categoria gênero proposta por Scott criou um novo universo linguístico-conceitual ultrapassando os muros da academia e se fazendo visível em várias instituições e organizações em todo o mundo.

*Márcia Maria de Medeiros
Tânia Regina Zimmermann*

Referências

GROSSI, Miriam; HEILBORN, Maria Luiza e RIAL, Carmen. "Entrevista com Joan Wallach Scott". In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, CFH/CCE/UFSC, v. 6, p. 114-125, n. 1/1998.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? Cadernos Pagu, n.11, p. 107-125, 1998.

RAGO, Margareth. Descobrimos historicamente o gênero. Cadernos Pagu, n.11, p.89-98, 1998.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pillar. Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, p.21-41.

PEDRO, Joana Maria. Relações de gênero na pesquisa histórica. Revista Catarinense de História, n. 2, p.35-44, 1994.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica, História (São Paulo), UNESP, vol. 24, n. 1, p. 77-98, 2005.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? Textos Didáticos, nº 48, ALGRANTI, Leila Mezan. (org.) A Prática Feminista e o Conceito de Gênero, Campinas-SP, IFCH/Unicamp, p. 7-42, novembro de 2002.

SAMARA, Eni de Mesquita; SOIHET, Rachel e MATOS, Maria Izilda S. de. (orgs.) Gênero em debate: trajetórias e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: Educ, 1997.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria de análise histórica. Educação e Realidade. Porto Alegre, v.16, n.2, p.5-22, jul/dez., 1990.

SOIHET, Rachel. História das mulheres e história do gênero. Um depoimento. Cadernos Pagu, n.11, p.77-87, 1998.

Sugestões de leitura

BOCK, Gisela. História, História das Mulheres, História do Gênero. In: Penépole, Fazer e Desfazer História, nº 4, Novembro de 1989, pp.158-187.

MATOS, Maria Izilda S. de. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. Cadernos Pagu, n.11, p.67-75, 1998.

SCOTT, Joan W. A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Editora Mulheres. Trad. Élvio A. Funck. Apres. Miriam P. Grossi, 2002.

SCOTT, Joan W. História das mulheres. In. BURKE, Peter.(Org.) A Escrita da História: Novas Perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.



Sexo/Sexismo

Sexo é a categoria biológica utilizada para diferenciar homens e mulheres, baseada na ordem compulsória do binarismo macho/fêmea advinda do reino animal e da natureza. É determinado exclusivamente pela anatomia e fisiologia do corpo humano – pelos caracteres sexuais primários e secundários. Exclui qualquer divisão que não seja pré-concebida e que não corresponda a essa classificação, ignorando o estado transitório do corpo e suas variações, tão comuns na contemporaneidade. A dualidade biológica ainda permanece dominante, considerando o sexo masculino e o sexo feminino como as duas únicas possibilidades de ser, existir e se enquadrar que são aceitas socialmente, sendo antagônicos e excludentes, um em relação ao outro.

Essa definição baseada nas características anátomo-biológicas é comumente relacionada a de gênero, que diz respeito à organização social da diferença sexual a partir de uma perspectiva relacional, atravessadas pelas questões do poder (STREY, 2009). Assim, enquanto sexo é uma categoria biológica, gênero é a expressão ligada às construções históricas e sociais que definem a diferença sexual em uma

cultura. Implica em denominações e caracterizações diferentes conforme os valores, os costumes, os mitos e as representações de cada grupo e em cada sociedade, sempre relacionada ao dicotômico binômio sexo/gênero: macho/masculino ou fêmea/feminino.

O conceito de sexo pode ser confundido, também, com o termo orientação sexual, que se refere à direção do desejo ou da atração sexual e, a partir desse critério, se qualificar de três formas diferentes, descritas em expressões conhecidas socialmente. Como heterossexual (quando o desejo ocorre por alguém do sexo oposto), como homossexual (nos casos em que há desejo por alguém do mesmo sexo) ou como bissexual (quando a orientação sexual manifesta-se no desejo por ambos os sexos).

Sexo é um conceito que também pode se referir ao ato sexual ou relação sexual, compreendendo todas as formas de atividade sexual provenientes dessa prática. Inclui desde as carícias eróticas até a união dos órgãos genitais, envolvendo diferentes atos relacionados à sexualidade. Pode ocorrer entre duas ou mais pessoas do mesmo sexo e/ou do sexo oposto, ou, então, com a masturbação, uma atividade sexual auto erótica, na qual o indivíduo busca, sozinho, através de seu corpo, e de diferentes formas de estimulação, a obtenção da satisfação corporal e do prazer, tentando atingir o orgasmo.

Também pode ter fins de reprodução, incluindo, ou não, a satisfação dos instintos de excitação sexual. A atração física e/ou amor são as principais causas da procura pela(o) parceira(o) para a realização do sexo ou ato sexual.

Das características anteriormente mencionadas, quando considera-se o conceito de sexo como relacionado à biologia corporal, pode-se entender o conceito de sexismo. Esse está diretamente ligado aos estudos feministas de gênero, que criticam a associação direta do sexo biológico ao gênero. Define-se como a retaliação, preconceito, e/ou atitudes negativas dirigidas às mulheres, tendo como justificativa esse fato, ou seja, seu sexo físico e seu gênero correspondente. Apresenta uma relação de supremacia dos homens em relação às mulheres, colocando-as em um papel de submissão, inferiorizando o feminino em relação ao masculino. Uma ideia ou comportamento será considerado sexista no momento em que o gênero masculino estiver se sobrepondo ao feminino, construindo uma atmosfera de depreciação e estigmatização.

O sexismo, assim como o gênero, também é cultural, e pode começar a se constituir desde a infância, quando meninos e meninas são tratados de maneiras diferentes, construindo e mantendo, desde então, uma relação ideológica entre os gêneros, sendo ideologia compreendida segundo Guares-

chi (2009), servindo para criar e manter relações desiguais, assimétricas. Nessa perspectiva, pode-se considerar a descoberta do sexo-gênero (considerados, socialmente, inseparáveis) de uma criança, ainda no ventre da mãe, como uma das definições mais importantes de sua vida, já que trará consequências para suas formas de ser e se comportar ao longo de toda sua vida.

Isso porque, de forma geral, compreendemos como aceitável em nossas culturas, apenas duas formas de se constituir enquanto sujeitos: ou se nasce (e se é) homem, ou se nasce (e se é) mulher. Essas formas de percepção são resultado de dois universos polarizados que, quando a criança nasce, apenas lhe são apresentados, sem possibilidade de poder refletir e questionar se deseja enquadrar-se ao mundo de estereótipos que cada um deles reserva. Às meninas, cabe o rosa, as bonecas, casinhas e comportamentos de passividade, delicadeza e retraimento. Aos meninos, oferece-se o azul, os carrinhos, as bolas e atos de soberania, assertividade e exposição pública. Significativas diferenças herdadas do patriarcado, que, mesmo que sutil, pode ser percebido ainda na contemporaneidade.

Assim, faz-se indispensável pensar o conceito de sexismo relacionando-o com o sistema patriarcal que perpassa a sociedade atual e que serve como um mantenedor do status quo

social. Essa forma de hierarquia entende o mundo e as relações que nele se estabelecem através da supremacia do masculino, sendo o patriarca o chefe ou senhor da família e o restante seus dependentes, ficando a mulher sempre submissa ao homem, seja ele o seu pai ou o seu marido (THERBORN, 2006).

Ao irem constituindo-se enquanto meninos e meninas, homens e mulheres, em contextos opostos em que o masculino é supremo, as relações de poder começam a estabelecer-se desde então, dominando o feminino e submetendo-o às opressões masculinas, de diferentes formas, em diferentes contextos (FERREIRA, 2004). O denominado “sexo frágil”, mesmo com as diversas mudanças sociais, ainda fica em desvantagem em contextos profissionais e/ou domésticos, ganhando menores salários para os mesmos cargos, por exemplo, ou precisando dedicar-se a tarefas extenuantes, enquanto o sexo oposto descansa e distrai-se, unicamente porque se é mulher – e vive-se em um mundo sexista.

Além do sexismo ser encontrado nos comportamentos sociais, também está presente na fala, no sentido de entender a linguagem de modo sexista e não neutra, ou seja, privilegiando o masculino em detrimento ao feminino. Essa questão pode ser observada quando percebemos o mundo constituído por homens e mulheres e uma linguagem nomeando a todos e a todas

por meio do masculino, conforme ditam as normas culturais e de nossa língua-pátria. Com o aval da Ciência, muitas questões culturais são legitimadas, já que o que é considerado científico é visto como certo, e a linguagem correta, então, passa a ser uma linguagem sexista, por invisibilizar as mulheres no uso do artigo masculino abrangendo os dois sexos (COULTHARD, 1991).

As ações produzidas por homens e mulheres, como são resultados da cultura em que estamos inseridas(os), acabam reproduzindo os pensamentos e ações sexistas que a cultura também constrói na sociedade ainda patriarcal em que vivemos. E questões sexistas nos remetem a uma linguagem sexista, que reforça ainda mais para que o masculino se sobreponha ao feminino. Essa não é uma condição contemporânea, mas pode ser observada em suas origens históricas, quando as mulheres eram vistas como “mais vulneráveis às vontades do diabo” e de complexo entendimento, em função da procriação não ser compreendida, sendo considerada magia (DEL PRIORE, 1997).

Nessa perspectiva, a linguagem tem sido estudada a partir de diferentes enfoques, principalmente o de gênero, que se preocupa em desvelar os significados da linguagem sexista para as relações entre homens e mulheres. Os estudos de gênero têm, então, contribuído para a defesa e difusão da

linguagem não-sexista, na medida em que, cuidadosamente, buscam que seus textos e escritos nomeiem tanto as mulheres quanto os homens, sem subsumir as primeiras aos últimos.

*Andressa Botton
Marlene Neves Strey
Patricia Fasolo Romani
Yáscara Arrial Palma*

Referências

FERREIRA, Maria Cristina. Sexismo hostil e benevolente: inter-relações e diferenças de gênero. Temas em Psicologia da SBP, Ribeirão Preto, vol. 12, nº 21, p.119- 126, 2004.

COULTHARD, Malcom. Linguagem e Sexo. São Paulo: Editora Ática, 1991.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: Del Priore, M. História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 1997.

GUARESCHI, Pedrinho. Ideologia. In JACQUES, M. G. C. et al. Psicologia social contemporânea: livro-texto. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

THERBORN, Goran. Sexo e poder: A família no mundo, 1900-2000. Trad. Elisabete Dória Bilac. São Paulo: Contexto, 2006.

STREY, Marlene Neves. Gênero. In JACQUES, M. G. C. et al. Psicologia social contemporânea: livro-texto. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Sugestões de leitura

CASTRO, Ana Lúcia. Cultura Contemporânea, Identidades e Sociabilidades: olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

LOURO, Guacira Lopes. (2010). Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

NYE, Andrea. (1995). Teoria feminista e as filosofias do homem. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1995.

STREY, Marlene Neves; CABEDA, Sonia T Lisboa; PREHN, Denise. Gênero e Cultura: questões contemporâneas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.



Sexualidade

Um dos principais desafios dos estudos e pesquisas sobre a sexualidade é compor um retrato panorâmico de sua polissemia, pois, mesmo sendo uma noção bastante conhecida, ela ainda se encontra aberta a novos sentidos que variam de acordo com diferentes contextos e situações, o que torna a pretensão de historiar ou dissecar esse tema em sua ilimitada abrangência uma tarefa difícil. No entanto, podemos pensar a sexualidade como um conceito empírico, analítico e político que passa por constantes alterações, sendo a sua construção parte de um processo complexo, que envolve, ao mesmo tempo, aspectos individuais, sociais, psíquicos e culturais que carregam historicidade e envolvem práticas e simbolizações (HEILBORN, 2006).

Como conceito empírico a noção de sexualidade tem sido usada para descrever as experiências sexuais entre seres humanos de diferentes culturas. A análise do processo de formação de gênero e as diferenças sexuais apresenta uma outra dimensão desse conceito, que ainda na esfera política tem sido usado para problematizar as relações

de poder entre os gêneros, derivados do controle desigual sobre o próprio corpo.

De modo geral três principais aspectos da sexualidade humana devem ser identificados: o biológico, que se refere ao prazer físico e a reprodução; o social, que trata das relações, regras, normas sexuais e as formas em que o sexo biológico é expresso e; o subjetivo, da consciência individual e coletiva da sexualidade e desejos. Esses aspectos são elementos de um amplo processo que chamamos organização da sexualidade, que não opera em nenhuma dessas estruturas sociais de forma isolada. Um dos primeiros usos do termo sexualidade aparece no século XIX, no entanto a palavra já existia no jargão técnico da Biologia e da Zoologia desde o início de 1800, mas somente no final do século ela veio ser usada amplamente em um sentido mais próximo do significado que tem hoje, que segundo o Oxford English Dictionary se refere “a qualidade de ser sexual ou possuir sexo” (GIDDENS, 1993, p.32). O sentido atribuído a sexualidade se distingue de uma atividade sexual. A expressão do sexo biológico, as formas de relações sexuais, bem como a consciência sexual são socialmente e historicamente específicas e devem se diferenciar de acordo com as relações sociais de gênero, classe, etnicidade, idade etc.

Uma das maiores contribuições no entendimento da sexualidade como parte de um processo histórico foi realizada por Michel Foucault (1988) que a problematiza em um conjunto de relações sociais nomeado de “aparato da sexualidade”, que seria um locus do qual várias formas de controle e resistência são gerados e exercidos (FOUCAULT, 1988). Na transição do feudalismo para o período de industrialização, o sexo biológico tornou-se uma arena política e econômica de intervenção e tema de discurso que permeou todos os aspectos da vida privada. A ordenação da sexualidade, a medicalização e a estigmatização seriam sanções sociais de estado nas esferas institucionais e instrumentais, que marcaram o início da sociedade moderna.

As principais contribuições para o entendimento da hipótese repressiva da sexualidade são: 1. A visão de que o corpo humano deva ser entendido em termos de uma concepção histórica possibilitando discernir os termos dos vários discursos e relacioná-los à mudanças sociais; 2. A noção de que o sexo biológico é uma fonte de vida cujas estruturas de regulação social formam uma base econômica e biológica da sexualidade que estabelece uma relação entre os modos das relações sexuais e as relações de produção econômica; 3. Que os discursos sobre

sexualidade devam ser compreendido como uma fonte de poder e resistência (CATONNÉ, 2001).

Na sociedade brasileira, a sexualidade se constituiu com fortes influências ocidentais, em virtude da colonização portuguesa e da Igreja Católica (GOLDBERG, 1984), constituindo o “patriarcalismo” não somente uma forma de organização familiar e social, mas também uma construção ideológica, onde os conceitos de homem e mulher foram definidos em termos de oposição binária, que carregava consigo um dualismo moral explícito, que contribuiu para legitimar e reforçar a ordem aparentemente natural das hierarquias de gêneros (PARKER, 1991). Esse legado patriarcal continua a afetar o pensamento brasileiro e a maneira como a sexualidade tem sido organizada. Contudo, emerge a partir da década de 70 o que nomeamos de “revolução sexual” que prega uma concepção de sexo desvinculado de sua função reprodutiva, o que oportunizou uma nova noção de sexualidade que repensasse a opressão e submissão vigente há milênios.

Assim, os movimentos sociais, particularmente o movimento feminista apresenta novas controvérsias para o debate da sexualidade como os direitos sexuais reprodutivos, a propagação da epidemia da AIDS, e a reivindicação da aceitação social e legitimidade legal da diversidade sexual. A sexualidade hu-

mana torna-se um direito atrelado às garantias constitucionais da dignidade da pessoa humana, da liberdade e da igualdade (PARKER, 1991). Embora se possa afirmar que a sexualidade tenha sido reconhecida como um direito humano, ao ser pautada nas Conferências das Nações Unidas de Cairo (1994) e Pequim (1995), esses direitos estavam restritos ao enfrentamento da violência contra a mulher e questões relativas à saúde sexual e reprodutiva na perspectiva do planejamento familiar, excluindo do debate outros atores sociais que têm seus direitos humanos violados em função da sexualidade, tais como gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais (GLBT) e profissionais do sexo (CORREIA, 1999).

Em uma ampliação dos direitos sexuais percebe-se o surgimento dos novos arranjos, expressões, metodologias e abordagens que rompem com as tradicionais leituras, antes associadas a uma perspectiva essencialista, sob orientação da biomedicina, para tomar as variadas formas de expressão das ‘sexualidades’ e gêneros como sendo mediadas por determinações psicossociais, históricas e culturais. Nesse posicionamento teórico crítico, a sexualidade pode ser pensada como parte dos processos fundamentalmente culturais e plurais que “envolve rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções” (LOURO, 1999, p.11) Nessa abordagem são os processos

culturais que definem os sentidos da natureza e biologia, as tornando consequentemente, categorias históricas.

Hoje identificamos no debate contemporâneo sobre sexualidade diálogos e tensões, entre as perspectivas culturalistas, as investigações biomédicas em HIV/AIDS, os estudos recentes com os aportes da *teoria queer*, em especial no que diz respeito a crítica da ordem heteronormativa, questões essas que podem ser pensadas não como um ponto de chegada, definitivo e permanente desse conceito, mais um lugar de onde podemos partir para novas e múltiplas abordagens das '*sexualidades*'.

Jacy Corrêa Curado

Referências

CATONNÉ, J.P. A sexualidade ontem e hoje. São Paulo: Cortez, 2001.

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM). www.clam.org.br

CORRÊA, S. "Saúde reprodutiva, gênero e sexualidade: legitimação e novas interrogações". IN: K. GIFFIN, K., and SH COSTA., orgs. Questões da saúde reprodutiva. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade I. : a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. ^a Guilhon Albuquerque. 7 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GIDDENS, A. A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Trad. Magda Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1993

GOLDBERG, M.A.A. Educação sexual: uma proposta, um desafio. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1984.

HEILBORN, M.L. Entre as tramas da sexualidade brasileira. Estudos Feministas, 14 (1) :336, janeiro-abril, 2006.

HEILBORN, M.L. (Org) . Sexualidade: o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. v. 1. 206p

LOURO, G.L. (Org) O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte : Autêntica, 1999.

PARKER, R.G. Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Best Seller, 1991.



Subjetividade

A Subjetividade em geral é entendida como aquilo que pertence ao sujeito, que é pessoal, individual, particular, que manifesta as ideias ou preferências da própria pessoa. Caracteriza-se como o contrário de objetividade, pertencendo somente ao pensamento humano, integrando o campo das atividades psíquicas e emocionais do indivíduo. Como é possível falar de diversas maneiras sobre subjetividade, optarei pelas análises realizadas por Deleuze, Guatari e Foucault, centradas na concepção de que a subjetividade é uma produção histórica.

Gilles Deleuze e Felix Guatari na obra intitulada Mil Platôs, defendem que assim como Marx argumentava que o capitalismo fabrica o proletariado que será seu algoz e coveiro, este mesmo capitalismo fabrica esquizofrênicos que estabelecerão seu limite e o arruinarão. Segundo eles, o esquizofrênico é múltiplo, já não tem a identidade do sujeito e sim identificações transitórias e simbólicas.

Para Deleuze e Guatari que ampliaram o conceito de subjetividade, esta é socialmente construída, é o efeito da cultura sobre uma pessoa. É uma subjetividade que diz menos à identidade e mais à singularidade, dialógica, descentrada e inscrita na superfície do corpo. Em suas concepções, atualmente uma criança tem como vetor de subjetivação tanto a família como a televisão.

Ao criticarem a subjetividade fundadora, coerente e individualizada, imanente ao indivíduo, formulam uma alternativa radical ao estabelecerem-na como plural e polifônica. Para Deleuze e Guatari os seres humanos são mais múltiplos, porque a subjetivação nunca é um processo puramente gramatical, ela surge de um “regime de signos e não de uma condição interna à linguagem” e este regime de signos está sempre preso a um agenciamento ou a uma organização de poder. E é neste agenciamento (montagem, arranjo, combinação) que são produzidos os sujeitos.

As multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. Elas definem a pluralidade e a multiplicidade do eu, um eu construído: “Você é longitude e latitude, um conjunto de velocidades e lentidões entre partículas não formadas, um conjunto de afetos não subjetivados. Você tem a individuação de um dia, de uma estação, de um ano, de uma vida (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma ne-

blina, de um enxame, de uma matilha (independentemente da regularidade). Ou pelo menos você pode tê-la, pode consegui-la” (DELEUZE; GUATARI, 1997, p. 49).

Deleuze e Guatari defendem que o “eu” não deve mais ser investigado como um espaço contido de individualidade humana, limitado pelo “envelope da pele”, mas como historicamente ele acabou por conceber sua relação consigo mesmo. Um corpo habitado por sua própria alma.

Nicolas Rose demonstra a impossibilidade de uma identidade fixa e imutável. Segundo ele, somos dinâmicos e interagimos, influenciando e sendo influenciados, desenvolvendo variadas identificações, não sendo único em momento algum. Não existe um único “eu”, mas esse “eu” possui várias identidades, muitas vezes, inclusive, opostas. Também para Katryn Woodward identidade e subjetividade são conceitos interligados: “O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares” (WOODWARD, 2007, P. 55,56).

Michel Foucault, na filiação da subjetividade construída de Deleuze e Guatari, defende que para falar de

sujeito é preciso falar de “modos de subjetivação”, de como as formações de saber e dispositivos de poder nos constituem como sujeito. Subjetividade para Foucault refere-se ao modo pelo qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade: “se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros.” (FOUCAULT, 2000, p. 327).

Em um de seus últimos trabalhos, *O Sujeito e o Poder*, Foucault confessa que apesar de suas pesquisas centrarem-se na questão do poder, não era este, mas o sujeito, que constituiu o tema central de suas pesquisas. A história dos diferentes modos que os seres humanos tornaram-se sujeitos, as diversas formas de assujeitamento (submissão da subjetividade através de discursos, técnicas e estratégias que produzem a homogeneidade da subjetividade) e de como foram produzidas as subjetividades.

Foucault insiste em lembrar que devemos pensar a subjetividade separada da individualidade. Se durante muito tempo foi imposto ao homem um tipo de individualidade, de identidade, ele agora deve promover novas formas de subjetividade. Quando descobrir que aquilo que sempre tomou por verdade, por evidência, são temas

fabricados em um certo momento da história, e que portanto podem ser criticados, desconstruídos e destruídos descobrirá que é mais livre do que pensa.

Em relação aos modos de produção da subjetividade, Foucault diz que “não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos. Essa alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, consciência, etc.” (FOUCAULT, 1991, 31-32).

As instituições que produzem a subjetividade, como a família, o estado, trabalho, a mídia, por exemplo, são neutralizadoras da diferença e do heterogêneo. O controle não mais se circunscreve a muros como Escola e Igreja, mas expande-se em espaços abertos. É uma nova produção de subjetividade que emerge. Segundo Mi-

chel Foucault é possível questionar as formas de ser que têm sido inventadas para nós, inventando novas possibilidades de vida e novas subjetividades.

Para Suely Rolnik a subjetividade não se define por uma só figura que se estabelece na infância e se desenvolve ao longo da vida, pois somos sempre confrontados com as mudanças do mundo contemporâneo e o caráter incerto da subjetividade. Deveríamos falar, mais do que em subjetividades, em processos de individuação ou de subjetivação. Segundo ela, “faz-se necessário constituir uma teoria da subjetividade que comporte tais singularidades e sua potência de transfiguração. Isso implica deslocar-se radicalmente de um modelo identitário e representacional, que busca o equilíbrio e que, para obtê-lo, despreza as singularidades. Trata-se de apreender a subjetividade em sua dupla face: por um lado, a sedimentação estrutural, e, por outro, a agitação caótica propulsora de devires, através dos quais outros e estranhos eus se perfilam, com outros contornos, outras linguagens, outras estruturas, outros territórios.” (ROLNIK, 2000, p. 67).

Em relação às mulheres e ao gênero existe um trabalho incessante em demarcar identidades e subjetividades em detrimento de processos de subjetivação e individuação. Um trabalho discursivo permanente, entrelaçado à re-

lações de poder, marcando identidades e subjetividades únicas e permanentes. Desde o nascimento, à vestimenta, a imposição de nomes e normas comportamentais definem-se o que são homens e o que são mulheres. Se a lógica da subjetividade é identitária, havendo uma incessante política de subjugação das diferenças, a alternativa a esta lógica seria a invenção de novas subjetividades, diferentes multiplicidades, colocando em suspenso a subjetividade hegemônica. Se a subjetividade é construída no social, é possível, portanto, a produção de novas subjetividades.

Ana Maria Colling

Referências e sugestões de leitura

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____. Vol. 4. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A Volúpia de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. *O Sujeito e o Poder*. In: Michel Foucault. *Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Verdade e Subjetividade*. In: Michel Foucault. *Uma analítica da Experiência*. Lisboa: Cosmos, 1993.

_____. A Hermenêutica do Sujeito. In: Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1997.

REY, Fernando; FURTADO, Odair (org.) Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais. São Paulo: Casa do psicólogo, 2002.

ROLNIK, Suely. Novas figuras do caos – mutações da subjetividade contemporânea. In: FONSECA, Tânia; FRANCISCO, Deise. Formas de ser e habitar a contemporaneidade. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

ROSE, Nicolas. Inventando nossos eus. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

WOODWARD, Katryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.



Sufragismo/Sufragetes

O sufragismo foi um movimento em prol da extensão do voto, sem nenhum tipo de restrição, a todas as pessoas de uma mesma comunidade. Durante muito tempo, o direito de votar foi entendido como um privilégio de poucos, e estes poucos sendo exclusivamente do gênero masculino, brancos e possuidores de bens. O termo é mais comumente empregado para identificar a luta empreendida, entre os séculos XIX e XX, pelo direito ao voto das mulheres. Os partidários desse movimento, homens e mulheres, ficaram conhecidos pela alcunha de sufragistas. Foi deflagrado quando da instituição do chamado sufrágio universal em 1848, na França, que difundiu a con-

cepção dos homens como politicamente iguais, através de um novo princípio eleitoral, o do sufrágio direto sem qualquer limitação de censo. Contudo esse ainda era um sufrágio, de fato, restrito aos representantes masculinos, o que o tornava “universal”, na época, era a ausência da barreira censitária, mas foi através de sua aplicação, que a exclusão de grupos, tais como as mulheres, passou a ser mais notada e contestada. Despontou assim um novo tipo de exclusão baseada exclusivamente no quesito “sexo”. A cidadania política feminina se viu relegada a um patamar difícil de ser contestado, uma vez que o conceito atrelou-se a uma diferenciação sexual. A partir dessa explícita *não inclusão* surgiu no mundo ocidental um movimento em busca do reconhecimento da cidadania política feminina. Nesse sentido o movimento mais conhecido foi o que ocorreu na Inglaterra, no início do século XX. O surgimento de associações femininas nesse país foi diretamente influenciado pela negativa do governo de conceder o sufrágio feminino. O ato fundador do movimento parece ser a petição apresentada por Stuart Mill em 1866, em prol do voto das mulheres, que, apesar de aprovada pelo Parlamento inglês, recebeu veto do primeiro-ministro Gladstone. Outra provável origem do movimento pode ser identificada em 1832, quando uma nova lei eleitoral foi colocada em vigor na In-

glaterra, assegurando o “direito de voto a meio milhão de eleitores do sexo masculino da classe média” (ABREU, 2002, p.460). Com tal reforma, aparece pela primeira vez, de forma explícita, a separação política entre homens e mulheres, uma vez que foi introduzida a expressão “*male person*” ao corpo da lei, determinando a exclusão de todas as mulheres do direito de voto, sem exceções. A partir de então o voto passou a ser o ideal buscado pelas mulheres, pois “as sufragistas argumentavam que as vidas das mulheres não melhorariam até que os políticos tivessem de prestar contas a um eleitorado feminino. Acreditavam que as muitas desigualdades legais, econômicas e educacionais com que se confrontavam jamais seriam corrigidas, enquanto não tivessem o direito de voto. A luta pelo direito de voto era, portanto, um meio para atingir um fim” (ABREU, 2002, p.460). A questão do voto deixou de ser considerada apenas como o símbolo da desigualdade entre homens e mulheres para ser elevado à prioridade do movimento. A principal e mais antiga organização sufragista britânica no final do século XIX era a *National Union of Women's Suffrage Societies* (NUWSS) fundada em 1897 e presidida por Millicent Garret Fawcett. Era bem estruturada, com uma publicação semanal em forma de jornal, intitulado *The Common Cause*. A sua estratégia de ação era pautada pela

moderação, com o cuidado de se manter sempre dentro da constitucionalidade, pois apostavam na justeza de seus pedidos para conscientizar os políticos e a opinião pública a seu favor. Mas apesar dessa atitude, não conseguiram angariar muitos resultados concretos. A segunda e mais conhecida fase do movimento inglês foi também a mais militante e utilizou técnicas mais contundentes para fazer valerem os seus pedidos. Teve início em 1903 com a fundação, em Manchester, de um novo grupo liderado por Emmeline Pankhurst e suas duas filhas, e recebeu o nome de *Women's Social and Political Union* (WSPU). Esse grupo também publicava jornais semanais, o primeiro deles fundado em 1907, o *Votes for Women*, seguido pelo *The Suffragette*, de 1912. Foi o mais combativo dos grupos e o que alcançou mais sucesso em expor o movimento pró-sufrágio para o mundo, sendo o mais lembrado e associado à luta feminina pelo voto no imaginário popular. As militantes do WSPU ficaram conhecidas mundialmente pela alcunha de *suffragettes*. Os argumentos utilizados pelos seus membros em nada se diferenciavam dos outros sufragistas, podendo ser assim resumidos: a exaltação das qualidades da mulher, da sua força moral em oposição ao pragmatismo masculino, além de também contestarem o papel da mulher na nova sociedade. O que diferenciava uma associação da outra eram

as estratégias de luta empregadas, e não o argumento discursivo. Segundo Abreu (2002, p.462), a WSPU era uma “organização ativa com objetivos bem definidos e uma ética especial”, sendo que essa seria a sua principal diferença e influência, pois suas militantes escolheram apostar no uso de *táticas não convencionais* para fazer pressão junto ao governo para a causa sufragista e, desse modo, chamar a atenção do público para as suas demandas. Com o lema *Deeds not words – Ações e não palavras*, as militantes aplicavam todos os métodos ao seu alcance para obter alguma vitória, desde passeatas até o uso da violência e da intimidação. Entre as táticas empregadas por esse grupo destacaram-se: atear fogo a caixas de correio, quebrar vidraças de lojas e casas, acorrentar-se a portões de prédios públicos e interromper os discursos dos políticos. O resultado de tais ações foi que muitas dessas militantes foram presas por perturbação da ordem pública e desrespeito à autoridade. As estratégias aplicadas pela militância são resumidas por Anne-Marie Käpelli (1995, p.565) em quatro formas de expressão: técnicas de propaganda, desobediência civil, não-violência ativa e violência física. Em 1914, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, essa organização era uma das maiores do Reino Unido, e o que havia começado como uma organização essencialmente familiar, em 1903, sofreu uma enorme expansão. A

partir de 1908 a WSPU passou também a apostar no uso de cores para diferenciar as suas seguidoras e identificar a sua campanha pelo voto. Escolheram para isso as cores violeta – para representar a dignidade, o branco – a pureza –, e o verde – a esperança. Assim, “as Sufragetes foram instruídas para usarem sempre essas cores, por forma a serem instantaneamente identificadas em público, bem como a causa por que lutavam” (ABREU, 2002, p.463). A partir de junho desse ano, as partidárias da WSPU também começaram a tomar atitudes mais violentas nas manifestações públicas de que participavam, sendo este também o início da parte mais violenta da militância, quando ocorreu a primeira quebra de vidraças da casa do primeiro ministro, em *Downing Street*. Após o ano de 1911, a estratégia estabelecida pelo movimento passou a ser de pressão total em relação aos membros do governo, concentrando seus esforços em uma campanha contra os detratores do voto feminino. Se a tática mais utilizada, nos primeiros tempos, era interromper os encontros públicos dos políticos com aclamações pelo sufrágio, logo passou a ser a confrontação física com a polícia. Para Martin Pugh (2000) as táticas que tiveram mais sucesso, em termos de resultados práticos, foram as empregadas entre os anos de 1906 e 1908, caracterizadas pelas interrupções nos discursos dos

parlamentares e os atos de se acorren- tarem em prédios públicos, que servi- ram para elevar a questão do sufrágio feminino como uma das prioridades do novo século. O incremento no uso da violência, ao invés de trazer simpa- tias para a causa do grupo, mais des- gastou o movimento junto à opinião pública do que o ajudou. Contudo a mudança para táticas mais radicais e violentas se mostrou eficaz, pois, tal como salienta Abreu (2002, p. 464), foi “somente a partir do momento em que as suffragettes adotaram estas formas de luta é que a campanha pelo direito ao voto feminino na Grã-Bretanha co- meçou a ser levada a sério pelos políti- cos e pela imprensa”, recebendo um destaque enorme também na imprensa de outros países. Essa e outras atitudes femininas também serviram para dar maior vigor aos argumentos dos que eram contrários a se estender a cida- dania política para as mulheres. A cam- panha de confronto direto das suffraget- tes começou a declinar a partir de 1912, pois a eficácia da tática já não era mais observada e estava saindo do controle. Ataques contra o governo e prédios comerciais, durante 1911 e 1912, resultaram na prisão de muitas militantes. De 1912 a 1914, os órgãos policiais passaram a se utilizar todos os recursos legais a seu dispor para supri- mir a campanha da WSPU e trazer a opinião pública para o seu lado e con- tra as suffragettes. Muitas das mulheres

presas praticaram a greve de fome na prisão, como uma forma de protesto, o que desencadeou uma violenta reação por parte das autoridades, que força- vam as manifestantes a se alimentarem. Tal ato de brutalidade foi denunciado pelas próprias militantes, e parece ter surtido efeito, uma vez que, em 1913, o governo britânico sancionou uma lei – *The Cat and Mouse Act* – que permitia ao governo liberar provisoriamente as presas que ficassem doentes, para se restabelecer em sua própria casa. Na mesma época o grupo do NUWSS, re- tomou de forma acentuada as suas táticas de pressão moderadas, subscreven- do petições, escrevendo artigos para jornais e enviando cartas aos políticos. Em 1912 o NUWSS passou a apoiar o partido trabalhista (*Labor Party*), apon- tando uma mudança nas suas estraté- gias de ação mantidas até então, isto é, de não dar apoio a nenhum partido político. Com o advento da Primeira Guerra Mundial, os atos de desobedi- ência civil foram suspensos de comum acordo entre os grupos envolvidos e o governo britânico. A liderança da WSPU resolveu apoiar o governo, dei- xando a militante campanha em prol do sufrágio feminino em segundo pla- no. Em março de 1917 foi apresentado um novo projeto de lei na Câmara dos Comuns, concedendo o voto para as mulheres maiores de 30 anos, levado ao debate na Casa dos Lordes, em ja- neiro de 1918, finalmente foi vitorioso.

A concessão desse voto limitado para as mulheres fez parte de uma tática do governo para diminuir o impacto da conquista, uma vez que os parlamentares acreditavam que um número limitado de mulheres se interessaria em participar das pugnas eleitorais. Somente em 1928 ocorreu a equiparação entre os sexos no quesito. As sufragettes e as suas táticas mais agressivas passaram a ser reconhecidas como “o” representante do movimento sufragista no imaginário popular e também influenciaram o primeiro movimento organizado feminino no Brasil liderado por Leolinda Figueiredo Daltro.

Mônica Karawejczyk

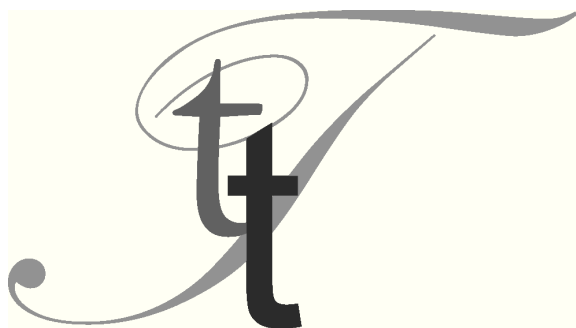
Referências e sugestões de leitura

- ABREU, Maria Zina Gonçalves de. Luta das Mulheres pelo Direito de Voto. Movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Arquipélago – Revista da Universidade dos Açores. Ponto Delgada, 2ª série, VI, 2002. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.3/380>>
- BAKER, Jean H. Votes for Women: the struggle for suffrage revisited. New York: Oxford University Press, 2002.
- GAY, Peter. A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud. Vol. 3: O Cultivo do Ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- KÄPPELI, Anne-Marie. Cenas Feministas. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. História das Mulheres no Ocidente. Vol. 4: O século XIX. Porto: Afrontamento, 1995.
- KARAWEJCZYK, Mônica. As filhas de Eva querem votar. Dos primórdios da questão à conquista do sufrágio feminino no Brasil (c.1850-1932). 398 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- PUGH, Martin. The March of the Women. A revisionist analysis of the campaign for women's suffrage, 1866-1914. London: Oxford University Press, 1999.
- PURVIS, June. Emmeline Pankhurst. A biography. London: Routledge, 2002.
- ROWBOTHAM, Sheila. A Century of Women. The History of Women in Britain and the United States. London: Viking, 1997.
- STANSELL, Christine. The feminist promise: 1792 to the present. New York: Modern Library, 2010.

Teologia Feminista

A Teologia Feminista (TF) é a elaboração teológica comprometida com os movimentos de salvação, *emancipação* e libertação das mulheres e de toda a humanidade, visando forjar sujeitos livres e construir relações de gênero justas. Partindo da experiência da revelação de Deus no mundo, historicamente encarnada em Jesus Cristo, a Teologia Feminista sempre é e só pode ser teologia *contextualizada*, reconhecendo a Revelação atualizada nos movimentos e gestos de libertação da experiência de vida real e atual. Por isso a Teologia Feminista que acontece nas igrejas, nas religiões e na academia é sempre *ato segundo*, construída *a partir* da experiência real; o cotidiano é o lugar de Deus, e, por esta razão, a TF compreende as estruturas sexistas e excludentes da sociedade, das relações humanas em si, e de seus mantenedores, nós mesmas/os como pecado. Ou seja, o pecado está nestas estruturas, nos gestos, nas ações e nas teorias que oprimem as mulheres e todos os seres humanos em razão do gênero.

Gênese da Teologia Feminista: No século XV estão os primeiros sinais do que se chama *feminismo cristão*, quando a francesa Christine de Pisan escreve o livro *A cidade das mulheres* (1405) criticando a misoginia no discurso religioso e na ciência. Segundo Pisan, o Criador colocou uma alma igualmente



nobre e inteiramente semelhante no corpo feminino e no masculino, negando qualquer superioridade essencialista ou dualista.

No contexto religioso, coube às feministas estadunidenses o protagonismo de refletir coletivamente e publicamente sobre a opressão de gênero no âmbito das Igrejas, com destaque para as abolicionistas afrodescendentes e líderes religiosas da primeira metade do século XIX Sojourner Truth, Jarena Lee, e as irmãs ex-escravas Sarah e Angelina Grimké. Sarah protestou contra falsas traduções, interpretações e comentários distorcidos de textos bíblicos, e exigiu que as mulheres fossem admitidas ao estudo das línguas originais da bíblia a fim de produzirem outras interpretações não androcêntricas e sexistas dos textos.

A crítica bíblica feminista tem como precursora a presbiteriana Elizabeth Cady Stanton e sua *Bíblia da mulher* que, no século XIX, reinterpretou os textos bíblicos à luz da consciência feminista emancipatória, abrindo caminho para a hermenêutica feminista crítica. Destaque também para a *Aliança Internacional Joana d'Arc*, movimento inglês fundado em 1911 sob o slogan *Orai a Deus: Ela vos atenderá!*, reivindicando que a divindade transcende a diferenciação sexual, sendo possível nomeá-la de “Ela” ou “Ele”. A partir de 1965, com a organização político-social do movimento feminista, surgiram

várias mulheres nas igrejas e religiões fazendo reflexão teológica. Em 1968 a teóloga católica e filósofa feminista Mary Daly publica o livro *A Igreja e o Segundo Sexo*, relendo o clássico de Simone de Beauvoir com contundentes críticas ao cristianismo patriarcal.

O desenvolvimento da teologia feminista: Hoje há teologia e teólogas feministas em todos os continentes, num movimento dinâmico e criativo dentro e fora das igrejas e religiões. Há TF cristã, budista, islamita, judaica, católica, evangélica, etc., ocupando-se com experiências de grupos bem diferentes, como mulheres em situação de rua e de prostituição, mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras do campo, migrantes, empregadas domésticas, religiosas, entre outras. Fiel ao contexto de onde parte, a TF pode receber inclusive diferentes nomes, como Teologia *Ecofeminista*, *Womanist Theology*, Teologia *Mujerista*, Teologia *Bosadi*, Teologia *Minjung*, entre outras.

Entre as principais da América, destaca-se a *Teologia Womanista* surgida nos EUA, um movimento das teólogas feministas afro americanas para afirmar as experiências das mulheres negras diante da ausência delas tanto na Teologia Negra quanto na TF branca. Nesse contexto surge a *Teologia Mujerista*, buscando refletir a experiência das mulheres migrantes latinas. E ainda *TF da Libertação*, que compartilha criticamente a perspectiva da teologia da

libertação latino-americana, fazendo a reflexão a partir da opressão e exclusão das mulheres pobres e marginalizadas e a crítica profética ao modelo social patriarcal, especialmente nas igrejas. Consolidam-se três TF de diferentes perspectivas: a TF *Pós-cristã* ou a *Religião da Deusa*, que se situa fora dos contextos religiosos feministas cristãos clássicos, propondo outra espiritualidade; a TF *reformista*, que tem forte apreço pela Bíblia, pela Igreja e pela Tradição doutrinária protestante ou católica, apesar da luta contra o sexismo e o patriarcado; e TF *militante* ou *reconstrucionista*, que busca diálogo com novas estruturas sociais, eclesiais e textuais, buscando renovar as estruturas cristãs.

Teologia feminista e epistemologia: A teóloga e filósofa brasileira Ivone Gebara propõe uma epistemologia feminista teológica partindo da crítica à epistemologia que funda a teologia patriarcal, denunciando-a não só como androcêntrica, mas também como antropocêntrica e etnocêntrica. Neste contexto, Gebara propõe uma teologia ecofeminista. Para ela há uma marca essencialista da teologia clássica que exclui as mulheres e tudo o que é ligado à “natureza”, criando ideais essenciais e divinizando-os, e justapondo-os a todo o resto demoníaco a ser combatido – Bem e males, Cultura e natureza, Deus e falsos deuses, Homem e mulher, etc. O masculino estará associado à essência ideal, e o feminino a tudo

o que precisa ser justificado e salvo pelo masculino. Se estabelece, então, a marca androcêntrica da epistemologia teológica clássica, onde a experiência masculina cria as categorias teológicas, inclusive a imagem hegemônica de Deus. A Teologia Ecofeminista diz que esse dualismo essencialista e a marca androcêntrica impossibilita a plena revelação de Deus no mundo.

A Teologia Ecofeminista denuncia a marca monoteísta e excludente da teologia clássica, pois o divino único é correlato de rei que reina só, um só general ou um só senhor, gerando concentração de poder e domínio de uma classe de homens sobre mulheres e outros homens. A epistemologia clássica se baseia em verdades eternas e absolutas, postula a teologia com inflexibilidade, instigando a manutenção da tradição e do status quo social e religioso, sem retratar o conflito de gênero, classe e etnia. A epistemologia teológica patriarcal, por sua vez, é aristotélico-tomista, sustentando a submissão da razão à fé, propondo uma visão de mundo dualista, sendo a fé de verdades imutáveis é sempre superior aos ditames da razão libertária.

A epistemologia teológica ecofeminista propõe incluir a corporeidade e o doméstico como lugar teológico; propõe interdependência do conhecimento e a realidade processual do conhecimento; insiste na indissociabilidade de espírito e matéria ou

corpo e mente no fazer teológico; busca construir o conhecimento teológico de forma regional, jamais universal, contemplando os contextos nos quais vivem as pessoas que o formulam; e finalmente, propõe uma epistemologia holística afetiva e inclusiva, não androcêntrica, antropocêntrica ou dualista, e sim aberta para a múltipla experiência da humanidade e do universo.

Hermenêutica teológica feminista: A hermenêutica feminista é outra vertente importante da teologia feminista. Se ocupa da interpretação dos textos sagrados e da realidade atual, e tem como chave metodológica especial e ponto de partida a experiência das mulheres. Parte das perguntas feitas desde o cotidiano e interpreta os textos sagrados propondo uma inversão do método clássico: na hermenêutica feminista, a vida real é o primeiro *texto*, e o contexto passa a ser o texto sagrado, o texto escrito. A pergunta que se coloca é se determinado texto sagrado ajuda na libertação, na emancipação e na salvação de mulheres e homens subjugados. A hermenêutica aqui já não é mais apenas uma teoria de interpretação, mas uma maneira de ser, de relacionar-se e de se colocar politicamente no mundo.

A teóloga Elisabeth S. Fiorenza propõe as chaves hermenêuticas da suspeita e da imaginação. A suspeita é um exercício de inconformidade e desconfiança em relação a ideologias conservadoras que estiveram envolvidas

na confecção e na história interpretativa do texto. A hermenêutica da suspeita desconfia de protótipos, estereótipos e arquétipos presentes no texto e no intérprete; também pergunta pelo tipo de sociedade e pelas relações de poder entre homens e mulheres, das mulheres entre si e dos homens entre si. Fiorenza propõe um processo hermenêutico que desenvolva uma *memória perigosa* em torno da Bíblia, ou uma *memória subversiva*, evidenciando textos e ideologias que foram ocultados na leitura tradicional, mostrando as experiências silenciadas historicamente. Isto significa fazer um exercício de reapropriação crítica do passado, pronunciando nomes e nomeando aquilo que os textos calam, vendo o que eles calam, e por que calam, lendo inclusive o silêncio dos textos. Propõe um exercício de imaginação criativa como uma regra metodológica fundamental no processo de leitura e interpretação dos textos, buscando viabilizar e exercitar nas leitoras a capacidade de pensar um mundo diferente e melhor do que aquele apresentado no texto e na vida real.

A masculinidade: As reflexões sobre masculinidade também tem tido lugar na teologia feminista. Neste caso a pergunta é pelo lugar dos homens no processo de libertação, salvação e emancipação das mulheres e da humanidade. Partindo da participação na luta pela equidade nas relações de gê-

nero, e sem deixar de constatar os privilégios masculinos na estrutura sexista da sociedade e da teologia clássica, os homens passaram a entender-se também como dominados e subalternos, especialmente em relação a outros homens e modelos hegemônicos de masculinidade. Desenvolvem-se aqui especialmente as temáticas da violência masculina, da etnia, da homossexualidade e da heterossexualidade, e dos novos modelos de homem.

A teologia feminista feita por homens, desde os homens ou para homens observa que o cristianismo é um tema masculino heterossexual, com líderes e divindades masculinas, que faz parte do aparato ideológico que sustenta uma certa zona de conforto masculina e heterossexual da sociedade patriarcal atual, que a imagem de Deus e a simbologia cristã é majoritariamente masculina. Observa e denuncia profeticamente que esse conjunto, além de ser simbolicamente dominante, é socialmente excludente, conservando uma hierarquia de gênero, cabendo à parte feminina e àquela masculina subalterna ser justificada pela parte masculina hegemônica.

Teologicamente se faz a desconstrução de conceitos e imagens de Deus tidas como ligadas ao masculino hegemônico, buscando, por exemplo, superar a imagem de Deus-*Senhor* para exaltar aquela do Deus-*servo* ou Deus-*menino*, ou suplantar a imagem

do Deus-dos-*exércitos* ou Deus-*todo-poderoso*, substituindo-se pela experiência do Deus-*que-sofre* ou mesmo do Cristo-*que-chora*, assim aproximando Deus e a teologia mais da experiência e do cotidiano dos homens reais.

Uma alternativa a essa teologia do modelo masculino hegemônico começa pelo resgate de figuras bíblicas masculinas marginais e que se rebelam contra o modelo patriarcal de homem; passa pela construção de uma outra episteme que permita aos homens fazer teologia considerando categorias como cotidiano, casa, cuidado de crianças e doentes, sexualidade, corporeidade, conflitos de trabalho e trânsito, futebol e esporte, assim alçando a experiência e o cotidiano dos homens para o centro da teologia, e não mais conceitos racionais e abstratos; e chega à adoção de ações afirmativas na sociedade e nas igrejas e instituições religiosas que envolvam os homens em outros processos que não aqueles classicamente a eles atribuídos, visando relações de gênero justas.

Adilson Schultz
Alzira Muñoz
Anete Roese

Referências

AQUINO, M. P. Teología feminista latinoamericana. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.). *Balance y perspectivas de la teología de la liberación*, 1997, p. 11-12, mimeo).

CHRIST, C., PLASKOW, J. *Tecendo as visões: novos modelos na espiritualidade feminista*. São Francisco: Harper & Row, 1989.

- CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology*. New York: Orbis Books, 2002, p. 11; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 35.
- DALY, M. The church and the second sex. New York: Harper & Row, 1968. (DALY, M. The church and the second sex with a new feminist postchristian introduction by the author. 2ª edição. New York: Harper Colophon, 1975.
- DERMIENCE, A. Teología de la mujer y teología feminista. *Selecciones de Teología*, Bilbao, v. 40, n. 160, p. 6, out.-dez. 2001.
- FREITAS, M. C. Gênero/teologia feminista: interpelações e perspectivas. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2003.
- GAGE, M. E. J. *Woman, church and state* (1893). Watertown: Persephone Press, 1980.
- GEBARA, I. Teologia feminista e a crítica da razão patriarcal. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 298, jan.-abr. 2006. GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo : Olho D'água, 1997.
- GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T. van, GIBELLINI, R. *Mulher e teologia*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 74; n. 111, fasc. 1, p. 109, 1976. Ver tb. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 415.
- GÖSSMANN, Elisabeth et al. (org.). *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- GRANT, J. Black theology and the black woman. In: WILMORE, S. G.; CONE, J. *Black theology: a documentary history* (1966-1979). New York: Orbis Books, v. 1, 1979, p. 420, 430).
- ISASI-DÍAZ, A. M. The bible and mujerista theology. In: BROOKS, S. T.; POTTER, M. E. (Ed.). *Lift every voice: constructing christian theologies from the underside*. New York: Orbis Books, 1998, p. 273-274.
- MUNHOZ, Alzira. Feminismo e Evangelização. Uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. Tese de Doutorado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte: 2008.
- MUSSKOPF, André Sidnei. Uma brecha no armário. Propostas para uma Teologia Gay. São Leopoldo: Sino-dal, 2002.
- NUNES, M. J. R. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, v. 0, n. 0, p. 10-14, 2º sem. 2000.
- OSIEK, C. *Beyond anger: on being a feminist in the Church*. New York: Orbis, 1986.
- ROESE, Anete. O silenciamento das Deusas na tradição interpretativa cristã: uma hermenêutica feminista. *Aletria* (UFMG), v. 20, p. 177-191, 2010.
- RUETHER, R. R. Feminist theology and spirituality. In: WEIDMAN, J. *Christian feminism: visions of a new humanity*. San Francisco: Harper & Row, 1984.
- RUETHER, R. R. Interpretación feminista: um método de correlación. In: RUSSELL, L. M. (Ed.). *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995, p. 139.
- RUETHER, R. R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sino-dal, 1993, p. 25.
- RUSSEL, L. *Teologia feminista* (1974). Brescia: Queriniana, 1977.
- SCHERZBERG, L. *Pecado e graça na teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHULTZ, Adilson. A ausência de Deus no mundo masculino: estudo de caso no contexto da violência doméstica. In: Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Geraldo De Mori. (Org.). *Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas*. 1ed. São Paulo: Paulinas, 2013, v. 1, p. 291-313.
- STANTON, E.C. and THE REVISING COMMITTEE. New York: European Publishing Company, v. 1: 1895; v. 2: 1898. (Reimpressão com o título: *The original feminist attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: Arno Press, 1974).
- WANDERMUREM, M.; VENTURA, M. C. Womnista: uma teologia que busca a libertação de mulheres negras. *Identidade*, v. 2, n. 3, p. 8, set.-dez. 2001.



Teoria Crítica

Esta entrada propõe uma aproximação de la Teoría Crítica por los Estudios de Género relevando una opera-



ción: la pedagógica; es decir, las formas en que se produce conocimiento desde esta mirada. Nos interesa explorar cómo desde los Estudios de Género se han producido ciertos giros en lo que se entiende como poder (giro político y de la representación), en lo que cuenta como conocimiento (giro pedagógico), y en el contrapunto a lo textual, lo que se devela a partir de la mirada (giro visual).

Los giros provocados desde estos actos de apropiación tienen que ver con un particular tipo de intervención en la noción de cultura. Los Estudios de Género y sus correspondientes giros, han reconocido en estas nuevas teorías un potencial interpretativo que los introduce en la lectura compleja de las nociones de sujeto, subjetividad, dominación y poder.

¿Hemos desplazado la teoría cultural a los Estudios de Género o los Estudios de Género han tenido una nueva vida transplantados al terreno de la Teoría crítica y cultural? La operación se localiza justamente al límite de ambas opciones. Se trata de procesar las teorías culturales (aquellas más influenciadas por el postestructuralismo) en los Estudios de Género. Se trata de que la crítica cultural sea administrada por una pedagogía crítica, entendida como producción y diseminación del conocimiento desde la mirada provocada por la “perspectiva “ de género.

De lo que hablamos es, entonces, de un trabajo de traducción cultural desde una teorización de tono postestructuralista, como un conjunto de teorías emigradas a los Estudios de Género y sus derivados: estudios culturales, de la sexualidad, postcoloniales, de la subalternidad, que han perdido su formalismo y han adquirido una nueva vida trasplantada al terreno de la teoría cultural. No se trata entonces de “aplicar” el postestructuralismo al feminismo, sino de procesar y someter sus teorías a una reformulación feminista, someterlos a una conversación.

I. Teoría crítica: Pedagogía y Feminismo: Los giros en la conceptualización del poder, del conocimiento y del ámbito de lo visual, producidos por esa teoría crítica activada desde el feminismo, pueden funcionar como tres mecanismos pedagógicos, es decir, tres herramientas administradoras y productoras de conocimiento: como campo epistémico, como dispositivo de intervención, como método e instrumento de revelación de verdades no dichas.

La Teoría crítica, aparecida hacia 1923 en torno al Instituto de Investigaciones Sociales (Universidad de Frankfurt), abrazada por Horkheimer y Adorno, habitada por Benjamín, Marcuse, Weber y Habermas, entre otros, se constituye como una perspectiva crítica de la modernidad, de la domina-

ción y de la consecuente formación de una cultura de masas.

Nos centraremos en la vertiente pedagógica de la teoría crítica, es decir, en la forma en la que a partir de ser maniobrada se constituye como un conjunto de actos encaminados a la producción y la transmisión de conocimiento de forma crítica.

Desde esta apropiación pedagógica, surgen varias preguntas: ¿cómo se produce y transmite el conocimiento propio de los Estudios de Género y del feminismo desde la teoría crítica?, ¿qué subvierte en el proceso de enunciación visual y textual, en la escucha y en la producción de saber?, ¿desde qué “posturas”, “encuadres”, “miradas” (perspectivas) administra (subvierte), produce y transmite el conocimiento esta forma de pensar críticamente?, ¿de qué manera trastoca el acto de enseñar, leer, escribir, analizar?, ¿qué es lo que se “enseña,” qué “aparece,” qué se deja ver y se “desvela” con esta forma de crítica?

La Teoría crítica es fronteriza más que central, transdisciplinaria más que disciplinaria. Está al borde de la palabra, más que al pie de la letra. Tiene que ver con el cuerpo, con el ojo y con la voz, con la mirada y el lenguaje, no con los saberes descorporeizados y desterritorializados. Es situada y encarnada. Sus mecanismos favorecen el acto de cruzar fronteras disciplinarias, geoculturales; favorecen el trasvase de

límites entre discurso textual y visual, en particular de los que se refieren al silencio y al ejercicio de la mirada y la voz, los poderes de ver y de nombrar desde una condición de sujeto.

La clave del pensamiento de la Teoría crítica radica en la imposibilidad de entender el fracaso de la modernidad atendiendo especialmente a razones económicas. Las nociones de diferencia, alteridad, desigualdad, dominación que dan forma al nuevo concepto de cultura —como campo de disputa sobre las diferencias y el significado, la dominación y el poder— empiezan a dar forma a un nuevo ámbito de trabajo. El acento principal recae sobre la crítica directa al consumo (del cuerpo, del dinero, de la conciencia, del tiempo, del espacio) y a las características de la sociedad occidental capitalista y su cultura de masas (cine, literatura, TV, publicidad y, en suma, lo que Adorno y Horkheimer denominaran “industria cultural”).

En sus inicios, la Teoría crítica trabaja siguiendo los principios dialécticos de la filosofía idealista hegeliana y de los impulsos marxistas. El mercado, los medios de comunicación de masas eran el aspecto más negativo del desarrollo producido en la modernidad. Apenas se confiaba en la posibilidad de que la audiencia, silenciosa, pasiva, pudiera resistir, responder o apropiarse —de formas insospechadas— de sus contenidos venenosos y letárgicos. En

el desarrollo más contemporáneo de la Teoría crítica y cultural, aparece una actitud diferente frente a la recepción y el papel del espectador. Se estudian las telenovelas desde la agencia, la subjetividad o la ciudadanía, la nación o la identidad, los *talk shows* y el *Big Brother* avanzan subjetividades postmodernas regidas por el voyerismo y el panóptico. El silencio de la audiencia, su pasividad, han dado un vuelco. También las formas de mirar y de dejarse ver.

Desde la Academia, estas cuestiones darán lugar a la aparición de los llamados “estudios” (“studies”): estudios culturales, estudios de género, postcoloniales, estudios *queer*, estudios de la subalternidad, estudios de las emociones.

El giro pedagógico da lugar a un tropo que nos interesa resaltar: aquello que se constituye y se entiende como silencio. El silencio como “no caber en las voces” se constituye como tema central desde la Teoría crítica y sus giros, un acto u operación que inaugura la posibilidad de inscripción de lo que el otro no puede decir o, mejor, de lo que no puede ser escuchado: el silencio de los empleados frente al patrón, del acusado frente a su juez, del interrogado frente al interrogador, del televidente frente al televisor; pero también el silencio entre una nota y otra, el vacío que se genera en la punta de la lengua, cuando no puede advenir el decir, la ausencia de voz cuando hay mie-

do a hablar, la desaparición de la voz cuando no hay traductores, el silencio después de una excepcional ejecución artística.

Uno de los ejes de la primera Teoría crítica fue el desarrollo de la “dialéctica negativa”. Adorno habla del pensamiento afirmativo como aquel que mantiene lo dado y oculta lo que no está presente en la afirmación. El negativo, al contrario, trata de descubrir lo no dicho, lo no impuesto por discursos formales. La dialéctica negativa es un “atentado contra la tradición”. En esa negatividad radican los inicios de la emancipación.

¿Quién puede hablar y quién permanece en silencio? ¿A quién se le impide hablar? ¿Quién lo hace y no es entendido? ¿Quién puede devolver el golpe o la palabra? ¿Quién tiene derecho y posibilidad de réplica? ¿Qué sujeto está autorizado a narrar? ¿Qué cuenta como respuesta? ¿Quién puede sacar la lengua? El interés por lo ausente (este pensamiento negativo de la Teoría crítica, que Adorno subraya), denota la importancia del poder de nombrar, de responder, de hablar.

Hay en los acentos de la Teoría crítica y de género algo que busca resarcir una pérdida, nombrar una ausencia, descifrar un gesto, transformar un silencio en relato: la tierra perdida de los migrantes, la vida perdida de las mujeres en Juárez, la ciudadanía en los indígenas, el relato en los exiliados. En

todo esto se refleja la pedagogía negativa, es decir, el método de la Teoría crítica y todos aquellos “estudios” que se la han apropiado. El vínculo particular entre los Estudios Culturales y los Estudios de Género se centra en objetivos semejantes. Ambos estudios están interesados en analizar el poder y la inequidad, en su vínculo con la producción de conocimiento y su administración para la producción de formas de la representación crítica de la subalternidad o la otredad. Se han nutrido de discursos emergentes y alternativos tales como el análisis del discurso, el psicoanálisis, la semiología y la reconstrucción para criticar nociones disciplinarias de espacio e identidad.

Los Estudios Culturales han llevado a cabo intervenciones estratégicas que los localizan en la frontera con los Estudios de Género. Stuart Hall, desborda el término *hegemonía*, de origen gramsciano, para referir no solamente a las relaciones de poder articuladas en términos de clase, sino también a las que incluyen relaciones de género, raciales, de creación de significado como apuesta del subalterno, y del placer como elementos de las negociaciones hegemónicas. Gayatri Ch. Spivak ha marcado los problemas de representación de la subalternidad frente a la violencia epistemológica de Occidente.

Un gran número de intelectuales latinoamericanistas entre ellas Nelly Richards, Diamela Eltit, Ileana

Rodríguez, Mónica Szurmuck, Mary Louis Pratt, Doris Summer, Margo Glantz, Mabel Moraña, han marcado desde diferentes ángulos las fronteras que deben cruzar y reinventar las mujeres y sus otredades para poder hacer sentido en los límites de lenguajes y pedagogías hegemónicas, con el fin de proponer cánones alternativos, ciudadanías integrales a sujetos “parciales” y políticas de la traducción y la mediación que potencien una cultura latinoamericana que no se base en la producción de una elite.

II. La pedagogía negativa: Entendemos el acto pedagógico crítico como aquel que administra el conocimiento, lo des/estructura y difunde con un objetivo: la transformación del sujeto que aprende, del sujeto que enseña, de los modos de ver el mundo y de los significados que los rodean.

Podemos por tanto pensar en el desarrollo de la Teoría crítica y su relación con los estudios de género como un dispositivo pedagógico *negativo*. Esto significa, al menos, tres cuestiones diferentes.

En primer lugar, implica que en su desarrollo partiremos, siempre, de preguntas. Como todo ejercicio “crítico”, la Teoría crítica y los Estudios de Género no buscan necesariamente conocer las respuestas sino, más bien, comprender que en el propio proceso de construcción de las preguntas, es donde radica el objeto fundamental de

trabajo y, en definitiva, el nuevo ámbito epistemológico.

Estas preguntas descolocan a los sujetos del saber y del silencio, del bien decir y de la ausencia, del pupitre y del pizarrón, del espacio cibernético y del espacio físico, de los géneros, las clases y los colores, de la nación y la extranjería, de la legitimidad y la bastardía. Por ello es fundamental comprender que el discurso tiene efectos materiales que afectan a los cuerpos y las vidas de las personas.

Por otro lado, la Teoría crítica entendida como pedagogía negativa es un saber fronterizo. El conocimiento se coloca en las fronteras de las disciplinas, de los espacios nacionales, de los géneros, de los cuerpos.

Por último, la pedagogía desde el paradigma vinculado a la Teoría crítica atiende a una particular administración de sus tensiones. En particular las que analizan las formas en que se distribuye el poder, pero no cualquier tipo de poder: el poder de hablar, de hacer sentido, el poder de narrar, de responder, de preguntar, en una palabra la experiencia de contar (narrar y contar, constituirse como sujeto, ser alguien).

Entendemos esta pedagogía, como la interrupción de la pulsión educativa por enseñar a “decir bien”, por invitar –pedagógica, gramatical y apropiadamente– a decir bien, a ser parte del “bien decir”. Supone una

manera de torcer la pedagogía misma con el giro de la Teoría crítica, favoreciendo un decir al límite de lo que es posible significar, creando *entre-dichos*, invitando a hablar y a escuchar un lenguaje que indaga particularmente en los silencios. ¿Cómo leer al otro? Cerca del maldecir, de lo *maldito* o maldicho, encontramos esta *pedagogía del entredicho*: la de las palabras de Gloria Anzaldúa, bell hooks, Gayatri Ch. Spivak, Margaret Atwood, Cristina García, Rosario Ferré, Esmeralda Santiago.

III. En perspectiva: Esta pedagogía negativa se vincula insistentemente con otro concepto fundamental, clave en la historia más reciente del pensamiento feminista y de la llamada cultura visual: la perspectiva.

Pensar en perspectiva implica, necesariamente, pensar en la materialidad de un cuerpo que mira, siente y crea sentido desde un espacio y un lugar específico: un conocimiento situado tal y como apuntaron desde los años ochenta autoras como Donna Haraway, Chela Sandoval y Chantal Mouffe. ¿Quién es el sujeto del discurso?, ¿quién tiene el poder de narrar?, ¿cómo desarrollar una perspectiva crítica?

Según apunta Gavin Butt, la crítica (toda actividad crítica) para ser crítica debe ser una operación paradójica. La paradoja, en este caso, no es tanto una contradicción lógica. Es, más bien, la suma de los significados de estos

dos componentes semánticos de origen griego: *para* (más allá de) y *doxa* (opinión, pensamiento, conocimiento adquirido). Para operar críticamente, la crítica debe encontrar un modo de maniobrar que le permita liberarse de los protocolos adscritos a las formas de pensamiento institucionalizado. La Teoría crítica es una posición siempre comprometida y supone una actitud insumisa respecto a las representaciones regladas por la tradición normativa.

¿ El pensamiento feminista se ha preguntado sobre el sujeto situado y sitiado por sus marcas (de género, raciales, sexuales y de clase) y por el poder de hablar y el acto de callar, la ausencia y la presencia, la tradición y la modernidad en relación a la dominación.

La condición de las mujeres, como sujeto de análisis en la modernidad, no fue un tema principal de la Teoría crítica hasta que las mismas mujeres pensaron en sus propias condiciones de dominación y, con ello, lograron apropiarse de las tensiones y de las preguntas.

Los feminismos, actuando como pedagogía negativa, se han apropiado de las torsiones, de operaciones de intervención y de las preguntas de la Teoría crítica y las han expandido y enriquecido.

La pedagogía y el feminismo desde el cuadrante de la Teoría crítica han dado lugar a diversos espacios de

construcción de conocimiento, a espacios que tienen una característica en común si se acogen a sus principios, tensiones y crítica: se asientan de manera frágil en las universidades. La crítica a la modernidad como centro de la Teoría crítica, el énfasis en la comunicación, como el lenguaje que da materialidad a la dominación y a sus significados, los mercados, la intersubjetividad, el poder, la emancipación han dado pie a la creación múltiples “studies”; zonas que han reflejado, expandido y se han apropiado de las tensiones que esta teoría ha hecho visibles. Estos “estudios” se inician con una relectura del triángulo por excelencia de la modernidad, Freud, Marx y Hegel, pero los sobrepasan al incluir a Gramsci, Fanon, Spivak, Butler, Anzaldúa, Said, Zea, León Portilla, Sedgwick: lecturas que descentran el sujeto masculino, blanco, heterosexual y europeo.

En muchos casos, estos “estudios” son de difícil asiento en los medios académicos latinoamericanos. Aún más si esas perspectivas tratan sujetos inadecuados y se convierten en *Queer Studies*, Estudios de Género, Estudios de la Subalternidad, Estudios Culturales. La Teoría crítica, desde el feminismo y desde las operaciones de esta pedagogía negativa, ha producido un inacabable canon como suplemento del canon clásico.

A partir del énfasis que dan los Estudios de Género al concepto de

cultura, en tanto que articulación, frontera, podemos empezar a pensar de otro modo en los sujetos y en las marcas que los constituyen, en la diferencia y en los abismos de la desigualdad, de lo local y lo global.

La cultura –vista desde el ángulo de la teoría, pedagogía y feminismo críticos– permite el derribamiento de muros, de fronteras que separaban formas de dominio y de emancipación, y crea o analiza nuevos muros que se han instalado entre métodos, verdades, conocimientos y espacios de vida. Una de las fronteras que se toca con esta teoría, es la de la mirada. El acto de ver y el acto de develar.

Marisa Belausteguigoitia
Rian Lozano

Referências y indicaciones de lectura

T. Adorno (2005[1966]). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Adorno & Horkheimer (1994 [1944]). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

G. Anzaldúa (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco, CA: Spinster/Aunt Lute.

María Isabel Belausteguigoitia. (2009) “Frontera” *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Instituto Mora y Siglo XXI Editores, México.

H. Bhabha (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

G. Butt (ed.) (2005). *After Criticism. New responses to art and performance*. Londres: Blackwell.

J. I. de la Cruz (1998 [1691]). *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. México: Fontamara.

Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales, compilado por Michael Payne (Paidós, 2002).

Donna Haraway. [1988] “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, vol. 14-3: 575-599.

M. Horkheimer (2000 [1937]). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

M. Lamas (comp.) (2000). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG/UNAM - Miguel Ángel Porrúa.

R. Lozano (2010). *Prácticas culturales a-normales. Un proyecto (alter)mundializador*. México: PUEG/UNAM.

N. Mirzoeff (2002 [1998]). “The Subject of Visual Culture”. In: N. Mirzoeff (2002 [1998]). *The Visual Culture Reader*. London/New York: Routledge.

I. Rogoff (2002 [1998]). “Studying Visual Culture”. In: N. Mirzoeff (2002 [1998]). *The Visual Culture Reader*. London/New York: Routledge.

S. Sim (1998) *Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge: New York.

E. Shohat & R. Stam (2002 [1998]). “Narrativizing Visual Culture. Towards a polycentric aesthetics”. In: N. Mirzoeff (2002 [1998]). *The Visual Culture Reader*. London/New York: Routledge.

Gayatri Spivak (2009) ¿Pueden hablar los subalternos? De Gayatri Ch. Spivak, traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez, Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

John Varley. [1978] *THE PERSISTENCE OF VISION*. New York: The Dial Press / James Wade.



Teoría uterina/Parteras

Desde su nacimiento como concepto, la histeria se ha vinculado a las mujeres, particularmente a ciertas perturbaciones del útero provocadas por el descontento y la insatisfacción. Al no tener lo que desea, el útero migra por el cuerpo y oprime otros órganos

causando así la sintomatología características de la enfermedad. En opinión de los historiadores, esta idea del útero insatisfecho y errante está presente en el primer manual de medicina descubierto en Kahoun (Egipto), fechado aproximadamente 1900 años antes de Cristo; similares cuestiones se expresan igualmente en el papiro de Ebers (siglo XVI a.C.), también egipcio, que se ocupa de las enfermedades de las mujeres (ALVAREZ, 2006, p.113).

La histeria como enfermedad tiene una larga historia cuyo nombre proviene de la palabra útero por lo que se ha asociado desde siempre a enfermedad de las mujeres. En 1904 José Ingegneros escribe sobre lo poco que Hipócrates sabía sobre la enfermedad y como antes y después de Galeno e Hipócrates se sostuvo la justificación de la neurosis en la teoría uterina y por ende una enfermedad de las mujeres por ser estas las poseedoras de matriz. A esto contribuyó el poco y mal conocimiento que se tenía de la histeria masculina (INGEGNIEROS, 1904, p. 18-19). En el siglo IV a.C. Hipócrates y Platón revestidos de su indudable autoridad asentaron sus postulados sobre la histeria entre sus coetáneos y la transmitieron durante muchos siglos. Así, en las últimas páginas de Timeo, Platón dejó escrito sobre el útero o matriz (*hystér*): “un animal deseoso de procreación en ellas [las mujeres], que se irrita y enfurece cuando no es

fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar”. Igualmente, Hipócrates, en sus tratados de ginecología, dejó patente que el útero insatisfecho sexualmente perdía peso y se elevaba en busca de humedad, ocasionando a su paso disnea, *globus hystericus*, presión en el pecho, cefaleas y somnolencia. (PLATON en ALVAREZ, 2006, p. 113).

A finales del siglo XIX la histeria sufre un cambio en su diagnóstico y se atribuye su origen a lo psíquico aunque primero se asoció a causas cerebrales y nerviosas, dejando de asociarse al sexo. No obstante la mayoría de personas histéricas se dicen que son mujeres en esta época y hay autoras que afirman que a lo largo del siglo XIX se habían construido patologías típicamente femeninas, como la histeria, basadas en las diferencias de características mentales asignadas al género (JIMENEZ Y RUIZ, 1999, p. 192). Fueron los trabajos de Jean-Martin Charcot en el siglo XIX los que sentaron las bases clínicas para el estudio de la histeria (BLACK y Cols., 2004, p. 245-251). Charcot manifestó también que la histeria podía darse también en el sexo masculino porque esta tenía una causa neurológica, pero insistimos en la conexión que le propio Charcot hace de la mujer y la histeria al considerar a los ovarios los órganos histerógenos más importantes (JIMENEZ Y RUIZ, 1999, p. 192).

Los trabajos realizados desde una perspectiva psicoanalítica consolidaron el uso del término histeria en la clínica contemporánea. Concretamente fue Sigmund Freud quien introdujo el término conversión (Konversion) para caracterizar un mecanismo por el que el afecto asociado a una representación displacentera para el yo del individuo era traspuesto (umsetzen) al cuerpo, lo que provocaba, en consecuencia, la aparición de síntomas somáticos. En la actualidad aunque el término histeria haya perdido vigencia fuera del campo psicoanalítico, su sintomatología y su etiología traumática continúan teniendo eco en la clínica contemporánea. De tal forma que, el DSM -IV (Asociación Psiquiátrica Americana [APA], 1980, 1994) reemplazó el término neurosis histérica, tipo conversivo por el de trastorno de conversión. En este sentido, si bien el término histeria ha sido desterrado de la terminología psiquiátrica oficial, el mecanismo inherente a la producción sintomática del trastorno sigue teniendo vigencia. Aunque aun se desconocen cuáles son los circuitos neuronales específicos implicados en dicho mecanismo (AMORUSO, 2010, p. 86).

El análisis crítico feminista ha considerado que la ciencia médica ha sido a lo largo de la historia una poderosa fuente de ideología sexista racionalizando lo que diferenciaba a hombres y mujeres. Los saberes y prácticas

médicas se constituyeron en pilares fundamentales de la subordinación del género femenino. De esta forma, la categoría de análisis de género puso su punto de mira en primer lugar en la ginecología como disciplina que estudia las enfermedades de las mujeres al estar esta fundamentada en una premisa ideológica que afirmaba que el sexo y la reproducción son más importantes a la naturaleza de las mujeres que a la de los hombres. También la psicología y psiquiatría han jugado un papel fundamental e histórico al proporcionar una justificación intelectual de la subordinación femenina. Concretamente la psiquiatría también sirvió de controlador para impedir la transgresión del ideario que la sociedad patriarcal había asignado a los géneros. La carencia de toda crítica en la que se relacionaba la enfermedad mental con el género, se ponía de manifiesto cuando conductas agresivas de hombres no daban lugar a ninguna sospecha de enfermedad mental y las respuestas defensivas de las mujeres eran patologizadas. Incluso el discurso psiquiátrico aunque aportaba evidencias de la no relación anatómica de ciertas enfermedades consideradas nerviosas y femeninas como la histeria, la psiquiatría, paradójica e incomprensiblemente, apoyaba prácticas de cirugía ginecológica para resolverla. Las ovariectomías empezaron a denunciarse a finales del siglo XIX como procedimientos quirúrgicos para curar

ciertas enfermedades mentales, fueron calificadas de simples mutilaciones en aquellos países donde más se practicaban (JIMENEZ Y RUIZ, 1999, p. 200-202).

Parteras: La actividad de la asistencia a la mujer de parto conocida como partería ha estado asociada en todas las culturas al hecho de ser mujer. Han sido muchos los nombres dados a lo largo de la historia a las personas encargadas de asistir los partos: comadres, comadronas, matronas, obstetrices, parteras; y otros menos frecuentes como madrinas, mujeres «sabidoras», profesoras en partos, mayéutica o mayeuta, madre de dolores, amas de parir, etc. (VALLE, 2003, p.17). El papel que realizan las parteras o matronas a lo largo de la historia ha sufrido cambios relacionados con la percepción que se tiene de ellas en diferentes partes del mundo y en diferentes períodos políticos o económicos (PURKAL, 2008, P. 21-25) (ALARCÓN Y Cols., 2011, p. 189). El origen de la enfermería y de las matronas como especialidad profesional se ha relacionado con la división sexual del trabajo que ya apunta desde la épocas más primitivas. Así, la mujer asume la responsabilidad de los cuidados de supervivencia de la tribu con el beneplácito de los miembros de las comunidades tribales. Las características de los yacimientos durante el periodo paleolítico nos dan las bases para el análisis de los elementos fun-

cionales del grupo que se encargaban de los cuidados. Poco se conoce del embarazo en esta época de la prehistoria, parece ser que la mujer paría sola o ayudada por otra mujer (SILES, 1999).

Las matronas eran la referencia en el arte de partear y en temas de salud de las mujeres en Europa hasta el siglo XVIII, la supremacía de las matronas en la atención obstétrica empieza a desmoronarse cuando los cirujanos transformaron la asistencia a las mujeres de parto en un arte quirúrgico, que en principio, fueron destinatarias las mujeres de la corte real y de la alta sociedad que residían en las grandes ciudades. Mientras tanto, las matronas quedaron relegadas a la asistencia del resto de la población urbana y rural pero siempre de escasos recursos económicos. Tuvo lugar un complejo proceso de reorganización de las actividades sanitarias que puso las bases para la masculinización del arte de partear y la subordinación formal de las matronas (MOLINA, 2000, p. 15-20).

La pérdida de poder de las matronas del continente americano guarda una estrecha similitud con la situación vivida en Europa, en ambos continentes estas mujeres se enfrascaron en una lucha con el colectivo de médicos por delimitar las parcelas de actuación. Curiosamente ambos colectivos estuvieron unidos previamente para erradicar la partería u obstetricia tradicional (SCOGGIN, 1997, p. 47-52). Los

límites al desarrollo profesional de las matronas tituladas se pusieron de manifiesto por la carencia de control sobre sus actuaciones y la subordinación al colectivo de médicos (MCINTOSH, 1998, p. 403-420). La investigación sobre la experiencia individual del saber profesional de las matronas, ayuda a entender mejor el entramado de los procesos de profesionalización, sobre todo cuando el género se perfila como factor principal. (RHODES, 2001, p. 189-213).

En los entornos rurales de mediados del siglo XX, una vez que las matronas desplazaron a las parteras tradicionales sin formación académica, fueron marcando su territorio y adquiriendo protagonismo. Los médicos dejaron a las matronas la dirección de los partos, de esta forma la jerarquía teórica del sistema sanitario fue invertida en la realidad de la práctica rural. Esta autoridad de las matronas fue reforzada por las mujeres de los pueblos al considerarlas a estas como las profesionales referentes para la asistencia al parto normal. Las matronas rurales creyeron en la toma de sus propias decisiones, desarrollando un sentimiento de orgullo profesional. La división del espacio laboral entre el colectivo médico y de matronas, refleja que la intervención de éstas a través de su experiencia, les dotó de un sentido de independencia profesional. Los contenidos formativos

que aprendieron en las aulas fueron transformados en función del espacio y contexto donde trabajaron, lo que en la práctica les otorgó autoridad. Las relaciones sociales y laborales que las matronas rurales mantuvieron, nos permite acercarnos a la formación de la identidad profesional que configuraron como colectivo, a su estatus y a las cotas de poder que alcanzaron. Las condiciones de trabajo y las funciones de la matrona rural como responsable y referente para la asistencia del nacimiento marcó para este colectivo un estatus social y sanitario que se ha ido desdibujando y perdiendo espacio de poder con la incorporación generalizada de la asistencia obstétrica a los hospitales y maternidades en los años 70 del siglo XX (LINARES, 2008).

En la primera década del siglo XXI y en el contexto europeo, la Directiva 2005/36 expresa para los Estados miembros que estos garantizan entre las competencias de las matronas las que se detallan a continuación; prestar información y asesoramiento adecuados sobre cuestiones de planificación familiar, diagnosticar el embarazo y supervisar el embarazo normal, realizar los exámenes necesarios para la supervisión del desarrollo de los embarazos normales, prescribir o asesorar sobre los exámenes necesarios para el diagnóstico precoz de la gestación de alto riesgo, facilitar programas a padres

y madres para el proceso de la maternidad y paternidad incluido el parto, así como la información relacionada con la higiene y nutrición, prestar cuidados y asistencia a la madre durante el parto y supervisar las condiciones fetales dentro del útero mediante métodos clínicos y técnicos pertinentes, atender el parto normal cuando se trate de una presentación de vértice incluyendo la práctica de la episiotomía si fuera necesario y, en caso de urgencia, asistir el parto en presentación de nalgas, reconocer y prestar cuidados al recién nacido, adoptar todas las iniciativas precisas en caso de necesidad y practicar, si llega el caso, la reanimación inmediata, asistir y supervisar los progresos de la madre después del parto y prestarle el asesoramiento necesario en relación con los cuidados de su descendiente para que pueda garantizar el progreso óptimo del recién nacido, realizar el tratamiento prescrito por el médico y redactar los informes que sean necesarios.

Manuel Linares Abad

Referencias y indicaciones

- ALARCÓN, Miguel A., SEPÚLVEDA, Janer, ALARCÓN, Iván C. Las parteras, patrimonio de la Humanidad. Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología. n. 62, p.188-195, 2011.
- ÁLVAREZ, José María. Elogio de la histeria. En AN-GOSTO, Tiburcio (comp.). Cuadernos de Psiquiatría Comunitaria. Clínica de la Histeria. Asturias. Vol. (6), n.2, p. 111-124, 2006.
- AMORUSO, Lucía. Una perspectiva neurocientífica sobre la histeria. Revista Colombiana de Psicología. Vol. (19). n. 1, enero-junio, p. 85-95, 2010. -VALLE, Juan I. Acerca de los términos comadrón/a, matrona, obstetrix y otros. Matronas Profesión. Vol. (4), n.11, p. 17-19. 2003.
- BLACK, D.N., SERITAN, A.L., TABER, K.H., HURLEY, R.A. Conversion hysteria: Lessons from functional imaging. Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences. n. 16, p. 245-251, 2004.
- DIRECTIVA 2005/36/CE DEL PARLAMENTO EUROPEO Y DEL CONSEJO de 7 de septiembre de 2005 relativa al reconocimiento de cualificaciones profesionales.
- INGEGNIEROS, José. Estudios de patología nerviosa y mental. Los accidentes histéricos y las sugestiones terapéuticas. Buenos Aires: Librería J. Menéndez. Vol. (1), 1904.
- JIMENEZ, Isabel, RUIZ, M^a José. Las políticas de género y la psiquiatría española de principios del siglo XX. En BARRAL, M^a José, MAGALLÓN, Carmen, MIQUEO, Consuelo, SANCHEZ, María Dolores. Interacciones Ciencia y Género. Discursos y prácticas científicas de mujeres. Barcelona: Icaria Antrazyt, p. 185-208, 1999.
- LINARES, Manuel. Las matronas en el Jaén del XX. El caso de la Comarca de Sierra Mágina. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses. Diputación Provincial de Jaén, 2008.
- MCINTOSH, T. Profession, skill, or domestic duty? Social history of medicine. Vol. 11, n. 13, p. 403-420, 1998.
- MOLINA, P.A., MOLINA, C. Inicio de la formación de las parteras en España. Garnata. n.15, p. 15-20, 2000.
- PLATÓN, Timeo, en Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias), Madrid: Gredos, p. 260, 2002.
- PURKAL, NK. The politics of midwifery education and training in New South Wales during the last decades of the 19th Century. Women Birth. n. 21, p. 21-25, 2008.
- SILES, José. Historia de la Enfermería. Alicante: Aguacleara, 1999.
- SCOGGIN, J. The historical relationship of nurse-midwifery with medicine. Journal Nurse Midwifery. Vol. (42), n. 1, p. 47-52, 1997.
- RHODES, Maxine. Saber y práctica de la matronería en Gran Bretaña, 1936-1950. En CABRÉ, Montserrat, ORTÍZ, Teresa. Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Barcelona: Icaria, p. 189-213, 2001.



Trabalhadoras rurais

A literatura acadêmica nas últimas décadas é rica na análise do tema “mulher rural”. Acreditamos que este tema é um dos primeiros ao ser abordado pelo feminismo brasileiro e latino-americano. Um bom exemplo desse pioneirismo foi à realização do seminário “Mulheres na força de trabalho na América Latina”, coordenado por Neuma Aguiar no Rio de Janeiro em 1978 e que teve seus textos publicados em 1984. Provavelmente o interesse nesse tema refletia a forte preocupação do feminismo nos anos 1970 com a invisibilidade do trabalho feminino, como também a agitação social que sacudia a sociedade brasileira na cidade e no campo em contextos de ditadura militar.

A invisibilidade do trabalho feminino devia-se a ausência de teorias que concedessem o estatuto de atividade produtiva ao trabalho realizado no âmbito doméstico. Segundo Giulliani (1997), podemos observar que, entre a invisibilidade das mulheres (característica dos anos 70) e a lógica da eficiência feminina, com participação no sindicalismo nos anos 90, deixou-se escapar o mais importante: a formulação de estratégias de curto, médio e longo

prazo voltadas para a transformação das relações de gênero, de poder e trabalho, principalmente referentes aos movimentos de mulheres do campo, perpetuando as relações desiguais de poder e trabalho na roça.

O termo “feminino rural” apresenta dificuldades conceituais dadas a carga de significados que o mesmo carrega dentro da epistemologia androcêntrica e da cultura patriarcal rural, dificultando em momentos históricos o diálogo e ações comuns com o movimento feminista no Brasil.

Foi através do sindicalismo agrário, na década de 1980, que as mulheres agricultoras sofreram grande influência na formação das bases políticas para reivindicar direitos sociais. É pertinente observarmos que, no caso brasileiro, a construção de movimentos sociais femininos no campo tem uma especificidade em relação à influência que receberam.

Em 1986, no II Congresso da CUT, foi criada a Comissão Nacional sobre a Mulher Trabalhadora. Daí em diante, a comissão desenvolveu diversos trabalhos no âmbito sindical, interferindo na agenda política da CUT e, sobretudo, introduzindo temas considerados problemáticos e polêmicos, como a questão da saúde integral da mulher, que passou a merecer destaque incorporando as reivindicações feministas como as campanhas contra

a esterilização das mulheres, a luta pela legalização do aborto; a reivindicação do afastamento no primeiro trimestre de gravidez das mulheres que trabalham com a radioatividade de produtos químicos e em contato direto com o público. Dentre outras questões, destacam-se ainda as lutas pelos 120 dias de licença-maternidade e pela licença-paternidade.

Esse vínculo das mulheres trabalhadoras com o movimento sindical, tem no entanto, gerado dissensões. Embora as mulheres tenham tido presença significativa no mercado de trabalho desde o início do processo de industrialização, com atuação destacada na época da luta operária, os sindicatos não as integraram à prática política, nem dividiram com elas o poder das entidades representativas de trabalhadores no período.

No caso das trabalhadoras rurais, os laços familiares são referência importante para a inserção e socialização na vida sindical. O homem, associado, transmite para a família, aos filhos e às filhas, o significado da militância, de ser sócio, e os incentiva à participação, mesmo que, muitas vezes, apenas para usufruir do assistencialismo médico e jurídico. Para muitas trabalhadoras rurais, a sindicalização era movida, no período, pelos serviços e benefícios fornecidos pelo sindicato.

Por outro lado, ao longo de toda a década de 80, o trabalho sofre

profundas crises de reestruturação em grande parte do mundo, e as entidades sindicais, como um todo, mergulham no debate de uma série de novas temáticas, tais como a modernização tecnológica, a reestruturação dos processos produtivos, a política salarial, a revisão da legislação trabalhista, a transformação da agricultura em face de expansão do complexo agroindustrial e a reforma agrária.

O desenvolvimento da política sindical, nos idos dos anos 70/80 no Brasil mostra que a presença da mulher trabalhadora foi de exclusão na participação das instâncias de decisão sindical. O novo momento político brasileiro da redemocratização na década de oitenta, com garantias constitucionais a todos os cidadãos, abriu possibilidades para as mulheres se integrarem no cenário sindical.

Para as trabalhadoras rurais, a filiação sindical nesse período tornou-se sua maior bandeira de reivindicação, tão importante que o da própria identidade profissional e, às vezes, até mais que as responsabilidades domésticas.

A categoria “mulheres trabalhadoras rurais” não se formou apenas na prática sindical, mas a partir de debates sobre as suas condições de vida, realizados em pequenos grupos, a maioria desses grupos com base religiosa ligada às pastorais, aos quais nos domingos, depois da missa, as mulheres reuniam-se para reflexões.

É no início dos anos 80, em espaços de discussões alternativos, como os clubes de mães, por exemplo, que as mulheres trabalhadoras rurais criam espaços de discussão e reflexão sob o prisma da Teologia da Libertação e sob a influência do Sindicalismo Rural. Os núcleos passam a denunciar a precariedade das condições de vida no campo em relação à saúde, à falta de fichas para consulta médica, a precariedade da educação e, por esse caminho, começam a elaborar abaixo-assinados, manifestações públicas e a realizar reuniões, estruturando organizações municipais, estaduais e nacionais, mediante a gestação de um movimento com caráter próprio, porém localizado na esfera sindical rural.

Ao longo dos anos 80, sob a influência das ferramentas de análise do feminismo, ocorre uma revisão da imagem e dos papéis sociais femininos. Difundem-se novas teses, que reafirmam o princípio da equidade entre os sexos, e são debatidas modificações na ordem jurídica e legal. Nesse percurso, começam a ficar claros os limites do que seria próprio das mulheres, do que lhes seria reconhecido, permitido ou atribuído como característico de sua “natureza social”.

Tanto as trabalhadoras urbanas quanto as rurais introduzem, em suas pautas de reivindicação, a participação política, temas de reflexão nos quais

o cotidiano doméstico não constitui ponto de partida para rever a divisão sexual do trabalho e a relação de poder na família e na representação sindical.

Os movimentos de trabalhadoras rurais que brotam dessas pautas e experiências têm um sentido político que se faz necessário resgatar. Apon-tam para desafios presentes na estrutura agrária brasileira, quais sejam, lutar contra a exclusão e/ou subordinação ao capital e lutar tanto por terra como por novas formas de integração na divisão social do trabalho e na economia como um todo.

As mulheres trabalhadoras rurais buscam amparo e legitimidade de atuação nesse novo cenário, a partir de mobilizações já produzidas na história agrária brasileira, destacando mulheres líderes que se tornaram modelos para a militância do movimento. Citam-se os nomes de Elizabeth Teixeira, das Ligas Camponesas do Nordeste, e o de Margarida Alves, Presidente do Sindicato de Alagoa Grande, na Paraíba, assassinada em 1983.

O movimento das mulheres trabalhadoras rurais, como instituição, surgiu no final dos anos 80, com reivindicações centradas no reconhecimento social e legal de sua atuação como mulheres e trabalhadoras, contendo em suas bandeiras o direito à sindicalização, à terra, à previdência social, dentre outros. Apesar do aces-

so ao direito ao salário-maternidade ter sido incluído na Constituição de 1988, o benefício foi vetado pelo então Presidente Fernando Collor (1990-1992) e até na regulamentação da Lei da Previdência em 1990. As lideranças das mulheres rurais tentaram reverter esse quadro fazendo uma ampla mobilização e mediante organização de caravanas a Brasília, obtendo a aprovação da lei sobre o salário-maternidade em agosto de 1993, direito esse regulamentado em 1994. No processo de construção de uma nova identidade de mulher rural, a organização (ou mobilização) também é vista como um meio de conferir visibilidade a sua participação na produção.

Como uma forma de justificar e, ao mesmo tempo demonstrar, a legitimidade das reivindicações sobre os direitos das mulheres, enfatiza-se o papel econômico que elas desempenham no seio das unidades de produção familiares. Mobilizando-as para a luta por interesses comuns advindos, principalmente, da condição de produtora, os movimentos de mulheres rurais torna-se uma das etapas, talvez a mais importante, do processo de elaboração da nova identidade feminina e a busca de equidade nas relações de poder no mundo rural. No entanto, essa imagem de mulher reflete apenas uma única face de sua identidade - a de trabalhadora. A questão da “cidadania” e dos

“direitos” fica, assim, atrelada à necessidade do reconhecimento da mulher como agricultora se tornando pauta de mobilização no início da década de 90.

Esta ênfase se justifica pelo fato de que grande parte da população rural feminina está inserida em formas de organização familiares que conjugam funções reprodutivas e produtivas onde a inserção na produção é entendida como um prolongamento das atividades domésticas, uma “ajuda” ao marido. Ao reconhecer a participação política das trabalhadoras do campo, abre-se caminho para a revisão da perspectiva que tende a considerar o trabalho das mulheres rurais como um fato provisório e complementar, assim como permite corrigir a visão do caráter subalterno de sua atuação sindical (Cappellin, 1991, p. 17). As representações construídas sobre os papéis de gênero no campo seriam os responsáveis pela afirmação de valores diferenciados na formulação de identidades de gêneros, não apenas no que se refere à distinção entre o masculino e o feminino, mas também na própria construção das identidades femininas. Da mesma forma, a homogeneização das identidades femininas no campo e a continuidade de uma imagem socialmente construída para o homem como modelo, levou a invisibilidade do trabalho feminino na história agrária brasileira.

Porém, a partir das pautas feministas na década de 90 passa-se lentamente a serem superados os limites do isolamento que colocam as mulheres em posição de submissão patriarcal frente aos homens. A prova disso é a incorporação pelas líderes rurais de palavras de ordem das reivindicações feministas no discurso, na linguagem sindical, contribuindo assim para que se fortaleça a confrontação feminismo-sindicalismo. A imagem da mulher rural, resultado de um discurso colonizador do patriarcalismo agrário brasileiro, passa a ser desconstruída mediante o seu protagonismo econômico como condição de sua transformação em categoria política, construída a partir de mobilizações coletivas, seja no sindicalismo rural, como em movimentos de caráter popular.

A categoria de “trabalhadora rural” se confunde, assim, com a de mulher rural. O caráter genérico e universalizante dessa categoria se explica justamente pelo seu conteúdo político, semelhante à categoria de camponês empregada pelo campo acadêmico e político nas décadas de 60 e 70. Podemos dizer que no estado atual da reflexão/ação sobre a mulher rural, a designação “trabalhadora rural” responde ao esforço de tornar visível sua participação na produção e na manutenção da pequena propriedade rural, e ao mesmo tempo em que reforça o

conteúdo político atribuído a essa participação, ocupando espaços no cenário público, seja no sindicato, prefeituras, cooperativas, etc. A identidade política e social da “mulher trabalhadora rural” estaria, assim, fortemente delimitada pelo conteúdo econômico e político atribuído por esses agentes sociais, pois são elas que conduzem e sustentam as transformações culturais atuais no mundo rural.

Losandro Antonio Tedeschi

Referências

AGUIAR, Neuma (coord.). Mulheres na Força de Trabalho na América Latina – análises qualitativas, Petrópolis, Editora Vozes, 1984.

BRUMER, Anita & PAULILO, Maria Ignez (org.). As Agricultoras do Sul do Brasil (dossiê), em Revista Estudos Feministas, CFH/CCE Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), vol.12 n.1/2004.

CARNEIRO, Maria José e TEIXEIRA, Vanessa Lopes. Mulher rural nos discursos dos mediadores. Revista Estudos Sociedade e Agricultura, 5, novembro 1995: 45-57. Artigo apresentado na 47a. Reunião Anual da SBPC, São Luiz, MA, 1995.

DEERE, Carmen D., e LÉON, Magdalena. O empoderamento da Mulher: direitos a terra e direitos de propriedade na América Latina. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2002.

GIULANI Cappellin, Paola. Silenciosas e combativas: a contribuição das mulheres na estrutura sindical do Nordeste, 1976-1986. In: Rebeldia e Submissões. São Paulo, Vértice, 1989.

LAVINAS, Lena, (org.) Mulher Rural – identidades na pesquisa e na luta política, Anais do seminário realizado no Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ, dezembro de 1987.

Sugestões de leitura

CAPPELLIN, Paola. Os movimentos das trabalhadoras e a sociedade brasileira. In: Mary del Priore. (Org.). História das Mulheres no Brasil. 2ed. São Paulo: Contexto, 2000, v. 1, p. 640-668.

SCOTT, Parry e CORDEIRO, Rosineide. (Org.) *Gênero e Geração em Contextos Rurais*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.

PAULILO, Maria Inez. *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2003.



Trabalho

A importância do trabalho para a sobrevivência, sua centralidade nas trajetórias de vida e a valorização da realização pelo trabalho tornaram-no temática central em diferentes disciplinas das humanidades, também nas áreas médicas e engenharias.

Sob uma perspectiva de gênero, observam-se as questões-tensões do universo do trabalho no âmbito das masculinidades e feminilidades, destacando-se as construções culturais e históricas que vincularam o masculino ao trabalho, provento e sustento da família, em confronto com as ambiguidades (presença, ocultamento e questionamentos) em torno do trabalho feminino.

A masculinidade hegemônica projeta homens que deveriam se mostrar fortes e capazes, com envolvimento com o trabalho, identificado como fonte de auto realização, veículo de crescimento pessoal, criatividade e prazer; inclusive, como elemento de subjetividade dos homens, valorizando-os por sua capacidade de ação, praticidade e objetividade, sucesso e iniciativa, es-

tando o sucesso profissional vinculado à competitividade e à própria ética do provedor - o homem capaz de sustentar mulher e filhos.

Dessa forma, ser homem implica em subjetivar valores de trabalhado, provento, sucesso e dinheiro, as denominações de bom marido e pai, honrado e provedor constituíam imagens do que se esperava de um homem. O masculino, trabalho e paternidade reforçavam-se mutuamente, garantindo e consolidando o modelo de autoridade e de poder a ser desempenhado pelos homens, o pai tornou-se fiscalizador, disciplinarizador, também protetor e provedor. Nas últimas décadas, entretanto, a masculinidade vem sofrendo alterações incorporando outros elementos, além do sucesso no mundo do trabalho, a valorização da presença, do cuidado com os filhos, além de outras atividades ligadas ao cotidiano familiar e doméstico.

No que se refere ao trabalho feminino, desde os finais do século XIX, que a luta pelo direito ao trabalho foi demandas constante nos movimentos feministas. Cabendo destacar que o termo trabalho feminino é polissêmico: alguns confundem “trabalho feminino” com as funções domésticas, cuidados com a família e a casa; já outros entendem que ele envolve as atividades remuneradas realizadas no pró-

prio domicílio e mesmo a participação das mulheres no mercado de trabalho. Neste último sentido, o trabalho chegou a ser questionado como elemento impeditivo das ditas “funções naturais” das mulheres, mães e esposas; entretanto, basta olhar com atenção para o passado para recuperar que as mulheres sempre trabalharam, mesmo que, em várias situações, seu labor não fosse tão evidente e confundia-se com os ofícios coletivos e familiares.

Condicionamentos e necessidades variadas levaram as mulheres a assumir diversas “funções produtivas”, abraçando habilmente as possibilidades existentes, ocupando brechas no cotidiano ou tomando para si postos e colocações antes vetados ou inacessíveis. Este percurso foi complexo e tenso, e de modo algum linear e totalmente progressista. Houve momentos de maiores contingências, até de arranque, em contraposição a outros, de refluxo e resistência, em que foi preciso abrir caminhos por meio de enfrentamentos e lutas. Contudo, indiscutivelmente, uma das maiores transformações dos últimos cem anos foi presença marcante e evidente das mulheres no mundo do trabalho.

Desta forma, observa-se que, apesar do processo de colonização do país ter sido uma experiência histórica predominantemente masculina, as mulheres participaram ativamente e o

fizeram de formas variadas. Esta presença se evidencia na órbita do trabalho escravo, contudo, mulheres livres e pobres, também, das elites exerceram múltiplas atividades e foram sujeitos históricos fundamentais no mundo colonial.

O estabelecimento do sistema escravista levou a entrada, ainda que desigual, de homens e mulheres, que atuaram em muitas frentes e atividades: escravas do eito ou domésticas (amas de leite e secas, cozinheiras), escravas de ganho (quituteiras e quitandeiras), uma diversidade de funções tanto nos campos e como cidades, no espaço público e no privado.

As mulheres das elites da Colônia e Império tinham um cotidiano marcado por diversas ocupações e obrigações, enquanto seus maridos e pais se dedicavam aos cuidados com a produção agro exportadora, discussões e práticas políticas, elas assumiam as funções de controle da vida doméstica da casa, do latifúndio e da escravidão. Já para as mulheres pobres o trabalho constituiu-se numa necessidade de sobrevivência, estas estratégias podem ser atestadas em vários serviços nos espaços domésticos e públicos, como a elaboração de quitutes, comércio de gêneros alimentícios de pequena monta, entre muitos outros.

Nos finais do século XIX e início do XX, intensificou-se o processo de urbanização, industrialização e

imigração, neste contexto, o emprego feminino fabril foi intensamente incorporado, contudo, o salário feminino representava apenas 65% do masculino adulto, além disso, as atividades nas quais as mulheres penetraram foram progressivamente desprestigiadas, desvalorizadas monetária e socialmente, sendo descartadas pelos homens.

Entre 1917/19, por pressão das lutas operárias, surgiram as primeiras medidas regulamentadoras do trabalho feminino proibindo a jornada noturna das mulheres e as atividades durante o último mês de gravidez e o primeiro do puerpério. Apesar de poderem ser vistas como benefícios, estas medidas geraram resistências patronais, vários empregadores passaram a dar preferência ao trabalhador masculino.

O aumento considerável da população urbana gerou novas oportunidades para o crescimento das atividades comerciais e de abastecimento, em que a participação ativa das mulheres, muitas delas reproduziam suas ocupações nos quadros domésticos, como cozinhar, lavar, passar e engomar num esforço de ganho extra ou para manter a família.

Após o final da Primeira Grande Guerra (1918), o trabalho feminino enfrentou maiores questionamentos revestidos de preocupações morais numa somatória de argumentos religiosos, jurídicos e higienistas, passando-se a condenar o labor das mulheres

fora do lar e estigmatizavam algumas profissões como lavadeira, doceira, florista, artista (figurante de teatro, atriz, bailarina, cantora), associando-as à perdição moral e, até, à prostituição.

O trabalho feminino era tolerado como uma fatalidade da pobreza e/ou resultado da ausência do provento adequado, também identificado como atividade transitória – que deveria ser interrompida por ocasião do casamento ou do nascimento de um filho, a difusão destes preceitos reforçou o refluxo e setorização da presença feminina no universo fabril observado entre os anos de 1920 e 1940.

As profissões de maior prestígio e de nível universitário (Medicina, Engenharia e Direito), eram de difícil acesso às mulheres, pois o ambiente universitário era território masculino e, além disso haviam restrições de ordem legal. Em áreas para as quais as mulheres eram consideradas “mais aptas” – como Magistério, Enfermagem, Farmácia e Odontologia – os obstáculos foram menores, mas ainda significativos.

O magistério era uma possibilidade profissional atraente para as mulheres das elites e classe média. Seduzia as jovens por possibilitar ganho financeiro, aprimoramento intelectual, aceitando com a possibilidade de maior *status* social, aceitação em funções públicas e espaços intelectuais, considerado adequado às mulheres por ser

desenvolvido em o “meio período”, permitindo concatenar uma atividade profissional com as obrigações do lar.

A partir da década de 1960, a empregabilidade feminina cresceu de forma sistemática tornando-se constante, intensa e diversificada. Vários elementos contribuíram para tanto como: a redução do poder de compra e arrocho salarial, colocando em cheque a sobrevivência e capacidade de consumo da família, levando a ampliação da presença de mulheres de setores populares no mercado de trabalho; somada às novas expectativas femininas vinculadas às mudanças comportamentais, despertando o desejo de autonomia financeira e de realização profissional nas camadas médias. Neste momento, a mão de obra feminina foi incorporada às indústrias de eletroeletrônicos, brinquedos, farmacêuticas e de cosméticos. Da mesma forma, o crescimento dos setores de serviços e comércio abriu possibilidades, desencadeando um processo de “feminização” de alguns segmentos, sendo exemplar o ocorrido no setor bancário, apesar que de os cargos mais elevados e bem remunerados mantiveram-se como redutos masculinos.

A expansão do ensino médio e universitário ampliou possibilitou a ampliação da escolaridade feminina em diferentes níveis e áreas do conhecimento, apesar das escolhas femininas

ainda se centrarem em cursos de Educação e Humanidades, observa-se a diversificação em outros campos como as Engenharias, Arquitetura, Medicina, Veterinária e Direito, numa sistemática consolidação de trajetórias profissionais, atingindo cargos mais elevados e consolidando carreiras.

No setor agrícola, a presença feminina foi uma constante, com o final da escravidão (1888) difundiu-se o sistema de colonato, nele as mulheres, além de trabalhar ao lado dos homens no cafezal, eram encarregadas da lavoura de subsistência, cultivavam a horta, criavam animais, preparavam as carnes, faziam embutidos e produziam banha e sabão, também conservas, doces, queijos e manteiga. Mesmo com tensões e abusos do patronato, o sistema de colonato persistiu até os finais da década de 1950, coexistindo com o trabalho de parceiros, arrendatários e assalariados; a partir da década de 1960, a situação se alterou, como a intensificação das transformações da agricultura, concentração de propriedade, difusão de novas culturas e alterações nas relações de trabalho, com o surgimento dos “boias fria” (contratados por empreitada para realizar tarefas sazonais). Sem registro ou proteção legal, homens e mulheres nessa condição enfrentam trabalho árduo, longas jornadas, exigência abusivas de produtividade e ganhos ínfimos.

Apesar do aumento da contribuição feminina para o orçamento da família e da crescente chefia de domicílios encabeçada por mulheres, nos núcleos familiares, os cuidados dos filhos e encargos domésticos continuam majoritariamente sob responsabilidade das mulheres, sobrecarregando seu cotidiano envolto numa “dupla jornada”.

Ao longo deste último século, as mulheres ampliaram sua presença no mundo do trabalho (formal e informal) e ocuparam diversos campos profissionais. Porém, paradoxalmente, a maior parte das mulheres continua concentrada em ocupações de menor remuneração, em empregos precários e vulneráveis, sendo mais atingidas pelo desemprego que os homens. Persistem ainda dificuldades de inserção em determinadas especialidades ou funções, bem como desigualdades salariais e múltiplos obstáculos à promoção na carreira.

*Andrea Borelli
Maria Izilda Mattos*

Referências

LOBO, Elisabete Souza. *A classe operária tem dois sexos! Trabalho dominação e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Esmeralda Blanco. *O Trabalho da Mulher e do menor na Indústria Paulistana (1890 - 1920)*. Petrópolis: Vozes, 1982.

PENA, M^a Valéria Juno. *Mulheres e Trabalhadoras: Presença Feminina na Constituição do Sistema Fabril*. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

Sugestões de leitura

NOGUEIRA, Claudia Mazzei. *A Feminização no Mundo do Trabalho*. São Paulo: Editora Autores Associados, 2004.

MATOS, Maria Izilda. *Cotidiano e Cultura: História, Cidade e Trabalho*. Bauru: EDUSC, 2002.

MATOS, Maria Izilda e BORELLI, Andrea. *Trabalho: espaços femininos no mercado produtivo*. PEDRO, Joana Maria e PINSKY, Claudia. *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

MORAES, Maria Aparecida. *Errantes do fim do século*. SP: UNESP, 1999.



Trabalho feminino/ profissões femininas

Mesmo no início do século XX encontramos uma grande maioria de mulheres brasileiras fora dos bancos da escola. Nossa cultura cristã ocidental construiu para as mulheres e homens diferentes papéis para que desenvolvessem tarefas e ocupassem posições em nossa sociedade, não por serem biologicamente diferentes, mas, produzidos por construções sociais diversas. No entanto, não são todas as mulheres que estão fora da escola e do trabalho. O trabalho feminino foi realidade do Brasil Colônia e Império. As escravas e forras, assim como as mulheres brancas pobres sempre tiveram que lutar pelo pão do dia a dia. Como rendei-ras, passadeiras, vendedoras de doces e salgados, lavadeiras, etc., elas estiveram presentes por este Brasil afora se desta-

cando, inclusive, nas lutas e greves pela diminuição dos preços de alimentos. Mulheres “sós”, unidas pelo trabalho e pelos filhos se auto ajudavam para a sobrevivência no cotidiano. (Cf. DIAS, 1994).

Ao contrário das mulheres, os homens, principalmente os de classes sociais mais privilegiadas, tiveram lugar reservado na educação formal – curso: Científico e Clássico – para chegarem às universidades e as mulheres, também da classe burguesa, quando muito, faziam o curso Normal, denominado à época (1940/1950) de “*espera marido*”.

A divisão sexual do trabalho reservou para os homens uma esfera *produtiva* e valorizada pela sociedade enquanto às mulheres coube outra esfera: a *reprodutiva*. “Essa forma de divisão social do trabalho tem dois princípios organizadores: o da separação (existem trabalhos de homens e outros de mulheres) e o da hierarquização (um trabalho de homem ‘vale’ mais do que um de mulher)” (KERGOAT, 2009, p.67).

Em estudo dos anos 1960 no Triângulo Mineiro (Cf. PUGA DE SOUSA, 1994, p.37-61.), constatei as diferenças de Gênero em se tratando das escolas de Internatos Religiosos. Em dois colégios específicos, um para meninos e outro para meninas, a rigidez disciplinar, orações e silêncios se impunham, (Cf. FOUCAULT, M.,1985) porém, as diferenças das disciplinas eram imensas. Enquanto os homens

cursavam matérias que lhes poderiam render um processo seletivo vantajoso nas universidades, as mulheres faziam além do português, matemática, ciências e didática, cursavam também puericultura, canto, bordado, etc. Até no banho as diferenças se impunham: os meninos podiam se ver nus, conversar e brincar durante a higienização dos corpos, as meninas tomavam banhos em locais fechados e vigiados por freiras que não lhes permitiam conhecer os seus corpos e os das outras internas.

Assim, os homens, ao saírem das escolas – o antigo 2º grau e, mais tarde, das universidades –, além de mais conhecedores de seus próprios corpos e sexos, podiam se dedicar à profissão na qual se especializaram na educação superior: médicos, engenheiros, economistas, administradores de empresas, etc. Quanto às mulheres, ou se casavam e se dedicavam ao lar, ou escolhiam profissões ligadas ao mundo feminino como uma extensão do lar: secretárias, professoras, enfermeiras, donas de lojas de artigos femininos, decoradoras, costureiras, cabeleireira, manicure, pedicura, etc. Nos anos de 1960, duas cidades com as quais trabalhei: Uberlândia e Araguari, nos registros civis (livro de casamentos e separações) inscreveram 70% e 90%, respectivamente de mulheres que se dedicavam à profissão “doméstica ou do lar”, ou seja, a maioria de mulheres que se casaram nos anos de 1960 nes-

tas duas cidades possuíam profissão ligada ao mundo doméstico.

“A transformação da grande maioria das escolas públicas e privadas brasileiras [até então separadas por sexo] em mistas foi um dos importantes resultados do processo de modernização iniciado a partir dos anos de 1960. Meninas e meninos, desde a tenra idade, passaram a dividir os bancos escolares, possibilitando, assim, que ambos os sexos tivessem trajetórias similares nos estudos.” (AREND, 2012, p.77). Tendo igualdade na formação escolar, as mulheres puderam ganhar o mundo público do trabalho almejando carreiras até então consideradas masculinas, como as engenharias, direito, medicina, entre outras.

Pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) tem demonstrado que, entre os anos de 1991 a 2005, as mulheres são maioria nos processos seletivos para cursos superiores, na entrada dos cursos de graduação e ainda nas conclusões dos cursos de graduação (RISTOFF, 2007), apesar de se constatar que existem algumas especialidades consideradas masculinas e femininas. Ou seja, muito embora a igualdade no acesso da educação superior, continua a existir uma participação menor de homens nos cursos de Letras, Enfermagem e Pedagogia, assim como uma baixa participação feminina nos cursos de

Engenharias e Ciência da Computação. Outra comprovação se obteve ao pesquisar dois cursos de medicina: um da Universidade Federal de Uberlândia; outro da Universidade Federal do Triângulo Mineiro quanto à residência Médica. Percebeu-se que nos anos de 2011/12 se escolheram as especialidades médicas por gênero. Ainda hoje, a Urologia e a Ortopedia continuam altamente especializadas por homens enquanto a Ginecologia, Pediatria e Dermatologia são as preferidas pelas mulheres. As falas em resposta às escolhas de especialidades têm relação com plantões, dificuldades apontadas pelas estudantes, assim como a duração extensa de algumas especialidades que requerem das mulheres tempo excessivo as quais algumas julgam atrapalhar o objetivo do casamento e a criação de filhos e filhas. (PUGA, 2012, p. 256-277). O caso de cirurgia geral pode ser mantido nas chamadas especialidades masculinas a não ser que se opte, por exemplo, por cirurgias menores, mais delicadas, como das mãos ou ortopedia pediátrica. Ao perguntar a uma estudante as razões da escolha por esse tipo de intervenção médica, obtivemos a seguinte resposta: no caso de atendimento a crianças, as médicas têm mais paciência e ganham melhor a confiança da mãe. A cultura sexista e hierarquizada está, assim, introjetada em toda a sociedade, e continua a se fazer valer no caso de escolhas de profissões.

Para Bourdieu, o mundo social constrói o corpo como realidade sexualizada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizante. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao próprio corpo em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos. [...] a diferença biológica entre os sexos, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, principalmente, da divisão social do trabalho. (BOURDIEU, 1999, p. 18-20).

Para as mulheres, a partir dos movimentos feministas e ainda nos dias atuais (2013), a luta pela entrada e permanência no mercado de trabalho continua. As chamadas duplas jornadas de trabalho - *mercado e lar* - (tarefas domésticas, cuidados, mãe/esposa) permanecem para muitas mulheres que não têm a divisão dos serviços domésticos por parte dos companheiros, maridos, filhos e filhas. É certo afirmar que as novas gerações já percebem as mudanças e têm dividido melhor o trabalho doméstico e com as crianças e também as rendas geradas no mercado de trabalho pelo casal.

Dentre os dez capítulos do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres 2013-2015, o primeiro trata da igualdade no mundo do trabalho e autonomia econômica das mulheres, levando em conta as desigualdades existentes entre homens e mulheres, entre as classes, raças e etnias, com ênfase nas políticas de erradicação da pobreza e na garantia da participação das mesmas no desenvolvimento do país. Constata-se que é no espaço social do trabalho que as desigualdades e discriminações são mais evidentes e acabam por determinar o acesso e a permanência no emprego. Apesar da participação das mulheres no mercado de trabalho, visivelmente significativa a partir dos anos de 1990, ainda persistem diferenças salariais, ausências femininas nos postos de liderança, ocupação pela população feminina e negra de lugares mais precários do que aqueles ocupados pela população masculina e branca, desigualdades essas que precisam ser superadas no cotidiano de seus meio de sobrevivência.

A presença da mulher no trabalho formal constitui uma transformação que vivenciamos no Brasil nos tempos atuais. Elas são presença marcante e, apesar desta feminização, permanece a divisão sexual que mantém sob a responsabilidade das mulheres a carga do trabalho reprodutivo, ou seja, o cuidado dos filhos, da casa, dos doentes, além das demais tarefas domésti-

cas. Essa persistência cria dificuldades e desigualdades na inserção de muitas trabalhadoras em empregos de boa qualidade. Assim, ainda é uma realidade para a maioria daquelas os baixos salários, os empregos precários e a informalidade.

Muitas mulheres lutaram pela autonomia financeira e conseguiram, mas outras tantas continuam a despende forças por salários iguais aos dos homens, por divisão de tarefas domésticas, para exercerem profissões chamadas de nichos masculinos, para alcançarem postos de comando nas empresas, pelo empoderamento feminino. Esse esforço pela autonomia financeira, para exercerem cargos de chefia, tem exigido a tomada de posições por parte de algumas mulheres. Entre essas posições, a de não se casar e nem ter filhos, ou casar e ter um número menor de filhos, dando ênfase à sua carreira.

Vera Lúcia Puga

Referências e sugestões de leitura

- AREND, Silvia Fávero. Trabalho, Escola e Lazer. In: PINSKY, Carla B. e PEDRO, Maria Joana (org.). *Nova História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2012.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, 2ª edição.
- KERGOAT, Denise. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; LE DOARÉ e SENOTIER, D. (org.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.
- PUGA, Vera Lúcia. A escolha da profissão médica: as relações de gênero e as construções do ser homem e mulher. In: *Nas veredas da História: Itinerários e Transversalidades da Cultura*. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- PUGA de SOUSA, Vera Lúcia. Internatos. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, n.1, p.37-61, 1994.
- RISTOFF, Dilvo [et al.] *A Mulher na Educação Superior Brasileira*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2007.



Transgênero

Quem são os transgêneros? Neste espaço e arbitrariamente pensado por nós, não definiremos o termo transgênero no movimento classificatório subjacente aos propósitos dos dicionários e das iluminadas enciclopédias. Se por um lado, nomear é dar existência e atribuir visibilidade pela via do que é dizível, por outro lado, classificar não apenas é engessar, mas também é colocar sob os holofotes da vigilância e do dispositivo disciplinar – ambos efeitos dos discursos ditos científicos. Nesse sentido, nossa ênfase aqui será a de simplesmente vincular o termo “transgênero” às limitações de dadas significações atribuídas historicamente ao conceito de “gênero”. Portanto, se há “ares” conceituais para o presente verbete, assim o faremos no sentido de “transver” (BARROS, 2004) àquele do “gênero”; quando reduzido às “repre-

sentações culturais” que recaem sobre um dado corpo sexuado. Aliás, conceito refutado pelo artigo clássico de Joan Scott (1990) que convida os pesquisadores implicados nas discussões de gênero ao “rompimento da existência de um sujeito como pautado apenas e tão somente no binômio que se perfaz pela oposição à outra possibilidade de existência, a saber: ou se é homem, ou se é mulher” (BECKER, 2011, p.108). Por sua vez, este corpo sexuado que reflete os constructos sociais (e vice-versa) é aquele imposto pelos discursos biomédico e jurídico (FOUCAULT, 1982).

Partamos para o concreto do cotidiano. Quais e quantas são as travestis abrigadas pela lei 11.340/2006 também conhecida em solos brasileiros como Maria da Penha? Ousamos afirmar com base em pesquisas (BECKER, 2011a; BECKER 2011b; BECKER, LEE & LEMES, 2012; BECKER & LEMES, 2012) que não há quaisquer travestis “normalmente” salvaguardadas pela citada legislação. Por quê? Provavelmente pela interpretação estreita concedida ao termo “gênero” que de maneira inédita consta, felizmente sem conceituações prévias, na lei Maria da Penha. Uma interpretação estreita que torna coerente a correlação entre gênero, sexo, prática sexual e desejo denunciada/questionada por Judith Butler (2003) em “Problemas de gênero” e outrora evocada por Michel Foucault, não apenas, mas também no

diário de Herculine Barbin ou Alexina (FOUCAULT, 1982). Essa por ser classificada enquanto uma hermafrodita a partir de meados de 1860 deveria por força de uma ordem judicial optar entre um dos dois sexos que até hoje definem a verdade de nós sujeitos. “Ela e/ou ele não poderia mais viver na indefinição, pois o neutro não mais seria concebível enquanto vivível” (BECKER, 2011, p.111).

Nos (d)escritos de Michel Foucault, não por um acaso Alexina suicidou-se fazendo coincidir a inviabilidade de sua vida viva atravessada pela e de morte social: “As memórias de sua vida, Alexina escreveu quando já havia sido descoberta e estabelecida sua nova identidade. Sua “verdadeira” e “definitiva” identidade. Mas é óbvio que não é do ponto de vista desse sexo enfim encontrado ou reencontrado que ela as escreve. Não é o homem que fala, tentando relembrar as sensações e a vida de quando não era ainda “ele-mesmo”. Quando Alexina redige suas memórias, não está longe do seu suicídio; ela tem sempre para ela mesma um sexo incerto; mas é privada das delícias que experimentava em não ter esse sexo, ou em não ter totalmente o mesmo sexo que tinham aquelas com as quais vivia, amava e desejava tanto. E o que ela evoca do seu passado é o limbo feliz de uma não-identidade, que protegia paradoxalmente a vida dentro daquelas sociedades fechadas, estreitas

e calorosas, onde se tem a estranha felicidade, ao mesmo tempo, obrigatória e interdita, de conhecer apenas um único sexo.” (FOUCAULT, 1982, p.6-7).

De fato e de direito desumana, assim como àquela existência inexistente posta e não imposta em prosa por Clarice Lispector no que toca às angústias existenciais da e/ou do protagonista de *Água Viva*; - ela, ele e/ou it. Se não vejamos: “No âmago onde estou, no âmago do É, não faço perguntas. Porque quando é – é. Sou limitada apenas pela minha identidade. Eu, entidade elástica e separada de outros corpos” (LISPECTOR, 1973, p.31). Separada de outros corpos, de outras existências humanas.

Portanto, a humanidade vivida na e pela fronteira transgênero que extrapola o binarismo redutível ao ser mulher ou ao ser homem, há que ser produzida para quicá ser reconhecida. Isto porque, se todas as vidas são (em dada medida) precárias (BUTLER, 2010), existem aquelas cujas viabilidades são legitimadas pelo Estado sob dadas condições não extensíveis a outras. Em síntese, por mais vivas que sejam em termos biológicos as vidas transgêneros, essas carecem e muito de se tornarem possíveis e viáveis perante o Estado, aquele que(m) nos gesta e nos pare (BECKER, 2008).

Simone Becker
Lauriene Seraguza Olegário e Souza

Referências

BARROS, Manoel de. *Livro sobre Nada*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

BECKER, Simone. DORMIENTIBUS NON SOCURRIT JUS! (O DIREITO NÃO SOCORRE OS QUE DORMEM): um olhar antropológico sobre rituais processuais judiciais (envolvendo o pátrio poder/poder familiar) e a produção de suas verdades. Tese de doutorado defendida junto ao PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

BECKER, Simone. Breves considerações sobre a (in) humanidade de LGBT's (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis) perante o discurso jurídico brasileiro. In: *Gênero e Ciências Sociais*. Org. NEVES, Sofia, v.1, 1ª edição. Maia: Edições ISMAI, p. 103-119, 2011a.

BECKER, Simone. Entre a história e o direito, entre humanos e inumanos: o que é que o discurso jurídico tem que só ele detém (...). In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, v.1. Maringá: UEM, p.123 - 151, 2011b.

BECKER, Simone; LEE, Gracia; LEMES, Hisadora Beatriz. “A Joaquim” e os discursos dos Tribunais de Justiça do MS e do RS: considerações sobre as travestis In: 28 Reunião Brasileira de Antropologia - Desafios antropológicos contemporâneos. São Paulo: PUC, 2012.

BECKER, Simone; LEMES, Hisadora Beatriz. “Que és uma vida?” Representações sobre as travestis no TJMS e no TJRS In: II Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-história, Dourados: UFGD, 2012.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismos e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1982.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. São Paulo: Circulo do Livro, 1973.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. In: *CADERNOS PAGU*, (24), jan-jun. Campinas: UNICAMP, p. 249-281, 2005.

SCOTT, Joan. Gênero uma categoria útil para a análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, vol. 16, n.2. Porto Alegre: UFRGS, jul-dez, p.5-22, 1990.

Violência de Gênero/ Intolerância

O ser humano é um animal racional, mas altamente violento. Capaz de provocar dores, de odiar, de matar não com uma facada, mas com cem. As sociedades detêm as rédeas da violência, porém, conforme estudiosos, a mesma sociedade solta essas amarras quando lhe convém, dão a certos indivíduos licenças para a agressão. As sociedades criam os chamados álibis para que as pessoas possam digladiar, fugir ao estado da paz. Para Peter Gay, existem três álibis: um é o da concorrência, o segundo, a construção do *outro conveniente* e, um terceiro, o *culto da masculinidade*, aquele que de certa forma permitia a violência do homem contra a mulher. É no século XIX que a mulher está presente na militância cavaleiresca. “Com todas as suas ansiedades e ódios silenciosos, os homens não admitiam qualquer dúvida de que, assim como eles não podiam falhar a suas mulheres, as mulheres que amavam deveriam, por sua vez, viver de acordo com os padrões mais altos possíveis. Suas mulheres tinham que ser fortes em suas mesquinhas, valorosas na adulação, rápidas em reconhecer a superioridade masculina e prontas a sacrificar tempo, esforço e seus próprios desejos a seus homens. De maneira significativa, mas não surpre-



endente, em tal código a falta de castidade de uma moça e a infidelidade da esposa eram os crimes mais graves. A vergonha de uma mulher manchava a reputação dos homens a quem ela pertencia – filho, marido, irmãos – até que a mancha fosse apagada, por intermédio da agressão.” (GAY, 1995, p.120).

Desta forma, seja um extermínio de uma raça inteira, seja a eliminação de mulheres por serem consideradas “seres inferiores”, a estratégia era retirar a humanidade do *OUTRO* para que, sem culpa, pudessem ser autorizados ao massacre conveniente. Assistimos, assim, na História, as guerras políticas e religiosas, os imperialismos, os duelos em favor da honra, a criação de heróis, as lutas individuais e coletivas gerenciadas pelo ódio a esse outro. A isso chamamos de Intolerância. É a rejeição do outro que é diferente de mim. Aquele cuja cultura, culinária, vestimentas não são semelhantes aos da minha sociedade. Desta forma se dá a exclusão, historicamente falando, de judeus, de escravos, de heréticos e de leprosos. “Necessitamos do outro, mesmo que assumindo certo risco, pois de outra forma não teríamos como justificar o que somos, nossas leis, as instituições, as regras, a ética, a moral e a estética de nossos discursos e nossas práticas. Necessitamos do outro para, em síntese, poder nomear a barbárie, a heresia, a mendicidade etc. e para não

sermos, nós mesmos, bárbaros, hereges e mendigos.” (DUSCHATZKY e SKLIAR, 2001, p. 124).

A civilização dos costumes, a instalação das boas maneiras e da polidez parecem amenizar as agressividades ou deslocá-las. Na realidade, a violência é, segundo casos, tolerada, ajeitada, proibida, encorajada, possuindo às vezes uma valoração positiva ou negativa. “A agressividade é confinada e domada por inumeráveis regras e proibições, que se transformaram em autolimitações. Foi tão transformada, ‘refinada’, ‘civilizada’ como todas as outras formas de prazer, e sua violência imediata e descontrolada aparece apenas em sonhos ou em explosões isoladas que explicamos como patológicas.” (ELIAS, 1990, p.190-191). Mas as violências, de uma forma ou de outra, permanecem em nossas sociedades.

A violência, presente na sociedade capitalista moderna, é marcada por uma urbanização acelerada, na qual são valorizados a competição e o individualismo e ainda o consumismo. Neste espaço urbano, que também é político, o cotidiano, especialmente dos menos favorecidos economicamente, é permeado por imagens que incentivam ao consumo, ao desejo de possuir, o que para muitos é inatingível. A cidadania é agredida quando crianças, idosos, deficientes físicos, mulheres, homossexu-

ais, lésbicas, entre tantas outras pessoas têm seus direitos desrespeitados. E esta sociedade contemporânea está cheia destas violências contra tantas pessoas. Ela assiste a isso cotidianamente de tal forma que parecem naturais. A luta pelo poder, riqueza e domínio sobre o outro faz dessa nossa sociedade uma sociedade hostil.

Como se não bastasse ser violenta, é preciso ser agressiva com os considerados mais fracos, menores, idosos. Uma das violências que mais tem preocupado o Estado é a *violência de gênero*, aquela praticada por homens contra mulheres que se utilizam de força física ou de ameaças, provoca sofrimentos psicológicos, intelectuais, físicos, sexuais e morais com o objetivo de coagir, humilhar, castigar, submeter, punir. No Brasil, as mulheres têm sido ameaçadas, estupradas, espancadas e mortas por companheiros, namorados e maridos. São dramas, em sua grande maioria, anônimos e alguns outros se destacaram na mídia escrita ou televisada pela fama de seus atores, sejam eles artistas ou pessoas de classes econômicas mais elevadas que saem nos jornais pela vida badalada que levam. Mas, podem ser ricos ou pobres, de uma forma ou de outra as agressividades constataam a subordinação feminina e o poder dos homens sobre as mulheres.

O anonimato e a invisibilidade da violência de gênero foi objeto de luta dos movimentos feministas e julgamentos de organizações mundiais que queriam uma legislação apropriada contra a impunidade masculina. Lavar a honra com sangue e ter, por isso mesmo suas penas diminuídas, foi forte argumento dos advogados de defesa dos réus. A partir da Constituição de 1988 e da reformulação do Código Penal de 1940, os homens tiveram que repensar suas defesas para com as violências praticadas.

Assim, por denúncias, lutas feministas e de mulheres, de organizações internacionais, o Estado brasileiro acabou por combater com mais rigor este tipo de violência. A partir dos anos de 1990 começa a surgir uma reação a favor das mulheres que sofrem dessas agressividades em casa, nas ruas e no trabalho, e é assim que se dá a criação das Delegacias Especiais para Mulheres, SOS Mulheres, Casas Abrigo e, nos anos 2000, se ganha proteção e direito pela Lei 11.340/2006, a popular Lei Maria da Penha. Aqui me refiro ao enfrentamento da violência doméstica e familiar que deve ser entendida como aquela que primeiro se toma contato para depois surgirem outras formas de violência social.

A Intolerância não pressupõe uma doutrina, ela está aquém de qualquer doutrina. “A intolerância tem

raízes biológicas, manifesta-se entre os animais em forma de territorialidade e baseia-se em reações emocionais superficiais. Não gostamos dos que são diferentes de nós, porque têm uma cor diferente de pele, porque falam uma língua que não entendemos, porque comem rã, cachorro, macaco, porco, alho, porque usam tatuagem. A intolerância em relação ao outro é natural na criança, como o instinto de se apropriar de tudo o que lhe agrada. Aprendemos a tolerância, pouco a pouco, como aprendemos a controlar o esfíncter.” (ECO, 2000, p.16)

Transformações sociais e culturais são necessárias para que o machismo, o poder e a violência deixem de ter um caráter positivo e passem necessariamente para o negativo. É preciso ensinar nas escolas e nas famílias a *Tolerância*, não a aprendizagem em que se deve tolerar tudo, até o intolerável, mas o respeito aos outros, aos diferentes de nossa cultura, àqueles ou aquelas que optam por exercer seus desejos sexuais de formas diversas, aqueles que rezam um credo ou têm uma cor que não seja semelhante à nossa. É preciso respeitar a cultura, a culinária, a crença e os hábitos dos outros, mesmo que sejam diferentes dos nossos. A ideia de tolerância surge em contraponto à ideia de verdade, de convicção política ou religiosa. O contrário, a intolerância, segue uma lógica que serve aos interes-

ses que se sentem ameaçados, seja de perder o poder, seja o de ser excluído da sociedade. Viver a tolerância significa aprender a não odiar.

Vera Lúcia Puga

Referências e sugestões de leitura

BARRET-DUCROQ, Françoise (dir.). A Intolerância. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ECO, Umberto. Definições léxicas. In: BARRET-DUCROQ, Françoise (dir.). Intolerância. Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Uma História dos Costumes. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

GAY, Peter. A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud. O Cultivo do Ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LARROSA, JORGE e SKLIAR, Carlos. Habitantes de Babel. Políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

NAXARA, Márcia; MARSON, Izabel e BREPOHL, Marion (org.) Figurações do outro. Uberlândia: EDUFU, 2009.

PUGA DE SOUSA, Vera Lúcia. Paixão, Sedução e Violência. 1960-1980. Tese de doutoramento. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.



Virgem Maria

A figura da Virgem Maria, dentro da conjuntura metafórica do texto bíblico, está em exato papel de oposição à figura de Eva (Sobre o assunto ver Eva). No Gênesis, a figura da se-

gunda mulher de Abrão se torna párea a partir do momento em que ela prova do fruto proibido e traz sobre si toda a marca da maldição de Deus sobre a humanidade, a começar pelo ato de procriar, união carnal que denuncia o pecado original e sela de forma canhestre o destino de todas as mulheres (a partir dela) que se tornam esposas e mães.

A partir desse momento, a ideia do casamento estará ligada à condição humana após o pecado original: a virgindade pertence ao universo do Paraíso Perdido de que gozaram Adão e Eva, objeto que todo o cristão (e principalmente a cristã) deve tentar recuperar com todo o empenho. Se Eva possui um papel tão ativo no pecado, Maria opõe-se diametralmente a ela, com uma passividade que se exalta no momento em que ela se torna instrumento para que a humanidade alcance a Redenção.

Maria que concebeu sem conhecer um homem no sentido bíblico da expressão, que deu à luz um filho mantendo-se virgem, tornando-se assim a única do seu sexo, “(...) precisamente porque o seu corpo não conhece a união do matrimônio pode ser exaltada na sua maternidade, constitui o modelo que cada mulher deve procurar imitar (...)” (FRUGONI, 1990, p. 462). É importante frisar que essa proposta nega, acima de tudo, o corpo feminino e as suas funções.

De acordo com o Evangelho de São Lucas, na cidade de Nazaré na Galileia, habitava uma jovem chamada Maria, prometida como esposa a um carpinteiro conhecido como José. Foi a esta virgem que o anjo Gabriel apareceu anunciando que ela se achava em grande graça diante de Deus e que seu ventre iria conceber um filho ao qual seria dado o nome de Jesus. Conforme Jacopo de Varazze em sua obra a *Legenda Áurea* Maria “(...) nasceu da estirpe régia de Davi da tribo de Judá” (VARAZZE, 2003, p. 746). A tentativa de Varazze no sentido de articular esta questão situa um processo importante, uma vez que tanto no Evangelho de Lucas quanto no de Mateus, os episódios que dão conta do nascimento de Cristo evidenciam que José descendia de Davi. Se José não teve participação no nascimento de Jesus, tornava-se imprescindível comprovar que sua mãe tinha uma origem nobre, de forma que o autor busca uma série de razões genealógicas para comprovar esse fato.

No universo do Cristianismo medieval, juntamente com Marta e Maria Madalena, a Virgem Maria faz parte de um conjunto de mulheres que rodeia Cristo e que de certa forma cria uma representação do feminino que o circunda. Dentro desse pressuposto a construção da figura de Maria a coloca na condição de grande redentora do lado feminino da cristandade, o qual havia sido marcado pelo pecado origi-

nal cometido por Eva, sendo que cabe ressaltar que a partir do século XII será a imagem da mãe de Cristo que vai preponderar em relação à imagem da mulher pecadora, tornando-se central no mundo cristão, tanto oriental quanto ocidental.

É possível dizer que uma das grandes inovações do Novo Testamento foi exatamente a figura de Maria, sendo que ela se torna o ponto culminante de um todo, dado o grande número de figuras femininas que rodeiam Jesus Cristo. Note-se que os grandes pais do Velho Testamento (Abraão e Moisés, por exemplo) não são vistos sob a influência feminina da mesma forma que Jesus. Sua mãe esteve presente em vários momentos da Sua trajetória como, por exemplo, durante as Bodas de Caná e na Sua Crucificação. Ademais, Jesus prega seus ensinamentos a Marta e Maria, sendo que quando da Ressurreição, foram às mulheres quem descobriram o túmulo vazio e divulgaram a notícia. Portanto, verifica-se que nos Evangelhos e no Novo Testamento o papel da mulher atinge um novo lastro, de maior importância marcando um novo espaço de relacionamento que repercutirá na própria estrutura hierárquica da igreja.

A figura da Virgem será fonte de inspiração para a literatura em voga no período medieval, sobretudo na esfera da poesia lírica: seu mote encarna o princípio do Bem, simbolizando

uma fonte de vida, de esperança e de piedade. Tal temática está relacionada de forma direta, à literatura litúrgica, cuja origem já se apresenta em vários poemas latinos do século IV e V e na literatura profana, acompanha-se a sua aparição a partir do século XII, através das canções de gesta. Cabe lembrar que essa literatura, fosse ela de cunho agrado ou profano projetou uma imagem de Maria que a afastou das mulheres terrestres elevando-a a um espaço inacessível ordenado por uma maternidade “(.) virginal sem a menor fenda” (DALARUN, 1990, p. 42).

Essa questão traz intrínseca a si um problema: no universo do feudalismo a virgindade torna-se um elemento que garante às mulheres uma liberdade única, pois elas estariam libertas do poder do homem sobre o seu corpo. Mas o que propor então, às mulheres casadas, as quais já haviam perdido o acesso à salvação garantida pela virgindade e que mesmo assim eram boas cristãs leais e fiéis, e, portanto tinham o direito de serem salvas? O próprio texto bíblico oferece a resposta, pois de acordo com o Livro dos Provérbios, não há nada de melhor que uma boa esposa. Ademais, é possível comprovar a utilidade da mulher, comparando-a ao campo onde o agricultor semeia para obter a colheita. No conjunto, no entanto, a lógica do discurso realiza uma defesa tímida da condição da mulher casada, reabilitando a sua fun-

ção social sem falar da sua salvação. Há que se considerar nesse contexto que, a figura de Eva em vez de ser apagada, era compensada pela imagem da Virgem Maria, e posteriormente ainda mais pela de Maria Madalena (mesmo caso de Eva). No entanto, a supremacia da virgindade continuará absoluta e será reforçada pelos dogmas referentes à Maria. Quanto às pecadoras, só lhes restava a penitência, mesmo que legitimamente casadas. De acordo com Dalarun: “Para as descendentes da porteira da morte, que não souberam aceitar o impossível desafio mariano – permanecer porta fechada mantendo-se ao mesmo tempo porta da vida -, não há salvação senão pela porta pequena” (DALARUN, 1990, p. 47)

Desta forma, e através da representação construída em torno da mãe de Cristo a qual fortalece a ideia da virgindade, o corpo feminino é mantido sob custódia (masculina) devido a uma rede intrincada de concepções e discursos de grande prestígio cultural no período, porque ordenada pelos membros do clero. Estes conhecedores do texto bíblico procuram e nele encontram muitos exemplos admiráveis de mulheres que se afastaram das tentações mundanas e impuseram a seus corpos uma disciplina rígida: o processo pode ser constatado em Judite, que se esconde em um recôndito espaço de seu lar para praticar o jejum; na velha

profetisa Ana que nunca abandona o templo onde reza e jejua noite e dia e, sobretudo, na Virgem Maria, a qual fica em silêncio respeitoso e em mais respeitosa espera de que se cumpra nela a vontade de Deus.

Reforçando essa ideia, poderia se pensar, em um primeiro momento que a vida de Nossa Senhora seria oferecida à meditação dos cristãos de ambos os sexos como uma espécie de modelo alternativo. Porém, vale ressaltar que o corpo de Maria não segue as regras de um corpo humano: tal exceção, invés de servir como garantia de alternativa, apenas reforça a misoginia. Toda a vida de Maria na terra, a exceção da Assunção ao céu, é demonstrada na liturgia através de acontecimentos que estão relacionados à procriação, muitos deles em exata oposição ao destino de Eva.

Quando da Imaculada Conceição estabeleceu-se que Maria foi o único ser vivo de ambos os sexos privados do estigma do pecado original, pois concebeu sem conhecer homem, já que o Espírito Santo se fez presente sobre sua pessoa. A Anunciação onde ela é visitada pelo anjo Gabriel sublinham essa concepção espiritual, assim como o nascimento de Jesus e a manutenção de seu estado virginal. Mesmo que tenha concebido sem conhecer homem algum, inundada pelo poder divino, Maria foi humilde o suficiente

para participar dos rituais de purificação no Templo, submetendo-se aos mesmos.

Maria encarna, no universo do medievo, uma concepção de maternidade e de sentimento maternal que o mundo judaico cristão ocidental carrega intrínseca até os dias de hoje. Nela, a maternidade se torna tão importante quanto o casamento ou a situação familiar para o cotidiano da mulher, o que delimita e define a sua posição na sociedade. Dentro desse pressuposto, e a partir da prerrogativa da Virgem, cabe a mulher dar à luz e criar os filhos como principais tarefas, podendo mesmo dizer que esta constitui uma espécie de “profissão” para as mulheres casadas. Esse arquétipo constrói um modelo de familiar nuclear muito bem definido onde os papéis do masculino e do feminino são claramente postos: ao primeiro o mundo externo, público, com todas as suas tarefas e aceções. Ao segundo, o mundo interno, privado, com tudo o que isso abarca.

Tomás de Aquino é corroborado claramente com essa aceção quando diz que “era necessário que a mulher entrasse na Criação, como diz a Escritura, como ajudante do homem; e não como ajudante em quaisquer outras obras da criação, como alguns afirmam, pois o homem encontra para as restantes obras melhor ajuda noutro homem do que na mulher, mas sim como ajudante na obra da procriação.” (AQUINO apud OPITZ, 1990, p. 378).

Assim sendo, aos moldes da figura da Virgem Maria, a boa esposa gerava muitos filhos e invariavelmente se tornava uma boa mãe, corroborando para a ideia de que toda a figura materna ressaltava e reinventava a figura da mãe de Cristo, escolhida por Deus para gerar o seu filho divino, espécie de vaso coletar que conforme preconiza o doutor angélico é uma auxiliar na procriação. Portanto, e nesse contexto, não era estranho que uma mulher que não gerasse um filho fosse repudiada pelo marido. Aliás, vale ressaltar que Maria vinha em auxílio dessas mães estéreis: bastava para tanto, rezar humildemente, realizar promessas e peregrinações e, mais importante, fazer oferendas à Virgem Maria com o intuito de obter a graça de gerar um filho. (Sobre o assunto ver Marianismo)

Vale ressaltar que, dentro do culto cristão, Maria não é somente uma figura bíblica, ente que serve de caminho para que o Filho de Deus encarne, mas também a expressão de um arquétipo, capaz de refletir questões inerentes ao estado da alma dos crentes. Destarte, ela é uma imagem primordial que possui um caráter universal. Assim a sua representação alcança dois lados: o lado da sempre virgem, imaculada mãe de Cristo glorificada em corpo e alma; e por outro prisma o da figura a qual se rende homenagem a partir da sua consagrada perfeição.

Segundo Pedro Iwashita o “dogma marial, de modo especial o da assunção, representa, do ponto de vista psicológico, um acontecimento metafísico conhecido pela psicologia do inconsciente como processo de Individuação. A Individuação é o processo que visa a totalidade e da psique, constituída de um lado de pelos elementos conscientes, e de outro lado pelos elementos ou conteúdo do inconsciente. Essa totalidade representa o *Self* ou ‘si mesmo’ [sic], do qual um dos símbolos é a criança divina. A assunção de Maria se reportaria, portanto, à ‘realização do hierógamos no pleroma, e este hierógamos, por sua vez, se refere ao futuro nascimento do menino divino que, em virtude da tendência divina a encarnar-se, escolherá o homem empírico para nele se realizar.” (IWASHITA, 1989, p. 7)

Conforme demonstrado nesses apontamentos, a Virgem Maria recia em sua imagem o contexto dos antigos cultos pagãos à Deusa Mãe e dentro desse processo, diante de um universo que vive de arquétipos paradoxais como o medieval, é possível afirmar que se Eva representa a face perigosa da Deusa, Maria encarna um modelo ideal do feminino, e, portanto, a face benéfica da mesma. Maria cria no coração dos fiéis, a imagem da mãe por excelência, unida a um filho em um binômio inseparável, pressagiando com seu ar resignado e de certa forma me-

lancólico a aceitação resignada do futuro suplício pelo qual Jesus passará. A mensagem que essa imagem transmite nega o seu conteúdo no exato momento em que o afirma, sendo, portanto, uma proposta inimitável.

*Márcia Maria de Medeiros
Tânia Regina Zimmermann*

Referências

- BÍBLIA DE ESTUDO. Aplicação Pessoal. São Paulo: CPAD Bíblias.
- DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigo. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. História das Mulheres. Vol 2, Lisboa, Afrontamento, 1990.
- FRUGONI, Chiara. A mulher nas imagens, a mulher imaginada. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. História das Mulheres. Vol 2, Lisboa, Afrontamento, 1990.
- IWASHITA, Pedro. Maria e Iemanjá: ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino. In: Perspectiva Teológica, São Paulo, n 21, p. 317-331, 1989.
- LE GOFF, Jacques. Uma Longa Idade Média. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- OPITZ, Claudia. As mulheres nas estratégias familiares e sociais. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. História das Mulheres. Vol 2, Lisboa, Afrontamento, 1990.
- VARAZZE, Jacopo. Legenda Áurea. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

Sugestões de leitura

- ARIËS, Philippe. História social da criança e da família. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1981.
- DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- LEAL, José Carlos. A maldição da mulher. Rio de Janeiro: Achiamé, 1995.



Viuvez, viúvas

A viuvez é concebida como o estágio final de uma cadeia que se inicia com o casamento/matrimônio; o viúvo e a viúva são pessoas que estabeleceram um contrato mutuo, identificando-se como casados e com a morte de um dos cônjuges, passam a assumir um outro estado civil, regulamentado pelas legislações nacionais.

A “viuvez”, partindo do substantivo traduz-se por uma identidade individual e das mais longevas ao pensarmos no processo civilizatório da humanidade. Assume significados e práticas distintas quanto as relações de gênero ao diferenciar os comportamentos femininos e masculinos diante da morte. Trata-se de um “conceito” que interiorizado nas e pelas coletividades reforça determinadas atitudes e comportamentos que se definem em ritos de passagem e a convivência social. Ser viúva/viúvo na longa duração histórica possui variações no tempo e espaço, porém permaneceu nas sociedades com regras de bem vestir, de bem agir, de bem falar. De leis consuetudinária aos discursos jurídicos com o advento do Estado Burguês, a viuvez manteve-se rodeada de um moralismo cultuado e com forte poder simbólico sobre as pessoas, principalmente as mulheres. Como abstração nos códigos legais, a viuvez é definida em seus usos, porém tratando de assujeitados.

A modernidade de cunho universalista, invisibiliza as situações de viuvez, apesar de convivermos nos dias de hoje, com as facilidades da comunicação global. Discussões e debates políticos não avançam para uma maior concretude da vida das mulheres e homens em situação de viuvez; ela é sempre vista como algo dado, residual, cristalizado pela cultura Ocidental.

Na América Latina e no Brasil, observa-se como a ideia é carregada de muitos estigmas. Ao adentrar o século XXI, sem a maior preocupação com a história de indivíduos concretos, jornalistas brasileiros renomados como Elio Gaspari, Jânio de Freitas e Carlos Heitor Cony, em suas crônicas fizeram da palavra “viúva” como metáforas de sentidos diversos, porém sem afastar-se muito do sentido estigmatizado: Carlos CONY em matéria “*A lata de lixo da história*” (FOLHA de 15/01/2001), apontou na direção de uma concretude ao retomar a ideia e se posicionar emitindo seu juízo de valor, diante de um protagonismo feminino desse estado civil ao dizer: ‘*não acompanhei em detalhes o julgamento da viúva de Mao Tse Tung em Pequim*’. ‘*Não é o meu gênero*. Não curto Viúvas’; em um outro momento : “Depois, recorreu à mais elementar das construções keynesianas para evitar o desastre e foi buscar na *Bolsa da Viúva* o remédio para a intoxicação(GASPARI, 2008)”; a “estratégia petista de investida sobre as

‘viúvas de Alckmin’”(FREITAS, 2008); e na mesma direção: “Nas últimas semanas, deixaram o polo oposicionista alguns expoentes do que se convencionou chamar ‘as viúvas de FHC’, grupo que teve importância nos governos de Fernando Henrique (FREITAS, 2006) [...]”.

E sendo colocada em cena pela grande imprensa Samantha Lewthwaite, britânica, mãe de três filhos, está sendo procurada pela Interpol como a “viúva branca” depois da morte de seu marido, Germaine Lindsay, cidadão britânico de origem jamaicana, um dos quatro terroristas suicidas no metrô de Londres em 2005. Convertida ao Islã, está envolvida no ataque ao shopping Westgate, de Nairóbi.

Em geral os “usos e abusos” da expressão, quase sempre (des)qualificam essa identidade, principalmente no caso feminino, com os procedimentos e práticas, sem uma contextualização histórica apropriada e com uma generalização perniciososa que acaba reforçando o estereótipo, o senso comum de pouca legitimação no espaço público.

E mesmo com as garantias de direitos constitucionais, observa-se que mesmo em novas conjunturas, a “viuvez”, enquanto estado civil ainda permanece com sentido universal, no caso de conceber os benefícios do marido/mulher” (DEBBER, 1999) que coloca uma relevante questão: atualmente, no Brasil, as viúvas atingem pela Seguri-

dade Social, 94% dos beneficiados, sendo, portanto, detentoras de pensão, assumindo a chefia e o sustento da família. Deste modo, poderíamos falar em presença de formas de empoderamento feminino? Da feminização da Viuvez? Para mulheres octogenárias brasileiras a resposta é afirmativa.

No entanto a viuvez, as viúvas não se reduzem apenas à situação de convivências social e prescrições jurídicas diante da perda do marido. É uma construção histórica, inusitada pelo circunstancial, recebendo em várias comunidades distintas concepções, vivências e tratamentos. Os tempos bíblicos demonstram como está assentada em construções culturais que tendem a prevalecer nos dias atuais, embora com alterações, principalmente ao manter as distinções das relações de gênero. Como mulheres sós e viúvas representaram uma constante preocupação das comunidades, quase sempre motivando situações de conflito que perturbavam a ordem patriarcal. Entre os judeus havia regras bem delimitadas de modo que aos homens fossem garantido manter a herança no grupo familiar a que pertenciam e foi essa situação que revelou-se contraditória diante das muitas subversões de comportamentos que algumas viúvas praticaram para enfrentar à condição de isolamento e de privação.

No Antigo Testamento não há o reconhecimento de direito de he-

rança as viúvas. Elas estavam entre os membros mais vulneráveis da sociedade judaica. Os parentes do sexo masculino herdavam todos os bens do seu marido falecido, cedendo apenas alguma coisa do espólio que não lhe garantiam meios suficientes de provisão, dependendo da caridade alheia. Por ter que viver em condições subalternas no antigo Israel a viuvez das mulheres era considerada símbolo de grande degradação (Isaías, 54:4). Em Gênesis 38:11 uma viúva sem filhos deveria casar-se com o irmão de seu marido mesmo que ele já fosse casado para que, dessa maneira, o cunhado produzisse um descendente para seu irmão falecido, assegurando, desta maneira, que o nome de seu irmão não desaparecesse. O consentimento da viúva para este casamento não era requerido. Ela era considerada parte dos bens do seu marido e sua principal função era garantir a posteridade dele.

A figura da viúva está na literatura no contexto das crônicas, das peças teatrais com características diversas, sendo possível identificar traços comuns entre elas: os contos de Machado de Assis, e no caso exemplar do romance “A Viúva Simões”, de Julia Lopes de Almeida (1999). Vislumbra-se a presença do perfil agonizante de uma mulher entre o precisar ser, aparentar e o ser individual encoberto pelas regras sociais. Como ter o atrevimento, a ousadia de ultrapassar

os limites da esfera privada onde os protocolos sociais impunham códigos de conduta, questionavam a viúva Ernestina. A prematura morte do marido poderia denunciar o caso de “mulheres tocada pela afecção nervosa”, pensava ela. Normas e diretrizes eram exigidas na maneira de trajar fala e viver.

Saber ser uma mulher educada, casada e enviuvada necessitava enfrentar um certo código estético e de disciplina inerente à sua posição social e às limitações que a viuvez impunha. Uma série de comportamentos de reclusão social, de interiorização no privado (demonstrando o recato), como uma etiqueta conveniente, e demonstração de respeito à memória do cônjuge falecido, exigia dela o cumprimento do *luto*, prática social que impunha não só trajes mais sóbrios, de preferência o preto, por um ano, devendo ser acompanhado por uma gestualidade contida e pouca demonstração de alegria.

Os comportamentos dirigidos e contidos para essas viúvas, bem como a presença de uma etiqueta social apreendida na “*convivência fidalga*” foi recomendada nos conselhos de Carmem D’Ávila, em seu livro “Boas Maneiras” (D’ÁVILA, Carmem, 1942), compartilhado por Cesar Netto, que, ao redigir as “Palavras Preambulares” da obra, reforçou a necessidade de “atitudes e os ademanos de salão onde a lustrosa teoria de grandes mestres da polidez se

alistou a autora do livro. Novos hábitos sociais teriam, portanto, que ser constantemente reforçados, garantindo, segundo o prefaciador, “derradeiros toques à modelação de nossa consciência moral”. (p. XII)

Nesse sentido, a viuvez transformada em um estado social, “um desses pequenos embaraços de nossa vida em sociedade” merecia ser apreendida com uma lição, mas desempenhada com elegância. As mulheres deveriam saber conter a dor da perda com uma visibilidade adequada à sua nova situação.

Ao analisar as origens dessas construções, e “desnaturalizar” um estado civil carregado de estigmas e que permanece no imaginário social como arcabouço de um capital simbólico de difícil superação é possível entender, por exemplo, a sua permanência nos ditos populares dos cancioneiros repentistas: a viúva é barco sem leme”; “viúva honrada, porta fechada”; “dor de viúva dura pouco” e a mais comum a “viúva alegre” (POSSAS, L.MV. 2008).

O sentido cristalizado da viuvez e, principalmente da viúva instituída na e pela sociedade Ocidental, com conotações semânticas, que contemplam sujeitos invisíveis, comprimidos em uma palavra que os institui, precisa ser rompido para revelar as múltiplas existências , a polifonia e as histórias. Elas são de carne e osso, existem, ex-

teriorizadas em práticas e significados ao longo da história, porém não como sujeitos e sim *abjetos*, conforme sugere Butler (1998, p. 11-92) ao interrogar e superar premissas fundamentalistas na questão do sujeito: ser homem e ser mulher.

Com isso vejo a oportunidade de observar um movimento apontado por Sarlo (2007, p. 38-39) cada vez mais intenso de “devolução da palavra, de conquista da palavra e de direito à palavra que se expande, reduplicado por uma ideologia da “cura” identitária por meio da memória social ou pessoal”.

Ao concentrar a atenção em retomar a palavra, decifrá-la conjugando o ato ler, analisar e escrever, para garantir a uma genuína construção buscando as raízes, libertei outras possibilidades de existência, resgatando outras estruturas narrativas de modo que elas (as palavras) sejam tomadas a partir do seu valor individual, arejando os significados que lhes foram agregados e que sufocaram outros sentidos. Ter o contato direto com as viúvas antes de serem tomadas de empréstimos” (LIVI, 1996, p. 89). Segundo a autora, “ela [a palavra] devia ser nua”, para permitir que outros usos e sentidos pudessem ser alocados. “*Olhava na direção da janela. Janela, pensava...*” *Ficava à espera. A palavra não deveria dirigir-se a nenhuma associação. Era possível separar a palavra do sentido? Era preciso retomá-la de*

dentro e libertá-la de todas as construções” (LIVI, 1996, p. 89).

Portanto, ao ser instigada a seguir esse percurso diante das palavras *viuvez*, *viúva* partindo da perspectiva de um *olhar fronteiriço* (POSSAS, 2012), me possibilitou buscar os sentidos que podem ser exalados, indagando o porquê e dos interesses e projetos em jogo. E além disso aproveitando as efervescências suscitadas pela história do tempo presente (HOBSBAWN, 1998 e FERREIRA, 2000) e as novas reflexões de uma historiografia contemporânea, sensível em entender o papel e o local das culturas para ressignificar não só as palavras e os sentidos atribuídos, mas as práticas, os comportamentos e as relações sociais que produzem.

Portanto a viuvez, como as viúvas podem deslocar-se, construir-se conforme um novo contexto, uma outra situação inusitada, e não como indivíduos agindo em função de uma totalidade dada, que obscurece e anula as experiências e as subjetividades, impedindo que em suas distintas performances e protagonismos assumam-se dispare, distintas como sujeitos. É preciso afastar a imobilização da palavra que as instituiu e inviabilizou as permutações possíveis e as posições complexas que muitas vezes assumiram e viveram.

Ao ser indagada se era una das “viudas”, diante do desaparecimento (presunção de morte) do seu compa-

nheiro Eduardo Raul Requena, docente de História e Geografia e militante do Sindicato de Docentes Privados de Córdoba, seqüestrado em 23/07/1976 pelas forças repressivas do Estado Terrorista argentino na cidade de Córdoba, Soledad Eldelweis me respondeu em entrevista realizada em 2013: Que pergunta? Eu nunca pensei se sou ou não una viuda? O que sei que sou é “*mujer de desaparecido*” e por isso a minha luta e a militância junto à organização dos Familiares de Desaparecidos”

E situando a análise sobre a “viuvez/viudez nas lutas e resistências às ditaduras militares no Cone Sul, onde mulheres vivenciaram a perda dos cônjuges diante das atrocidades cometidas pelo Estado Terrorista, observei no caso argentino que elas não são contempladas nas imagens simbólicas das formas de sobrevivência, como pode-se observar com a presença e na ação das mães, avós, irmãs e filhas. O “familismo” e o “maternalismo” fundamentos recorrentes de legitimidade da palavra pública, fortemente presente na Argentina pós-ditatorial, conforme ressalta JELIN(2009) e que foram recorrentes tanto para os militares como o movimento de direitos humanos, o uso da matriz familiar como o *lôcus* do discursos de legitimação e de confrontação política, priorizaram as relações familiares tradicionais dominantes.

Observei que tanto a viuvez como as viúvas e nesse caso pode-se

incluir os viúvos não foram consideradas laços primordiais, identidades, substancia comum em uma relação de parentesco legítima, originadas nos *laços de sangue* (CATELA, 2001, p. 26-27) capazes simbolicamente para adensar forças para as lutas políticas e de reação aos governos militares, em geral do Cone Sul. Fundadas em *relações de contrato*, pelo matrimônio, as viúvas transitavam em situações de meras adições, complemento à família do conjugue “assassinado”, sem a devida credibilidade familiar para fazer política, reivindicar o exercício da cidadania como as demais.

No entanto encontrei outros sintomas em várias localidades. A experiência recente de uma pesquisadora mexicana sobre a viuvez política chamou minha atenção ao colocar em foco as mulheres viúvas diante das lutas e da violência na Colômbia. As viúvas, tornaram-se mulheres guerrilheiras ao terem que (re) inventar estratégias de sobrevivências cotidianas diante da morte de *militantes* em combate, sejam de militares, paramilitares, guerrilheiros e desaparecidos pertencentes às Forças Armadas Revolucionárias Colômbianas (FARC) e do Exército de Libertação Nacional (ELN).

Segundo a autora, (CRUZ 2006, p. 195-213) elas formaram uma relevante rede de sobrevivência e de solidariedade entre os diferentes grupos de viúvas consolidando-se no cotidia-

no diante da frequência e desdobramentos de situações de violência que se transformaram em uma gama de ações e em uma atuação política mobilizando instâncias sociais, organizações e recursos materiais.

Assim a pesquisa realizada deu visibilidade ao protagonismo e questionou o silêncio historiográfico no Brasil sobre a viuvez. E ao realizar entrevistas sobre as trajetórias pessoais das mulheres viúvas brasileiras e argentinas de grupos diversos tendo em vista as individualidades suas subjetividades constroem, cada uma narrativas próprias e as estratégias políticas.

E diante da experiência vivenciada em minha pesquisa de campo, com um olhar atento à todos os indícios, percebo a sua existência, longe de qualquer tendência de vitimização. Foi por não encontrarem espaço para existir uma vez que são *agentes dados de antemão* (BUTLER, 1998, p.23-24), acabaram excluídas permanecendo como *sujeitos desautorizados*, ou melhor de pré sujeitos.

A permanência do silenciamento e a ausência das viúvas como uma categoria participativa e familiar se justifica no caso argentino (JELIN, 2007) devido à falta de legitimidade sua palavra no espaço público, mas também como uma estratégia política assumida, coletivamente em geral, na fase pós ditatorial, uma vez que, como

elas mesmas enfatizam: *não há corpo, logo não há óbito*. É nesses termos que elas (re) significaram a sua existência diante da perda do cônjuge, da morte: *somos mulheres de desaparecidos e não viúvas*,

Na tessitura dos novos enredos históricos criados na América Latina, na fase pós ditatorial, a viuvez saiu do anonimato, repensada em função de um passado recente que ceifou muitas vidas e que permanecem como “desaparecidas”. Através do doloroso exercício de memória, nesse momento de passar à limpo as versões militares oficiais, a geração de jovens rebeldes que rompeu com os valores e comportamentos tradicionais nos anos 60-70, recriam as palavras para exigir a verdade e a justiça pelos crimes de lesa humanidade cometidos.

No caso argentino são “mulheres de desaparecidos”, enquanto no Brasil permanecem utilizando a palavra “viúvas”, porém seus relatos dão ênfase aos protagonismos assumidos seja na militância, na maternidade clandestina e nas denúncias de mulheres por seus direitos diante da morte do cônjuge direitos.

Para tanto, romperam com a intangibilidade dos discursos que as excluía(m) significando o termo, a *viuvez*, as *viúvas*, construindo outras histórias.

Lidia Possas

Referências

- ALMEIDA, Julia Lopez de. A Viúva Simões. Atualização e notas de Peggy Sharpe. Florianópolis, Ed Mulheres, 1999.
- BUTLER, Judith. O Feminismo e a questão da pós modernidade. Cadernos Pagu(11) 1998, p. 11-92
- CATELA, Ludmila da Silva. Situação - Limite e Memória. A reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina. São Paulo, Hucitec. ANPOCS, 2001. P.26-27)
- ASSIS, Machado, Contos Fluminenses. V.1 e 2 Rio de Janeiro/São Paulo, W.M.Jackson Inc. Editores
- CRUZ, Luz Maria Salazar, In: PRIETO, Mercedes (org) Mujeres y escenarios ciudadanos.Ecuador, FLACSO e ministérios da Cultura, 2008, p. 195-213
- D'AVILA, Carmem. Boas Maneiras. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1942
- CRUZ, Luz Maria Salazar, In: PRIETO, Mercedes (org) Mujeres y escenarios ciudadanos.Ecuador, FLACSO e ministérios da Cultura, 2008, p. 195-213
- DEBBER, 1999 Guita Grin. A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento . São Paulo, Edusp. FAPESP, 1999
- FERREIRA, Marieta de M. História do tempo presente: desafios. Cultura Vozes, Petrópolis, 2000, v. 94, n. 3, p. 111-124,
- JELIN(2009) JELIN, Elizabeth. Víctimas, familiares y ciudadanos/as: las luchas por la legitimidad de la palabra. Cadernos PAGU, n.29, jul/dez/2009, Disponível: SCIELO.
- HOBSBAWN, Eric. Sobre a História. São Paulo. Cia das Letras, 1998
- LIVI, Grazia. As letras do meu nome. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- POSSAS, L.MV. As Fronteiras: retomando a palavra e libertando significados. Quem sou eu? As mulheres e as Identidades redescobertas. IN:Revista Territórios e Fronteiras. V.4 N.1 – Jan/Jul2011,p.59-70
- _____. Mulheres e Viuvez: recuperando fragmentos, reconstruindo papéis. Fazendo Gênero 8, Anais Eletrônico, 2008

Sarlo (2007, p. 38-39 Beatriz. Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2005.

Sugestões de leitura

GARAY, Lucia S., BANCHIERI, Carla M., TUMINI, Ma. Carina. Vivencias frente al limite. Los familiares de desaparecidos de Cordoba y SUS construcciones de identidad em torno al secuestro, la desaparición y las exhumaciones de los restos de sus familiares. Cordoba, Universidad Nacional de Cordoba, 2006

GRANJA, Lucia, Novas Confissões sobre um conto Polêmico de Machado de Assis. “ Confissões de uma Viuva moça(publicado em junho 1865, no Jornal da Família) <http://www.machadodeassis.net/download/Novas%20Confiss%C3%B5es%20sobre%20um%20conto%20pol%C3%AAmico%20de%20Machado%20de%20Assis.pdf>

MEIRELHES, Renata. Da memória para a história: experiências e expectativas de mulheres subversivas na ditadura militar. Prisma Jurídico, v.10, n.1, jan.jun/2011, p. 111-134



Voto feminino

O primeiro país do mundo a conceder o direito de voto para suas cidadãs foi a Nova Zelândia, em 1893. Contudo até o início da Primeira Guerra Mundial ele só foi havia sido concedido em mais três países: a Austrália em 1902, a Finlândia em 1907 e, em 1913, a Noruega. O estado de Wyoming, apesar de considerado como o precursor na concessão do voto feminino, em dezembro de 1869, os EUA só reconheceu esse direito para todas as cidadãs em 1920. No Brasil o voto feminino foi conquistado em 1932, com a promulgação do Código Eleito-

ral no dia 24 de fevereiro. Essa vitória se deu através do Decreto nº 21.076, que instituiu a Justiça Eleitoral, o voto secreto e o voto feminino. A redação do artigo 2º ficou assim definida: *É eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma desse código*. De modo que o Brasil é um dos países pioneiros na América Latina no que concerne a conquista do sufrágio para as mulheres. Os principais percalços no caminho dessa conquista foram: o reconhecimento da constitucionalidade, da oportunidade e da justeza do pedido. Um ponto a se destacar é que o voto para as brasileiras não foi considerado obrigatório, a não ser para as funcionárias públicas, até 1945. Outras peculiaridades podem ser destacadas no caso brasileiro, a primeira delas é que as discussões sobre a possibilidade de se estender o voto para as brasileiras ocorreram no final do século XIX, durante a feitura da carta constitucional republicana. Esse é um ponto que nos diferencia de outras nações, tal como os EUA, por exemplo, onde o tema não tinha sido agendado para debate no Congresso Nacional até 1910 (ABREU, 2002; ROWBOTHAM, 1997). Naquela ocasião foram apresentadas, na Constituinte, seis emendas em prol do voto feminino, e mesmo todas tendo solicitado um tipo de sufrágio limitado e exigindo, por exemplo, escolaridade ou prova de renda, nenhuma foi aprovada. Também se

destaca que as todas as emendas foram apresentadas por iniciativa dos próprios parlamentares, o que parece apontar que o voto para as mulheres era um tema em evidência na sociedade da época, como atesta a peça teatral intitulada o *Voto Feminino* de 1890 de autoria de Josefina Álvares de Azevedo (SOUTO-MAIOR, 2001). Outro ponto a se destacar foi que a redação do artigo 70 da nova Constituição brasileira pode ser considerada ambígua, pois definiu: “são eleitores os cidadãos brasileiros maiores de 21 anos”. Esse artigo passou a ser contestado pelas que almejavam participar do mundo político, pois não definiu, na letra da lei, que as mulheres estavam excluídas do direito de voto. Tais ressalvas são relevantes na medida em que diferenciam o Brasil do que aconteceu em outros países, como os EUA e a Inglaterra, por exemplo, que deixaram clara a exclusão das mulheres da política ao empregar o termo “masculino” nas suas legislações. Nesses países foi a explícita exclusão feminina que passou a denotar com clareza os *limites naturais* impostos à participação das mulheres na política, não ocorrendo o mesmo no Brasil, onde os constituintes do século XIX abriram um precedente que, mais tarde, seria explorado pelos partidários do voto feminino. Após a promulgação da Constituição Republicana em 1891 dois fatos se destacam. O primeiro deles foi que o sufrágio feminino

não foi mais discutido no Parlamento até 1917, data da tentativa do deputado fluminense Maurício de Lacerda reativar a discussão no Plenário; o segundo foi o surgimento de um movimento organizado feminino representado tanto pelo *Partido Republicano Feminino* (PRF), em 1910, liderado por Leolinda Figueiredo Daltro, quanto pela *Liga pela Emancipação Intelectual das Mulheres* (LEIM) fundado em 1920 por Bertha Lutz e da sua sucessora a *Federação Brasileira pelo Progresso Feminino* (FBPF). As reivindicações pelo direito de participar da vida política e a busca da plena cidadania pelas mulheres só começaram a ser levadas a sério, pelos detentores do poder, quando do surgimento de tais movimentos organizados femininos, tanto no Brasil quanto no exterior. As campanhas no exterior influenciaram tanto o movimento de Leolinda Daltro quanto o de Bertha Lutz. Nesse sentido o movimento em prol do voto feminino no Brasil teve duas fases distintas: a primeira podendo ser identificada a partir da década de 1850, em matérias encontradas na imprensa feminina brasileira sobre o tema do voto feminino e com os debates ocorridos durante as sessões da Constituinte de 1890-1891 englobando o aparecimento do PRF, em 1910, até a fundação da LEIM, em 1920. A representante mais característica dessa primeira fase foi Leolinda Figueiredo Daltro. A segunda fase teve seu início

no momento da transformação da LEIM na FBPF, em agosto de 1922, terminando 10 anos depois, quando da conquista do sufrágio pelas brasileiras e sua representante máxima foi Bertha Lutz. A principal argumentação em prol do voto para as brasileiras, a partir da década de 1910, passou a girar em torno de três eixos principais: do emprego do termo “cidadão brasileiro” na Constituição de 1891; da capacidade feminina – ou a falta dela – para desempenhar um papel no mundo político; e da oportunidade da medida/do momento para essa aprovação. A partir de 1917 foram apresentadas no Parlamento brasileiro projetos de lei e emendas constitucionais com o intuito de incluir as brasileiras como eleitoras nas mesmas condições que os homens. As propostas e emendas em prol do alistamento feminino constituem uma parte fundamental da luta em prol do sufrágio feminino no Brasil, pois evidenciam o protagonismo masculino nessa luta e expõem os argumentos pró e contra a inserção feminina no mundo político, bem como o processo em torno da aprovação do voto para as brasileiras. A primeira proposta apresentada pelo deputado Maurício de Lacerda, em 12 de junho de 1917, foi sumariamente rejeitada por ser considerada inconstitucional. Após o final da Primeira Guerra Mundial, em 1918, nenhuma das propostas apresen-

tadas sofreu mais esse interdito. Desde as reuniões da Constituinte, os parlamentares que apoiavam o sufrágio feminino, quase sempre, ancoraram-se em questões referentes à *res publica*, com argumentos que giravam em torno de questões do direito e da democracia. Já o grupo contrário a essa concessão baseava-se em questões de foro privado, enaltecendo uma figura idealizada da mulher e da sociedade em que o papel familiar da mulher, de mãe e de filha não só a definiria como auxiliar do homem como também a impediria de exercer qualquer papel fora desse ambiente. A segunda proposta apresentada em prol do alistamento feminino foi do senador Justo Chermont em 17 de dezembro de 1919. Palavras como *injustiça contra as mulheres e regeneração da política* serviram como forma argumentativa para o senador Chermont e passaram a fazer parte do vocabulário dos que eram favoráveis ao voto feminino. Esse projeto recebeu parecer favorável da *Comissão de Constituição e Diplomacia do Senado* em 11 de maio de 1921. O fato de esse projeto ter sido considerado constitucional foi uma das primeiras vitórias para a causa sufragista, denotando uma quebra de paradigmas importante para a luta em prol do voto feminino. Também na sessão em que foi feita a leitura do parecer do projeto Chermont, ocorreu à primeira participação de um grupo de

mulheres, lideradas por Leolinda Dal-
tro, inaugurando uma prática de pres-
são política que seria utilizada pelo mo-
vimento sufragista brasileiro a partir de
então e, por Bertha Lutz em particular,
a partir de 1922. De 1921 a 1928 ocor-
reu uma intensa discussão em prol do
voto feminino na imprensa e no Parla-
mento, mas sem obter maiores avanços
a nível nacional. Nesse sentido o políti-
co mais conhecido pelo seu engaja-
mento na luta em prol do voto femi-
nino foi Juvenal Lamartine, tanto pela
sua colaboração com Bertha Lutz e a
FBPF, durante a década de 1920, quan-
to por ter sido o principal articulador
da proposta que concedeu o voto para
as mulheres no estado do Rio Grande
do Norte, em 25 de outubro de 1927.
Somente em 1932, e após a mudança
de poder ocorrida com Revolução de
1930 é que a questão do voto feminino
foi definida no Brasil. Getúlio Vargas,
ao assumir a chefia do Governo Provi-
sório, designou, pelo Decreto nº19.459,
de 6 de dezembro de 1930, uma subco-
missão legislativa para estudar e propor
a reforma da lei e do processo eleito-
rais. Uma das reformas propostas era
estender o direito de voto às mulheres,
o que se efetivou em 1932. Em 1934,
com a promulgação de nova Constitui-
ção, esse direito foi garantido, sendo
que a única diferença foi a diminuição
da idade para o alistamento que passou
a ser de 18 anos. Com essa conquista se

encerrou a primeira etapa das reivindi-
cações femininas no Brasil, abrindo
espaço para muitas outras.

Mônica Karawejczyk

Referências

- ABREU, Maria Zina Gonçalves de. Luta das Mulhe-
res pelo Direito de Voto. Movimentos sufragistas na
Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Arquipélago –
Revista da Universidade dos Açores. Ponto Delgada,
2ª série, VI, 2002. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.3/380>
- ALVES, Branca Moreira. Ideologia e Feminismo. A luta
da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.
- HAHNER, June E. Emancipação do Sexo Feminino. A
luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940. Flo-
rianópolis: Mulheres, Santa Cruz: EDUNISC, 2003.
- KARAWEJCZYK, Mônica. As filhas de Eva querem vo-
tar. Dos primórdios da questão à conquista do sufrágio
feminino no Brasil (c.1850-1932). 398 f. Tese (Doutora-
do em História). Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Porto Alegre, 2013.
- RODRIGUES, João Batista Cascudo. A Mulher Brasilei-
ra. Direitos políticos e civis. 2. ed. Rio de Janeiro: Renes,
1982.
- ROWBOTHAM, Sheila. A Century of Women. The
History of Women in Britain and the United States. Lon-
don: Viking, 1997.
- SANTOS, Wanderley G. dos. Votos e Partidos: Almana-
que de Dados Eleitorais. Brasil e outros países. Rio de
Janeiro: FGV, 2002.
- SOUTO-MAIOR, Valéria Andrade. O Florete e a Más-
cara. Josefina Álvares de Azevedo. Dramaturgia do Século
XIX. Florianópolis: Mulheres, 2001.

Sugestões de leitura

- ARNAUD-DUC, Nicole. As contradições do Direito.
In: FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. História
das Mulheres no Ocidente. Vol. 4: O Século XIX. Porto:
Afrontamento, 1991.
- BORELLI, Andrea. Uma cidadã relativa. As mulheres, as
questões de gênero e o direito brasileiro. 1830-1950. São
Paulo: DC&C Empresarial, 2010.

COLLING, Ana Maria. A Constituição da Cidadania da Mulher Brasileira. Igualdade e Diferença. 1999. 382 f. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. Brasileiras – Cidadania no Feminino. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Org.). História da Cidadania. São Paulo: Contexto, 2003.

PINTO, Céli Regina Jardim. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

Woolf, Virginia

A Virginia Woolf que, em 28 de março de 1941, enfeitiçada pelo canto das sereias, enche de pedras os bolsos do pesado casaco e atende ao apelo das águas e afoga-se no Rio Ouse, numa atitude que pode ser vista como uma simbologia da tentativa de voltar ao colo da mãe, morta quando a escritora tinha apenas 13 anos, já havia escrito nove romances, sete volumes de ensaios, duas biografias e vários contos. A escritora coloca fim não apenas à própria vida, mas a um dos projetos literários mais importantes da modernidade.

Ao longo de quase toda a sua vida, incentivada, principalmente, pelas frequentes e profundas crises mentais que teve de enfrentar desde a morte da mãe, ela manteve o hábito de escrever diários. Tais escritos, quando de sua morte, em 1941, já somavam um total de vinte e sete volumes e podem ser considerados um dos grandes diários literários que conhecemos, pois nele lemos não apenas o registro da vida social de Virginia Woolf, suas observações, seus sentimentos e suas leituras, mas vemos, também, um admirável registro de sua composição literária, com valiosas indicações sobre a elaboração de suas obras.

Virgínia Woolf nasceu Adeline Virginia Stephen, em 25 de janeiro



de 1882, no número 22 de Hyde Park Gate, filha de Julia e Leslie Stephen. Sua família era constituída por vários escritores e advogados, pelo lado paterno, e por aristocratas, sendo alguns franceses, pelo lado materno.

Apesar de ter tido uma infância e adolescência marcada por sucessivos lutos (a morte da mãe, Julia Stephen, em 1895; da meia-irmã, Stella Duckworth, em 1897; e do pai, Leslie Stephen, em 1904), o que acarretou inúmeras crises de depressão, pode-se dizer que o ambiente literário no qual a jovem Stephen foi educada contribuiu de forma decisiva em sua carreira de escritora, pois seu pai - ilustre homem de letras e primeiro editor do *The Dictionary of National Biography* - além de possuir uma ampla e importante biblioteca, procurava orientar cuidadosamente o apetite voraz de Virginia pela leitura.

Num mundo convencional, regido pelos homens, a Virginia Woolf foi negado o direito de frequentar escolas, tendo sua educação sido realizada em casa, sob a supervisão de seus pais. A escritora nunca se conformou com esse fato, uma vez que seu irmão Thoby Stephen, pôde, simplesmente por ser homem, gozar de todas as vantagens de uma educação em Cambridge. No livro ensaístico *Um teto todo seu*, a autora tecerá, na década de 20, do século XX, comentários sobre a

injusta diferença entre a educação de homens e mulheres. Woolf defenderá que numa sociedade que exclui as mulheres de atividades intelectuais é quase que impossível a consolidação de uma grande escritora. Metaforicamente afirma que a estrutura cultural e social abre espaço para muitos Shakespeare, mas jamais para “uma possível irmã de Shakespeare”. A síntese de seu ensaio consiste em defender a necessidade de recursos financeiros e de um teto (um espaço) para a consolidação de uma escritora.

Contudo, muito mais significativa do que uma educação em Cambridge, a principal influência na formação e no desenvolvimento intelectual de Virginia Woolf foi a educação liberal que ela recebeu, já que, ao chegar à adolescência, foi-lhe permitido o livre acesso à biblioteca de seu pai, algo que lhe proporcionou, em princípio um amplo conhecimento da literatura inglesa e, mais tarde, com o auxílio de Janet Case e Clara Pater (irmã de Walter Pater), um aprofundamento em latim e grego. Virginia Woolf era membro do Grupo de Bloomsbury, um dos grupos mais representativos e ativos do Modernismo inglês, formado por escritores, pintores, críticos de arte, economistas e filósofos.

A estreia na ficção deu-se em 1915, com a publicação de *A viagem*, livro que levou nove anos para ser es-

crito e narra Rachel Virance e sua viagem em um navio pela América do Sul. Esse romance, embora seja um dos menos conhecidos de Virginia Woolf, já introduz as opiniões da autora sobre as questões de gênero, pois mostra a inabilidade da personagem principal em adequar-se aos padrões da época destinados às mulheres e enfatiza a necessidade destas seguirem uma viagem pessoal rumo à autodescoberta.

Em 1919, Virginia Woolf publica *Noite e dia*, considerado por muitos críticos, dentre eles, Katherine Mansfield e E.M. Foster, um dos mais tradicionais e convencionais romances woolfianos. O enredo, centrado em Katherine Hilbery, Ralph Denham e Mary Datchet, muito se aproxima do teatro de Shakespeare, uma vez que há o desenrolar de histórias e amor e paixão, com momentos de solidão e rejeição, até seu feliz desfecho.

Em seu dois primeiros romances, o que se observa é que Virginia Woolf ainda luta com a tradição literária do século XIX, marcadamente realista, mas já demonstra, ainda que de forma tímida, o que se tornaria, mais tarde, sua marca registrada: o fluxo da consciência.

É com *O quarto de Jacob* que a escritora inglesa começa, aos quarenta anos, “a dizer algo com a própria voz”. Virginia Woolf abandona o enredo convencional e as técnicas tradicionais

da narrativa e instala-se na mente das personagens, num movimento semovente entre consciências, reforçando a fragmentariedade dos sentimentos humanos de dor, amor e morte. Além disso, o mundo retratado pela escritora não se assenta mais sobre crenças universais sólidas.

Com a publicação de *O Quarto de Jacob*, em 27 de outubro de 1922, Virginia Woolf começa a abandonar os tradicionais modelos ficcionais, centrados no desenrolar de uma “história” ou de um “enredo” e caminha em direção a uma escrita que a levaria a ocupar um lugar de destaque no panorama da literatura mundial.

O projeto literário empreendido por Virginia Woolf, após a publicação de “*O Quarto de Jacob*”, materializado em seus romances *Mrs Dalloway*, *Passeio ao farol*, *Orlando*, *As Ondas* e *Entre os atos*, caminha em direção a uma narrativa que torna conspícua a discrepância entre o tempo presente e o tempo da consciência. A consciência liberta-se do rígido avanço do relógio. Por isso, pode adiantar-se e retroceder, pode misturar passado, presente e futuro, os processos psíquicos não obedecem mais à linearidade cronológica, ou não seguem à risca os ponteiros dos relógios, pois um mesmo momento na/da consciência pode ser prolongado infinitamente, como pode, também, se passar em um átimo de segundo. As-

sim, a narrativa woolfiana, ao representar esses movimentos da consciência, acabará colocando em questão as noções de tempo e espaço como formas relativas e subjetivas.

Ao lado de Simone de Beauvoir, Virginia Woolf é considerada uma das precursoras do feminismo moderno, pois, tanto em sua obra de ficção quanto em seus ensaios críticos, a escritora inglesa busca, de um lado, desconstruir valores e preconceitos estabelecidos a respeito das mulheres e tidos como verdade absoluta e universal e, de outro, questionar a própria distinção entre masculino e feminino. Na verdade, o que se observa em toda a obra de Virginia Woolf é uma certa tensão entre os dois sexos e que será muita bem explorada em *Orlando*, livro baseado em Victoria Sackville-West, cuja personagem principal, depois de atravessar todo o período elizabetano, desfrutando da mais absoluta liberdade sexual e de pensamento que sua condição de homem lhe permitia, ao acordar, certo dia, percebe que havia se transformando em mulher, dando início a uma série de limitações imposta ao seu sexo. Até mesmo as propriedades de terra são lhe proibidas. Não se sabe ao certo se as opiniões de Virginia Woolf sobre o equilíbrio entre sexos, exploradas sobremaneira em *Orlando* e *Um teto todo seu*, foram influenciadas pelos estudos de Sigmund Freud, mas as teses de

ambos os autores coincidem muito, na medida em que apontam para a indistinção entre os sexos, ou seja, a busca por uma harmonia interna, em que coexistam em todas as pessoas elementos masculinos e femininos.

A androginia, aspecto importante do pensamento de Virginia Woolf, tem sido motivo das mais acaloradas discussões entre as críticas literárias feministas. Emblemática é a querela entre Elaine Showalter e Toril Moi. Enquanto a primeira acredita ser a androginia também uma forma de repressão, um projeto utópico e uma forma de se abster de confrontar masculino *versus* feminino, a segunda reforça o caráter positivo da obra de Virginia Woolf, pois a autora inglesa, seja em seus romances seja em seus ensaios críticos, rejeita o essencialismo metafísico subjacente à *doxa* masculina e patriarcal.

Virginia Woolf antecipa, então, em sessenta anos as discussões feministas propostas por Julia Kristeva, que acredita que as mulheres devam rejeitar a dicotomia entre masculino e feminino, posto que tal dicotomia, ao opor duas entidades rivais, deve ser entendida como pertencente a uma *metafísica*, afinal, o que podem “identidade” e “identidade sexual” significar em um espaço teórico e científico quando o próprio conceito de identidade é desafiado?

Longe de fugir das discussões sobre as questões de gênero, como quer Elaine Showalter, o que se observa em toda a obra de Virginia Woolf é que a autora reconhece que o objetivo da luta feminista deve ser justamente o de desconstruir as oposições binárias de masculinidade e feminilidade.

Alexandra Pinheiro dos Santos
Neurivaldo Campos Pedroso Junior

Referências e sugestões de leitura

MANONNI, Maud. Elas não sabem o que dizem: Virginia Woolf, as mulheres e a psicanálise. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BELL, Quentin. Virginia Woolf – uma biografia, 1882-1941. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Quianabara S.A., 1988. (Quentin Bell é sobrinho de Virginia Woolf).

BLOOM, Harold. “Orlando de Virginia Woolf: feminismo como amor à leitura”. In: _____. O cânone ocidental. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

HUMPHREY, Robert. O fluxo da consciência: um estudo sobre James Joyce, Virginia Woolf e Dorothy Richardson, William Faulkner e outros. Trad. Gert Meyer. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1976.



Wollstonecraft, Mary

Uma das primeiras mulheres da Inglaterra a levantar a bandeira do debate sobre o gênero feminino. Nasceu em Londres na segunda quinzena de abril no dia 27 de 1759, viveu intensamente lutas, amores e desilusões nos seus 38 anos de vida. Considerada

uma das matrizes do feminismo, escritora renomada e de características ímpares, suas críticas a outros colegas para defender seus ideais de igualdade de gênero atingiram uma proporções notáveis e arriscadas, mas isso não a impediu de ir contra padrões da época. O sistema social que Wollstonecraft criticava, tratava a mulher limitada de razão e educação. Ela defendia que a mulher era mais que esposa, esta poderia fazer uma reflexão sobre qualquer assunto político, cultural, econômico e decidir o que queria para seu futuro. Na prática ela representava a máxima descartiana “penso logo existo”, estudando e se dedicando de corpo e alma aos livros, sabendo que conhecimento a libertaria. É uma pioneira na escrita feminista inglesa e considerada a primeira filósofa feminista e seus escritos são frequentemente citados pelas autoras dos séculos XIX e XX. No entanto, sua vida teve momentos de grande sofrimento, pois tinha um pai usurário, alcoólatra e violento. Romances, tratados filosóficos, livros de viagem e livros infantis compõem a obra dessa mulher, que há seu tempo viveu além das expectativas esperadas para as mulheres. Sua obra mais citada e conhecida intitula-se *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), na qual ela argumenta que a falta de educação para as mulheres que as deixam suscetíveis de parecerem inferiores aos homens e

que a natureza feminina – por definição racional – nada tinha de inferior a masculina. Um verdadeiro escândalo para a época!

Filha de família de camada média no século XVIII, sua vida e obra se mesclam na não convencionalidade. Wollstonecraft não se sentia e não viveu inferior a nenhum homem, rebatia os privilégios e a autoridade masculina. Crítica do modelo de educação dado as mulheres, queria não só a participação feminina na política, também defendia como escolheriam e levariam suas vidas casadas ou solteiras, isso só diria respeito a elas. Teve vários relacionamentos, nada convencionais e durante seu romance com Gilbert Imlay teve sua primeira filha: Fanny Imlay. Anos depois casou com o William Godwin, importante escritor do movimento anarquista ambos achavam que esse ritual era desnecessário, mas realizaram, talvez por força das convenções ou apenas para formalizar o que já existia de fato. Teve sua segunda filha, Mary Wollstonecraft Godwin, que por sua vez foi a escritora de *Frankenstein*. Ironicamente o destino abreviou sua vida, foi provavelmente por complicações no parto o ato mais feminino da natureza de uma mulher, uma vez que morreu dez dias após o nascimento da segunda filha certamente por não ter sido retirado totalmente a placenta de dentro dela.

A crítica fazia parte para a realização de seus sonhos, não aceitava a dependência que a mulher tinha de um “homem”. Ela foi a experiência viva de suas hipóteses: estudar livraria as mulheres dos costumes repressores e faria suas vidas algo significativo e relevante para a sociedade. Plantava no presente com muita luta e dificuldade as sementes dos frutos de uma sociedade melhor e igualitária, melhor no sentido humanitário, que colheria no futuro independente do gênero. Sua vida foi marcada por vários momentos de sofrimento e dificuldades financeiras, mas sentiu o gosto de viver e ser independente de um homem, isto para ela fazia parte de um propósito de liberdade, cujo caminho trilhado foi fruto da educação.

Ela percebeu isso com sua própria trajetória e o pouco de educação que recebeu, pois isso a proporcionou ver um mundo novo e buscou mais estudos de maneira autodidata. Sua vida compõe-se da luta contra a cultura opressora ao gênero feminino e tinha plena convicção de que a mulher ao ser educada (no sentido de estudar) seria melhor mãe, filha, esposa e para a sociedade. Além da educação, a independência econômica era um dos seus maiores motivadores, suas experiências no social e no privado a sintetizaram e ou ascenderam seus ideais de liberdade, ajudaram a formar críti-

cas a um sistema patriarcal. Apesar de ser uma sonhadora romântica-racional iluminista era uma pensadora radical e colocava isso muito bem no papel. Mary sabia dos obstáculos que viriam em sua vida, mas nunca recuou. Viveu e morreu como uma inconformista.

Em 38 anos de vida, teve casos amorosos, retirou sua irmã de uma situação de abuso conjugal, tentou pelo menos duas vezes se suicidar, viajou e construiu uma rica vida social e cultural. Viveu intensamente e certamente é uma mulher que desejava ser lembrada por suas palavras e não apenas por sua vida particular. A possibilidade do letramento da escritora foi decisiva para que ela pudesse, por conta própria, educar-se. Dentre seus inúmeros escritos, traduções, relatos de viagens e livros infantis pode-se citar:

Thoughts on the Education of Daughters: With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life. London: Joseph Johnson, 1787;

Mary: *A Fiction.* London: Joseph Johnson, 1788. .Original Stories from Real Life: With Conversations Calculated to Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness. London: Joseph Johnson, 1788.

A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honorable Edmund Burke. London: Joseph Johnson, 1790.

A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects. London: Joseph Johnson, 1792.

Ana Carolina Coelho Soares
Juliano Benatti Machado Paz

ÍNDICE DE AUTORES (página por verbete)

<i>Adilson Schultz</i> (PUC/Minas), 681	<i>Ana Maria Veiga</i> (UFSC), 130, 330
<i>Alceu Ravanello Ferraro</i> (UFRGS), 133, 439	<i>Anderson Ferrari</i> (UFJF/MG), 388, 395
<i>Alcileide Cabral de Nascimento</i> (Universidade Federal Rural/ Pernambuco), 379, 630	<i>André Luiz da Silva</i> (IPA/Feevale), 236
<i>Alcilene Cavalcante</i> (UFG), 333	<i>Andrea Borelli</i> (Universidade Cruzeiro do Sul), 704
<i>Alexandra Pinheiro dos Santos</i> (UFGD), 457, 736	<i>Andressa Botton</i> (PPG PUCRS), 666
<i>Aline da Silva Pinto</i> (UERGS/ FEEVALE), 571	<i>Anete Roese</i> (PUC/Minas), 681
<i>Aline Reis Calvo Hernandez</i> (UFRGS), 614	<i>Antonio Dari Ramos</i> (UFGD), 423
<i>Alzira Muñoz</i> (Instituto S. Tomás Ed. Aquino/MG), 681	<i>Antônio Emilio Morga</i> (UFAM), 30
<i>Ana Carolina Eiras Coelho Soares</i> (UFG), 248, 740	<i>Ariel Martinez</i> (CONICET/ Argentina), 625
<i>Ana Maria Colling</i> (UFGD), 62, 165, 672	<i>Balduino Antonio Andreolla</i> (UFRGS), 294
<i>Ana Maria Marques</i> (UFMT), 558	<i>Benícia Oliveira da Silva</i> (FURG), 104, 109, 125, 554
	<i>Bruna Krimberg Von Muhlen</i> (UCS), 409, 540
	<i>Carla Rodrigues</i> (PUC/Rio), 154

<i>Carlos Norberto Berger</i> (C. U. União Dinâmica das Cataratas), 515, 582	<i>Durval Muniz</i> (UFPB), 489
<i>Catitu Tayassu</i> (CEAF-EHESS/Paris), 213, 536	<i>Edla Eggert</i> (PUCRS), 299, 452
<i>Christa Berger</i> (UNISINOS), 413	<i>Elaine Neuenfeldt</i> (EST), 452
<i>Cintia Lima Crescêncio</i> (UFMS), 405	<i>Eliene Dias de Oliveira</i> (UFMS/ Coxim), 504, 545
<i>Cintia Santos Diallo</i> (UEMS), 208	<i>Elza Maria Falckembach</i> (UNIJUI), 195
<i>Cláudia Maia</i> (Unimontes), 434, 476	<i>Encarnación Medina Arjona</i> (Universidad de Jaén/ Espanha), 587
<i>Claudia Rosa Lauro</i> (PUC/Lima-Peru), 345, 510	<i>Eudes Fernando Leite</i> (UFGD), 315, 355
<i>Cleci Fávoro</i> (UNISINOS), 231	<i>Fabiane Ferreira da Silva</i> (Unipampa), 104, 109, 125, 554
<i>Cristiani Bereta da Silva</i> (UDESC), 203, 560, 600	<i>Flávia de Mattos Motta</i> (UDESC), 400
<i>Cristina Scheibe Wolff</i> (UFSC), 647	<i>Flávio Vilas-Bôas Trovão</i> (UFMT/ Rondonópolis), 34
<i>Dagmar Estermann Meyer</i> (UFRGS), 192, 347, 495	<i>Gilmaro Nogueira</i> (Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade/BA), 390
<i>Daniela Garcez de Oliveira</i> (PPGH/ PUCRS), 508	<i>Giovana Dalmás</i> (USP), 68
<i>Daniela Silva de Lourenço</i> (UFFS/Cerro Largo), 138	<i>Glaucia de Oliveira Assis</i> (UDESC), 400
<i>Diana Miloslavich Tupac</i> , 276	<i>Gregory da Silva Balthazar</i> (UFRGS), 222
<i>Dolores Puga Alves de Sousa</i> (UFMS/ Coxim), 87	

<i>Guadalupe Saiz Muñoz</i> (Universidad de Jaen/Espanha), 527	<i>Karin Grammatico</i> (UBA/UMA/Argentina), 565
<i>Guillermo Alfredo Johnson</i> (UFGD), 485	<i>Karina Bidaseca</i> (UBA y UNSAM/Argentina), 260
<i>Gustavo Espíndola Winck</i> (PPG/PUCRS), 99, 444	<i>Katiúscia Galhera</i> (PPG UNICAMP), 634
<i>Igor José Savenhago</i> (C.U. Barão de Mauá/Ribeirão Preto), 226	<i>Lana Lage da Gama Lima</i> (UENF), 573, 578
<i>Irene Montesuma Vaquinhas</i> (Universidade de Coimbra/Portugal), 326, 367	<i>Lara Dotson— Renta</i> (Quinnipiac University/EUA), 608
<i>Isabel Carrilo Flores</i> (Universidad de VIC/Espanha), 52	<i>Lauriene Seraguza Olegário e Souza</i> (UEMS), 712
<i>Ivo Canabarro</i> (UNIJUI), 282	<i>Leandro Baller</i> (UFGD), 315
<i>Ivonete Pereira</i> (UNIOESTE), 222	<i>Leandro Colling</i> (UFBA) 390
<i>Jacy Corrêa Curado</i> (UFMS), 669	<i>Lidia Possas</i> (UNESP/Marília), 724
<i>Jaqueline Zarbatto</i> (UFMS/Campo Grande), 245	<i>Livia Silveira Rangel</i> (UFES), 240, 500
<i>Joana Maria Pedro</i> (UFSC), 130, 330	<i>Losandro Antonio Tedeschi</i> (UFGD), 83, 639, 699
<i>Joanalira Corpes Magalhães</i> (FURG), 104, 109, 125, 554	<i>Luciana Eleonora de Freitas Calado</i> (UFPB), 590
<i>Joseli Maria da Silva</i> (UEPG), 339	<i>Magda Guadalupe dos Santos</i> (PUCMINAS), 267, 596
<i>Juliano Benatti Machado Paz</i> (UFG/PPG), 740	

<i>Manuel Linares Abad</i> (Universidad de Jaén/Espanha), 323, 693	<i>Maria Cecília de Oliveira Adão</i> (Centro Universitário Claretiano), 255
<i>Márcia Angelita Tiburi</i> (Universidade Presbiteriana Mackenzie), 272	<i>Maria Cláudia Dal'Igna</i> (UNISINOS), 192
<i>Márcia Maria de Medeiros</i> (UEMS), 481, 662, 718	<i>Maria Cristina Caminha de Castilhos França</i> (IFRGS), 39, 343
<i>Márcia Ondina Vieira Ferreira</i> (UFPel), 181	<i>Maria de Lourdes Borges</i> (UFSC), 74
<i>Marcos Antônio da Silva</i> (UFGD), 485	<i>Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro</i> (UFU), 251
<i>Mareli Eliane Graupe</i> (UNIPLAC), 561, 651	<i>Maria Gorete Souza</i> (Escola Nacional Florestan Fernandes), 485
<i>Margareth Luzia Rago</i> (UNICAMP), 290	<i>Maria Izilda Mattos</i> (PUCSP), 704
<i>Maria Ángeles Bustamante Ruano</i> (LRM/CDDII-Valência/Espanha), 26	<i>Maria Luisa Femenias</i> (Universidad Nacional de La Plata/Argentina), 91
<i>Maria Ángeles Perez Carpio</i> (Universidad de Jaén/Espanha), 162	<i>Maria Luisa Grande Gascón</i> (Universidad de Jaén/Espanha), 46, 659
<i>Maria Antonia Pinto Pizarro</i> (IESA/CNEC), 352, 643	<i>Maria Luiza Heilborn</i> (UERJ), 654
<i>Maria Beatriz Nader</i> (UFES), 240, 500	<i>Maria Simone Schwengber</i> (UNIJUI), 192, 347, 495
<i>Maria Berenice Dias</i> (Presidenta da Comissão Especial da Diversidade Sexual e Gênero do Conselho Federal da OAB), 383	<i>Maria Teresa Garritano Dourado</i> (Pesquisadora IHGMS), 532
	<i>Maria Xosé Agra Romero</i> (Universidad Santiago de Compostela/Espanha), 115

<i>Marisa Belausteguigoitia</i> (UNAM/ México), 147, 686	<i>Paula Faustino Sampaio</i> (UFMT/ Rondonópolis), 21, 173
<i>Marisa de Fátima Lomba de Farias</i> (UFGD), 188	<i>Paula Regina Costa Ribeiro</i> (FURG), 104, 109, 125, 554
<i>Marlene de Fáveri</i> (UDESC), 30, 177	<i>Paula Tatiane de Azevedo</i> (PPG/ UFRGS), 112
<i>Marlene Neves Strey</i> (PUCRS), 308, 409, 666	<i>Peterson Rosa Costa</i> (ULBRA/IPA), 550
<i>Miguel Rodrigues de Sousa Neto</i> (UFMS/ Aquidauana), 49	<i>Raquel Sobiet</i> (UFF), 617
<i>Mônica Karawejczyk</i> (PUCRS), 151, 466, 676, 731	<i>Rejane Barreto Jardim</i> (UFPel), 41, 144
<i>Nancy Cardoso Pereira</i> (UNISINOS), 299	<i>Rian Lozano</i> (UNAM/México), 147, 686
<i>Natália Pietra Méndez</i> (UFRGS), 68, 311	<i>Rita de Cássia Colaço Rodrigues</i> (TJ/Rio de Janeiro), 200, 448
<i>Natividad Gutiérrez Chong</i> (UNAM / Méxi- co), 427	<i>Rivadavia Padilha Vieira Júnior</i> (UFF), 120
<i>Neurivaldo Campos Pedroso Junior</i> (UNIGRAN/MS), 457, 736	<i>Romina Lerussi</i> (Universidad Nacional de Córdoba/Argentina), 604
<i>Nilton Mullet Pereira</i> (UFRGS), 41	<i>Rosemary Fritsch Brum</i> (UFRGS), 360, 372
<i>Nucia Alexandra Silva de Oliveira</i> (UDESC), 203, 600	<i>Sandra Vidal Nogueira</i> (UFFS/Cerro Largo), 80, 138
<i>Patricia Fasolo Romani</i> (PPG PUCRS), 666	<i>Sayak Valencia Triana</i> (El COLEF/México), 96, 614

<i>Silvana Aparecida da Silva Zachett</i> (UFMS/ Coxim), 504	<i>Yáscara Arrial Palma</i> (PPG PUCRS), 666
<i>Silvana Vilodre Goellner</i> (UFRGS), 141, 218	<i>Yonissa Marmitt Wadi</i> (UNIOESTE), 461
<i>Silvia Maria Fávero Arend</i> (UDESC), 418	
<i>Simone Becker</i> (UFGD), 712	
<i>Suellen André de Souza</i> (UENF), 573, 578	
<i>Suely Gomes Costa</i> (UFF), 522	
<i>Tânia Regina Zimmermann</i> (UEMS), 481, 662, 718	
<i>Tchella Fernandes Maso</i> (UFGD), 634	
<i>Teresa Joaquim</i> (Universidade Aberta/ Portugal), 471	
<i>Teresa Ordorika Sacristán</i> (UNAM/ México), 461	
<i>Tiago Duque</i> (UFMS), 518	
<i>Vanderlei Machado</i> (CA-UFRGS), 120	
<i>Vanessa Heuser</i> (PPG UNISINOS), 413	
<i>Vera Lúcia Puga</i> (UFU), 708, 715	
<i>Wlaumir Doniseti de Souza</i> (C. U. Barão de Mauá/Ribeirão Preto), 159, 226	

Impressão:

Papel de capa: Supremo 180g

Miolo: Pólen Soft 90g

Texto corpo 11

752 páginas.





