



TRANSVERSALIDADES DAS QUESTÕES DE GÊNERO, EDUCAÇÃO E VIOLÊNCIA NA AMAZÔNIA

*MÁRCIA MARIA DE OLIVEIRA
ANA LÚCIA DE SOUSA
EDMA DO SOCORRO SILVA MOREIRA
IRAILDES CALDAS TORRES
ORGANIZADORAS*



TRANSVERSALIDADES DAS QUESTÕES DE GÊNERO, EDUCAÇÃO E VIOLÊNCIA NA AMAZÔNIA

Vol. 1

Márcia Maria de Oliveira
Ana Lúcia de Sousa
Edma do Socorro Silva Moreira
Iraildes Caldas torres
Organizadoras



EDUFRR
Boa Vista - RR
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR

REITOR

José Geraldo Ticianeli

VICE-REITOR

Silvestre Lopes da Nóbrega

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR

Fábio Almeida de Carvalho

CONSELHO EDITORIAL

Alcir Gursen de Miranda

Anderson dos Santos Paiva

Bianca Jorge Sequeira Costa

Fabio Luiz de Arruda Herrig

Georgia Patrícia Ferko da Silva

Guido Nunes Lopes

José Ivanildo de Lima

José Manuel Flores Lopes

Luiza Câmara Beserra Neta

Núbia Abrantes Gomes

Rafael Assumpção Rocha

Rickson Rios Figueira

Rileuda de Sena Rebouças

COMITÊ CIENTÍFICO AD HOC

Alessandra Rufino Santos (UFRR)

Carmem Silva de Oliveira (IFTM)

Gilmara Gomes da Silva Sarmiento (IFAL)

João Paulino da Silva Neto (UFRR)

Lázaro Batista Fonseca (UFRR)

Luziene Correa Parnaíba (UFRR)

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Milton Melo dos Reis Filho (UFAM)

Raimunda Gomes da Silva (UERR)

Tiese Rodrigues Teixeira Jr (Unifesspa)

Willas Dias da Costa (UFAM)



Editora da Universidade Federal de Roraima
Campus do Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413,
Aeroporto – CEP: 69.310-000. Boa Vista – RR – Brasil
e-mail: editora@ufr.br / editoraufrr@gmail.com

Fone: + 55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada à:



Copyright © 2020
Editora da Universidade Federal de Roraima

Todos os direitos reservados ao autor, na forma da Lei.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Projeto Gráfico e Capa

Giovanna Stefanny Vieira Souza

George Brendom Pereira dos Santos

Diagramação

George Brendom Pereira dos Santos

Dados Internacionais de Catalogação Na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

M687 Transversalidades das questões de gênero, educação e violência na Amazônia /
Márcia Maria de Oliveira... [et al.]. – Boa Vista : Editora da UFRR, 2020.
207 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-86062-97-7

Livro eletrônico.

1 – Transversalidades. 2 – Gênero. 3 – Educação . 4 – Violência. 5 –
Amazônia. I – Título. II – Oliveira, Márcia Maria de . III – Universidade
Federal de Roraima.

CDU – 325(811)

Ficha Catalográfica elaborada pela: Bibliotecária/Documentalista:

Shirdoill Batalha de Souza - CRB-11/573 - AM

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade dos autores.

O texto deste livro foi avaliado e aprovado por pareceristas ad hoc.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	6
Márcia Maria de Oliveira; Ana Lúcia de Sousa; Edma do Socorro Silva Moreira; Iraíldes Caldas Torres	
¡ECHA PA'LANTE! TRABALHO DE RUA, ASSÉDIO MORAL E SEXUAL DE VENEZUELANAS EM BOA VISTA - RR E MANAUS - AM.....	15
Iana dos Santos Vasconcelos; Cristina Rivas Pulido; Sandro Martins de Almeida Santos	
EXPERIÊNCIA E AGÊNCIA DAS QUEBRADEIRAS DO COCO BABAÇU: AÇÕES PEDAGÓGICAS EM MOVIMENTO	32
Maria de los Angeles Arias Guevara; Edma do Socorro Silva Moreira	
COMUNIDADE SIMÃO E UMA ETNOGRAFIA DE SUA COTIDIANIDADE.....	52
Solange Pereira do Nascimento	
QUEM SABE FAZ A HORA, NÃO ESPERA ACONTECER: MOVIMENTO SOCIAL LGBTI+, LUTA E RESISTÊNCIA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO.....	66
Valéria Barbosa Soares; Sandra Helena da Silva	
DESAFIOS E EXPECTATIVAS: PERCEPÇÕES DE TRAVESTIS SOBRE SEU PROCESSO DE INSERÇÃO NO MERCADO DE TRABALHO INFORMAL E FORMAL NA AMAZÔNIA LEGAL ..	79
Victor Alexandre dos Santos Inácio; Geórgia Patrícia da Silva Ferko; Lorena Grasielle Silva Bispo; Fernanda Ax Wilhelm; Jaqueline Silva da Rosa	
CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE: REFLEXÕES SOBRE A DISCRIMINAÇÃO POR ORIENTAÇÃO SEXUAL NA GUIANA.....	99
Caobe Lucas Rodrigues de Sousa; Mariana Cunha Pereira	

A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E SEU DESFECHO COM O FEMINICÍDIO ÍNTIMO: UM MAL ESTAR DO SÉCULO XXI E UM DESENLACE DO CICLO DA VIOLÊNCIA 115

Rayane de Oliveira Viana; Iraíldes Caldas Torres

VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA EM MANAUS: ESTIGMA E MAL-ESTAR DE GÊNERO 132

Ana Paula Dias Corrêa; Iraíldes Caldas Torres

‘SANTA’ ETELVINA: UM PARADIGMA HISTÓRICO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO AMAZONAS 147

Ricardo Gonçalves Castro; Alef Braga Pinto; Matheus Marques da Costa

‘UM GRANDE AMOR’ NA REVOLUÇÃO RUSSA 165

Márcia Maria de Oliveira; Andrea Estevam Dias; Joel Valerio

O TRIBUNAL DA ESCOLA: A FRAGILIDADE DA ORDEM MORAL NO SÉCULO XXI 181

Terezinha Pereira Cavalcante; Janayna Soares Souza; Pablo Silva de Oliveira; Ana Paula Dias Corrêa; Iraíldes Caldas Torres

SOBRE AS/OS AUTORAS/ES 198

ÍNDICE REMISSIVO 206

APRESENTAÇÃO

A coletânea ‘transversalidades das questões de gênero, educação e violência na Amazônia’ é uma publicação da Editora da Universidade Federal de Roraima (EDUFRR), resultado de um longo processo de parceria entre programas de Pós-Graduação das universidades da Amazônia: Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PD TSA) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA); Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras (PPGSOF) da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Estes programas se fazem representar pelas organizadoras da coletânea e pelos artigos de autores e autoras vinculados(as) a eles.

Além dos programas de pós-graduação envolvidos diretamente na organização da coletânea, foram acolhidos textos de outras universidades da região, o que contribuiu para cumprir com o objetivo de reunir estudos e pesquisas interdisciplinares realizadas nos programas de pós-graduação, em nível de mestrado e doutorado, com temáticas transversais nas questões das relações de gênero, poder, dominação; intersecções entre gênero, sexualidade, raça/etnia e classes sociais; a questão da educação, práticas pedagógicas, formação de professores(as) na perspectiva de gênero e feminismo; o tema da violência nas relações de gênero, incluindo violência doméstica e feminicídio na Amazônia, que atualmente apresenta altos índices de violência contra a mulher.

Os textos versam ainda sobre os conceitos de gênero, família, filiação, reprodução e sexualidade; representam desdobramentos de estudos históricos e antropológicos sobre relações de gênero nas sociedades, feminilidades, masculinidades em diferentes contextos culturais; encerram intersecções de gênero, raça e cultura em abordagens decoloniais; contribuem para discutir as relações entre violência, dignidade humana, trabalho e direito; e, por fim, problematizam modos de regulamentação e resistências das mulheres e dos seguimentos LGBTI+ no diálogo entre arte, gênero e sexualidade na Amazônia.

Todos os artigos, aqui organizados na forma de capítulos, foram objeto de análise de pareceristas *ad hoc*, cujo trabalho foi fundamental para garantir a qualidade da coletânea que ora apresentamos. Aproveitamos, portanto, para agradecer às professoras e professores, que gentilmente aceitaram dividir o precioso tempo de suas pesquisas e contribuir conosco neste trabalho de avaliação. De modo especial registramos um agradecimento *In Memoriam* ao

professor doutor Milton Melo dos Reis Filho que contribuiu com o parecer de quatro textos vinculados à sua expertise pouco antes de seu falecimento em 30 de janeiro de 2021 em decorrência de complicações causadas pela Covid-19. Lamentamos profundamente que não esteja entre nós para conferir nesta coletânea a sua valiosa contribuição.

A seguir, apresentamos cada capítulo para, assim, fomentar o interesse em conhecer, mais a fundo, temas de tão grande relevância para a produção do conhecimento interdisciplinar na perspectiva dos estudos de gênero na Amazônia.

As transversalidades imbricadas nas relações de gênero e trabalho na perspectiva das mulheres migrantes, indígenas e camponesas são apresentadas no primeiro bloco de textos. O primeiro capítulo que abre este importante debate, “*¡echa pa'lante!* Trabalho de rua, assédio moral e sexual de venezuelanas em Boa Vista - RR e Manaus – AM”, de autoria de Iana dos Santos Vasconcelos (PPGAS/UFCar), Cristina Rivas Pulido (UCV/SPM Manaus) e Sandro Martins de Almeida Santos (GEMA/UFAM), aprofunda o tema das mulheres migrantes com seus protagonismos e a luta por sobrevivência num contexto marcado pela exploração e assédio.

As/os autoras/es apresentam um panorama das migrações na Amazônia na perspectiva de gênero e denunciam que “as mulheres venezuelanas, neste cenário, somada à condição migrante, são impactadas pelas desigualdades de gênero e figuram constantemente como alvos de violência interpessoal que assume a forma de assédio sexual e moral”. Esclarecem que o objetivo do artigo “é discutir essas formas de violência contra as mulheres, ligadas às situações precárias de trabalho nas ruas de Boa Vista e Manaus”. E explicam que “o foco sobre essas duas cidades se justifica por serem as duas localidades no Brasil que receberam o maior número de venezuelanos/as até o ano 2020, indicando a continuidade de um processo migratório que tende a se espalhar em direção a outros estados brasileiros, mantendo as capitais de Roraima e do Amazonas como elos em uma rede que conecta pessoas, coisas e conhecimentos entre os dois países”.

O segundo capítulo intitulado ‘experiência e agência das quebradeiras do coco babaçu: ações pedagógicas em movimento’ das professoras Maria de los Angeles Arias Guevara (PPGDE/UFLA) e Edma do Socorro Silva Moreira (Unifesspa), compartilha pesquisas realizadas “com mulheres, povos tradicionais, camponeses e movimentos sociais que resistem em seus territórios, na mesma medida em que fazem de sua luta um ato pedagógico de formação e construção política no cotidiano”. O artigo é uma verdadeira dádiva sobre territorialidades, conflitos e o protagonismo das mulheres quebradeiras de babaçu.

As autoras afirmam que “estudar a experiência e a agência, a partir das narrativas das mulheres quebradeiras de Coco Babaçu no sudeste do Pará, é mobilizar a dimensão cultural do uso do território, revelando os valores e saberes historicamente acumulados e em constante modificação”. Ao mesmo tempo, a “agência é analisada em termos de intersubjetividade e interdependência, nos permitindo compreender as diversas posições mediadas pela natureza interseccional de fatores como: classe, gênero, raça, etnia, geração”. Desta forma, a “agência é entendida como a capacidade de ação das mulheres, de mobilização e construção de um movimento social organizado com expressividade nacional, que cria modos de resistência eficazes e diversos, contidos em suas práticas sociais e em seu mundo simbólico”.

Na análise dos processos organizativos das camponesas, desponta “o feminismo ao dar significado político ao pessoal, ao cotidiano específico das relações sociais que marcam a vida das mulheres no individual e no coletivo. As agências e experiências são reveladoras de um processo que se constrói também a partir de práticas formativas e pedagógicas, nas quais as mulheres quebradeiras de coco apreendem e ensinam saberes que dão sentido às suas práticas cotidianas. Assim, elas fazem de seu território um espaço de liberdade criativa e com autonomia. Nesse território elas exercitam práticas emancipatórias, pois elas pensam e agem conforme suas sabedorias adquiridas no cotidiano da vida”.

Para fechar este primeiro bloco, a professora Solange Pereira do Nascimento (UEA) apresenta para o debate a Comunidade Simão e uma etnografia de sua cotidianidade às margens do Rio Andirá – Terra Indígena dos Sateré-Mawé situada entre os municípios de Barreirinha, Parintins e Maués, no Estado do Amazonas. Com farta etnografia, a autora tece um “olhar fenomenológico, revelando as nuances do dia a dia da comunidade e a relação de homens e mulheres nesta organização que tem no seu demiurgo Waranã (Sakpó) a força de sua ancestralidade num entendimento contemporâneo com o catolicismo”.

Munida de ampla análise etnicocultural, a autora salienta que nesta comunidade “mulheres e homens desenvolvem atividades específicas onde a terra (agricultura) se apresenta como chão de sobrevivência através de suas roças. Uma comunidade de pessoas acolhedoras que não ousou em partilhar conosco sua maior riqueza: O Guaraná e o Patavi”. Desta forma a autora nos permite conhecer a ‘Amazônia Profunda’ e adverte que “compreender o outro e sobre ele falar, ainda que pelas dobras elipsadas pelo tempo, supõe despir-nos de nós mesmos, apesar de continuarmos vestidos com as pesadas vestes da razão ocidental que oblitera nossa percepção de mundo, frente à perspectiva do imaginário, e da poesia que nos leva

transcender a imanência e alcançar a transcendência, ou ainda, romper com a linearidade do tempo e alcançar o não-tempo”.

O segundo bloco apresenta para o debate as transversalidades de gênero e sexualidade com ênfase no campo político das organizações sociais de diversos seguimentos LGBTI+. Sob o título ‘quem sabe faz a hora, não espera acontecer: movimento social LGBTI+, luta e resistência no cenário contemporâneo’ Valéria Barbosa Soares (PPGSS/UFAM) e Sandra Helena da Silva (PPGSS/UFAM) analisam “o processo histórico do movimento social LGBTI+ e sua atuação diante das expressões da questão social”.

Para as autoras, é de suma importância compreender os “processos de luta dessa população pelo direito à saúde” e ao mesmo tempo, “é preciso identificar como os movimentos LGBTI+ tem historicamente se articulado e se organizado politicamente na defesa dos direitos frente a uma lógica societal excludente, desigual, como a imposta pelo sistema capitalista, patriarcal e LGBTifóbico. Os movimentos sociais, são resultados das lutas de classes, diante de uma dinâmica excludente e desigual. É neste cenário que eles atravessam o tempo e o espaço, se organizam politicamente na luta e na resistência de seus direitos. Dentre os inúmeros movimentos sociais presentes na história humana, destaca-se o movimento da população LGBTI+”. As autoras chamam a atenção para o fato de que “no desdobramento dessas reflexões nota-se o impacto e o crescimento que os movimentos sociais vêm operando desde a década de 1980 no Brasil, em que a história do movimento LGBTI+ é uma história de luta coletiva em torno de padrões que ocasionam sofrimento à vida desses sujeitos, enfrentando conflitos de normatividades sociais impostas a sua identidade de gênero e a sua sexualidade”.

Dando continuidade ao debate, no quinto capítulo temos o texto ‘desafios e expectativas: percepções de travestis sobre seu processo de inserção no mercado de trabalho informal e formal na Amazônia Legal’, com uma autoria coletiva transdisciplinar que envolve profissionais da psicologia, administração e desenvolvimento regional da UFRR, as/os autoras/es Victor Alexandre dos Santos Inácio, Geórgia Patricia da Silva Ferko, Lorenna Grasielle Silva Bispo, Fernanda Ax Wilhelm e Jaqueline Silva da Rosa apresentam elementos importantes contextualizando definições sobre identidade de gênero, populações LGBT/LGBTI e travestis. Na sequência, apontam os “desafios e avanços nas políticas públicas no campo da LBBTfobia, transfemídio, transfobia, homofobia e despatologização”.

Mediante ampla pesquisa de campo, a equipe de pesquisadores/as informa que “as travestis revelaram variadas dificuldades para sua inserção e permanência no mercado de trabalho, principalmente no mercado formal. É possível destacar

os preconceitos enfrentados pelas travestis, ao longo de sua trajetória de vida, também nos âmbitos familiares e escolares. Infelizmente os números são expressivos e, nesse contexto, as travestis são as maiores vítimas dos preconceitos, pelo fato de fugirem dos padrões impostos pelo binarismo feminino/masculino na maneira de ser, de agir e de se comportar, muito mais que qualquer outra identidade sexual, em virtude de uma mudança na aparência física bem como os padrões exigidos nos balcões de emprego, influenciam nos resultados que elas vão obter quando procurarem o mercado de trabalho”.

Por fim, alertam, “Torna-se relevante a efetivação de políticas públicas e sociais que deem subsídios para que travestis consigam se manter na sociedade, sem a necessidade de fazer da prostituição o único caminho para sua sobrevivência”. Além disso, continuam, é preciso garantir “Um local de apoio a travestis expulsas de casa, leis que garantam o respeito para que elas consigam conviver em sociedade sem passar por constrangimentos diários, como, por exemplo, nas instituições de ensino. São maneiras de ajudar essas pessoas a driblarem uma sociedade preconceituosa e conseguirem, no mínimo, igualdade na hora de pleitearem alguma oportunidade na vida.”

Voltando novamente ao contexto transfronteiriço, Caobe Lucas Rodrigues de Sousa (PPGSOF/UFRR) e Mariana Cunha Pereira (PPGANTS/UFRR) nos brindam com o último texto deste bloco e trazem para o debate a grave situação da ‘criminalização da homossexualidade: reflexões sobre a discriminação por orientação sexual na Guiana’. Portadores de grande conhecimento sobre a temática, os/as autores/as tecem importantes reflexões sobre a “discriminação por orientação sexual na República Cooperativa da Guiana, um país sul-americano que tem sido apontado internacionalmente por “criminalizar a homossexualidade” por conta de uma lei que prevê a prisão perpétua para o crime de “sodomia”.

Alertam que, “apesar de não haver nenhum registro da aplicação direta da lei na história recente, observa-se uma forte omissão por parte dos agentes do Estado guianense em proteger essa população. Além disso, é muito comum que pessoas não-LGBTI da sociedade civil justifiquem atitudes discriminatórias e violentas sob o discurso de estarem fazendo cumprir “com as próprias mãos” as leis do país. Por fim, os/as autores/as concluem que a permanência destes dispositivos justifica e ampara a violência que as pessoas LGBTI sofrem no país, bem como a omissão do Estado em protegê-la.

O terceiro bloco atualiza as discussões sobre a temática da violência contra as mulheres na Amazônia e suas transversalidades. O capítulo sétimo de

autoria de Rayane de Oliveira Viana (PPGSS/UFAM) e Iraíldes Caldas Torres (PPGSCA/PPGSS/UFAM), apresenta ‘a violência doméstica e seu desfecho com o feminicídio íntimo: um mal estar do século XXI e um desenlace do ciclo da violência’. Com amplo conhecimento teórico sobre o tema, as autoras propõem “discutir a violência cometida à mulher como um mal estar do século XXI, que atinge sua saúde e integridade física e psíquica, sendo, pois, a expressão das relações patriarcais e de exploração no âmbito estrutural, manifestada por meio de violência física, psicológica, patrimonial, moral, obstétrica e sexual’.

As autoras chamam a atenção para o fato da permanência da violência contra as mulheres em pleno século XXI e alertam que “a violência contra a mulher é uma perversidade que afronta e encontra-se capitalizada em todos os setores da sociedade, independente de classe, raça, grupo étnico, cultural, nível educacional, idade ou religião”. Afirmam ainda que “a violência doméstica advém da desigualdade entre as relações de gênero, situadas na estrutura do patriarcalismo instituído e no patriarcado difundido socialmente pela imposição de autoridade do homem sobre a mulher. Essas relações perpassam todas as organizações da sociedade e estão além do âmbito doméstico, legitimada nos discursos, na linguagem, na ordem econômica, social, política, cultural e nas instituições sociais. O patriarcalismo instituiu socialmente a inferioridade da mulher, a limitando ao âmbito doméstico, o que é característico de sociedades falocêntricas”.

O oitavo capítulo dá continuidade ao debate e traz à tona um tema ainda envolto em tabus, a questão da ‘Violência Obstétrica em Manaus: estigma e mal-estar de gênero’. De autoria de Ana Paula Dias Corrêa (PPGSS/UFAM) e Iraíldes Caldas Torres (PPGSCA/PPGSS/UFAM), o texto provocativo “exibe um estudo sobre a violência obstétrica, seus determinantes, suas características e principais expressões em uma maternidade de Manaus”. De acordo com as autoras, “a violência obstétrica é uma das faces da violência contra a mulher, uma das expressões da questão social e que se filia à cultura do patriarcado que logrou espaço e ramificação nas sociedades ocidentais, com largo alcance no Brasil”.

As autoras constataam na pesquisa que “alguns grupos de mulheres estão mais propensos a sofrerem a violência obstétrica ou complicações no parto, como é o caso das mulheres negras e indígenas, cujas taxas de mortalidade por causas obstétricas são mais altas do que as de mulheres brancas. Em Manaus, as mulheres indígenas sofrem, além do preconceito, dificuldades de comunicação, devido ao fato de muitas delas não falarem o português fluentemente, o que as torna mais vulneráveis à prática da violência obstétrica e dificulta a identificação destas situações”.

Por fim, alertam que “os determinantes da violência obstétrica, desigualdade de gênero, preconceito, racismo institucional, são elementos presentes na estrutura de nossa sociedade e, para rever esta situação, é preciso haver um esforço coletivo”. Indicam que o enfrentamento exige que “pesquisadores, representantes políticos, profissionais de saúde, movimentos de mulheres e sociedade em geral se apropriem do conceito de violência obstétrica para que sejam pensadas estratégias, políticas públicas e demais ações em prol do enfrentamento a este tipo de violência e à humanização do parto”.

No nono capítulo deste bloco, Ricardo Gonçalves Castro (ITEPES/ FSDB-Leste), Alef Braga Pinto (FSDB-Leste) e Matheus Marques da Costa (FSDB-Leste) nos apresentam a dramática história de “Santa’ Etelvina: um paradigma histórico da violência contra a mulher no Amazonas’. Com sensibilidade e critérios históricos, os autores lançam “um olhar sobre a violência contra a mulher no Amazonas, tendo Etelvina d’Alencar como paradigma histórico desta realidade”.

Os autores revisitam a história do assassinato da menina Etelvina, amplamente conhecido em Manaus, na perspectiva do feminicídio e apontam “que muitas são as possibilidades de abordagem da mulher enquanto categoria. Interessa-nos, contudo, a perspectiva fenomenológica de Edith Stein que trata a mulher em si, desde as múltiplas marcas essenciais de que participa para, então, refletir o problema da violência que ocorre a este gênero humano, a partir do caso de feminicídio do qual Etelvina de Alencar foi vítima, crime este que lhe outorgou a “canonização” popular dos manauenses”.

Por fim, os autores salientam o fato de que “no acontecimento de Etelvina de Alencar, a sensação de eternidade da condição do feminino dominado se expressa igualmente no senso prático masculino do seu ex-noivo, o qual compreende como não justificável a decisão de Etelvina em terminar o relacionamento amoroso. Ele se compreende como possuidor justificável não só da corporeidade desta mulher, mas da sua própria existência. Neste sentido, podemos constatar que o rompimento da complementariedade em nível simbólico alcança níveis muito profundos.

O décimo capítulo, faz uma provocação no sentido de refletir sobre a invisibilidade da participação teórica de mulheres importantes nos estudos clássicos das ciências humanas. O texto de Márcia Maria de Oliveira (PPGSOF/UFRR), em coautoria com Andrea Estevam Dias (PPGSOF/UFRR) e Joel Valerio (PIBIC/UFRR), descreve a importância de se fazer “circular as obra de mulheres como Rosa Luxemburgo, Harriet Martineau Taylor, Nadejda Konstantinovna Krupskaja, Flora Tristan, Marianne Weber, Clara Zétkin, Alexandra Mikhaylovna Kollontai e tantas outras excluídas dos tratados sociológicos clássicos”.

Com o artigo intitulado “Um grande Amor’ na Revolução Russa’, numa referência à monumental obra literária de Alexandra Kollontai, as/os autoras/es apresentam a luta histórica das mulheres por reconhecimento na atuação política e recordam que “Kollontai compreendia que a sociedade de então, precisava primeiramente reconhecer que submeteu a mulher a diversos processos de dominação até colocá-la à “sombra do homem”. Uma vez reconhecida a estratégia de dominação nas relações de poder entre homens e mulheres, a sociedade é convocada a dar um passo adiante e romper com a relação de dependência e servidão a que submeteu as mulheres por um longo período histórico. Kollontai rompe com o determinismo histórico da subjugação da mulher. Reconhece que houve um processo histórico de sujeição que precisa ser interrompido. Trata-se de paradigmas a serem desconstruídos por toda a sociedade e não isoladamente pelas mulheres”.

O texto também destaca que “Kollontai inscreve definitivamente o lugar da mulher na sociedade em condição de igualdade com os homens em todos os níveis mantendo-se apenas as diferenças de gênero masculino e feminino que deve ser respeitada entre camaradas”. Por fim, concordam que no “entendimento de Kollontai as relações de dominação não podem ser toleradas nem permitidas em nenhuma relação, seja de classe ou gênero”. Desta forma, conclui-se que a libertação da dominação é o primeiro passo para qualquer revolução.

Encerramos esta coletânea com o décimo primeiro capítulo intitulado “o tribunal da escola: a fragilidade da ordem moral no século XXI” de autoria de Terezinha Pereira Cavalcante (Unifesspa), Janayna Soares Souza (PIBEX/PIBIC/Unifesspa) e Pablo Silva de Oliveira (PIBEX/PIBIC/Unifesspa).

O texto “apresenta a descrição e análise de uma pesquisa realizada em 2019-2020, por meio do Programa Institucional de Bolsa de Extensão/PIBEX e Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC, com a finalidade de mensurar o grau de violência nas escolas públicas de Marabá-PA e, posteriormente, desenvolver oficinas com o corpo docente das escolas selecionadas para pesquisa na tentativa de instrumentalizar tecnicamente os/as professores/as e técnicos da rede pública a lidar com a violência do cotidiano de sala de aula de forma dialógica”.

A equipe de pesquisa conclui que “o índice de violência poderia ser bem menor se a escola estivesse aberta para discussão do problema e instrumentalizar tecnicamente os/as professores/as para uma relação dialógica em sala de aula. Entretanto, a concepção do/a professor/a de que ele é “autoridade” ainda permeia o imaginário social dificultando a posição de mediador no processo ensino aprendizagem. Muitos professores ainda se sentem ofendidos quando são confrontados com questionamentos dos discentes”.

Com estes preciosos textos, que instigam leituras e análises diversas, a coletânea ‘transversalidades das questões de gênero, educação e violência na Amazônia’ representa uma contribuição importante para os estudos interdisciplinares nesta região com tantos desafios e possibilidades de produção da ciência.

Desejamos que a leitura desta coletânea desperte o interesse por novas pesquisas e abordagens teóricas de novas transversalidades que contribuam para ampliar os estudos das questões de gênero na Amazônia.

As organizadoras

Márcia Maria de Oliveira (PPGSOF/UFRR)

Ana Lúcia de Sousa (PPGSOF/UFRR)

Edma do Socorro Silva Moreira (PD TSA/Unifesp)

Iraíldes Caldas torres (PPGSCA/UFAM)

¡ECHA PALANTE! TRABALHO DE RUA, ASSÉDIO MORAL E SEXUAL DE VENEZUELANAS EM BOA VISTA - RR E MANAUS - AM

Iana dos Santos Vasconcelos

Cristina Rivas Pulido

Sandro Martins de Almeida Santos

INTRODUÇÃO

O crescente deslocamento de venezuelanas/os para as cidades de Boa Vista, capital do estado de Roraima, e, posteriormente, para Manaus, capital do Amazonas, especialmente a partir de 2016, vem promovendo mudanças nas cidades, dentre elas, no mercado de trabalho. Os/as venezuelanos/as estão dispostos/as a trabalhar em qualquer atividade subalterna, a despeito de suas qualificações. Existem profissionais com grau universitário vendendo frutas nas esquinas, lavando pratos em restaurantes e empacotando caixas em supermercados. As mulheres venezuelanas, neste cenário, somada à condição migrante, são impactadas pelas desigualdades de gênero e figuram constantemente como alvos de violência interpessoal que assume a forma de assédio sexual e moral. A noção de “violência interpessoal” é compreendida aqui como aquela que se realiza, se inscreve, irrompe e atravessa o contexto de relações cotidianas, ordinárias, corriqueiras e legais, e que se faz como forma de solucionar conflitos no interior desta mesma rede de relações sociais (MACHADO, 2010, p. 68).

O propósito do presente artigo é discutir essas formas de violência contra as mulheres, ligadas às situações precárias de trabalho nas ruas de Boa Vista e Manaus. O foco sobre essas duas cidades se justifica por serem as duas localidades no Brasil que receberam o maior número de venezuelanos/as até o ano 2020¹, indicando a continuidade de um processo migratório que tende a se espalhar em direção a outros estados brasileiros, mantendo as capitais de Roraima e do Amazonas como elos em uma rede que conecta pessoas, coisas e conhecimentos entre os dois países.

Na realidade da fronteira Brasil-Venezuela, Boa Vista é o centro de convergência dos aparatos estatais e institucionais, políticos e econômicos da região. Tal posição produz, aos olhos de quem se desloca da Venezuela, a

¹ Para informações estatísticas sobre migrantes, refugiados/as, solicitantes de refúgio e residentes temporários/as venezuelanos no Brasil, consultar a “Plataforma de Coordinación para Refugiados y Migrantes de Venezuela”, disponível em: <https://r4v.info/>

possibilidade de maiores oportunidades de emprego. Dadas as especificidades econômicas locais, marcadas pelo desenvolvimento incipiente dos setores agrícolas e industriais, o mercado de trabalho se restringe ao funcionalismo público e ao setor de serviços e comércio. As ofertas de emprego formal são escassas e logo se esgotaram com a chegada dos primeiros grupos de migrantes. Rapidamente, venezuelanos/as começaram a ocupar as ruas e esquinas mais movimentadas da cidade, limpando para-brisas de carros, vendendo água e quinquilharias. O número de pessoas perambulando pelas ruas causou um choque nos moradores da pequena capital roraimense, desacostumados com trabalhadores/as e moradores/as de rua, disparando então uma série de estigmas contra os/as migrantes (GOFFMAN, 1988), sobretudo contra as mulheres².

Diferentemente de Boa Vista, Manaus é uma cidade de grandes proporções, com problemas sociais comuns a outras áreas metropolitanas no Brasil: violência urbana, trânsito caótico, déficit de moradias e muitos trabalhadores informais ocupando as ruas diariamente. Embora seja possível o acesso via terrestre entre ambas as capitais, a distância de quase 800km e o custo do transporte retardaram a chegada venezuelana em Manaus, ganhando maior visibilidade somente a partir de 2018. Neste cenário, os/as venezuelanos/as demoraram um pouco mais a ganhar algum destaque. Diluídos/as na metrópole de dois milhões de habitantes, os/as milhares de venezuelanos/as acabam “desaparecendo” da vista das pessoas. O impacto percebido, portanto, é diferente daquele na pequena Boa Vista. As expectativas de trabalho, por parte dos/as venezuelanos/as, eram ainda maiores na capital do Amazonas, por ser a principal zona industrial da Região Norte e o 8º maior PIB do Brasil³. Contudo, a rua tem sido a alternativa possível àqueles/as que não conseguem inserção laboral, nem mesmo de forma precária.

A discussão apresentada é resultado de pesquisa de campo intermitente realizada em Boa Vista e Manaus entre 2016 e 2020⁴. Trata-se da mescla de esforços realizados pelas três autoras ao longo desses últimos anos. Um trabalho colaborativo, marcado por entrevistas semiestruturadas com as mulheres nas ruas, visitas a domicílios e abrigos institucionais, reuniões com agentes públicos e trabalho voluntário junto à Pastoral do Migrante em Manaus. Embora o foco

2 A população de Boa Vista era de 284 mil habitantes, no Censo 2010. A estimativa para 2019 passou para 399 mil habitantes (www.cidades.ibge.gov.br)

3 Manaus contava com 1.802.000 habitantes em 2010, passando para população estimada de 2.182.000 em 2019. Em 2017, figurava como a 8ª maior economia do país (www.cidades.ibge.gov.br).

4 Uma versão parcial dos dados referentes a Boa Vista foi apresentada no *13th Women's Worlds Congress & Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 - Transformações, Conexões, Deslocamentos*, realizado de 30 de julho a 04 de agosto de 2017 no Campus da UFSC, em Florianópolis SC.

das pesquisas individuais não fosse especificamente as condições de trabalho das venezuelanas, o tema ganhou importância à medida que muitas das mulheres que atravessaram nossos caminhos estavam dedicadas a algum trabalho nas ruas tendo em vista angariar recursos para enviar comida às suas famílias. A renda auferida no Brasil deve ser suficiente para manter-se no país e garantir a sobrevivência de parentes na Venezuela. O texto evidencia apenas uma das múltiplas facetas da incorporação das venezuelanas no mercado de trabalho informal em Boa Vista e Manaus.

Em ambas cidades, as venezuelanas encontram uma sorte de dificuldades para ingressar no mercado de trabalho formal tais como: a barreira da língua, a falta de incentivos públicos, a falta de creches, a xenofobia, dificuldades com documentação e regularização da condição de estrangeiro, entre outros. As alternativas encontradas para geração de renda comumente levam ao comércio informal nas ruas e esquinas de avenidas movimentadas. Nossa análise tem como fundamento o convívio com mulheres pertencentes a camadas baixas venezuelanas que experimentam pela primeira vez o trabalho na rua como fonte de geração de renda.

Uma vez expostas à realidade do “trabalho de rua” – entendido aqui como o trabalho informal e livre, em ponto fixo ou ambulante, realizado no espaço das ruas⁵ – e em relação direta com interlocutores/as brasileiros/as e homens venezuelanos, elas ressaltam as diferentes formas de violências perpetradas pelos cidadãos locais bem como pelos seus concidadãos. Destacamos em nosso artigo os relatos sobre assédio sexual e o assédio moral, condicionados por uma perspectiva desigual de gênero baseada em construções ideológicas de atributos depreciativos e controle sobre o corpo e a conduta das mulheres (MACHADO, 2010). As noções de assédio aqui empregadas acompanham as formulações próprias do grupo estudado, evitando, assim, incorrer na imposição do modelo das pesquisadoras (SCHNEIDER, 1984). As venezuelanas entendem o “assédio sexual” como ato de intimidação tendo em vista favorecimento sexual no ambiente de trabalho; e o

5 “A expressão ‘trabalhador de rua’ é considerada como a forma mais simples de traduzir e remeter ao significado que se quer passar, de alguém que exerce uma atividade laboriosa nas ruas para dela tirar o seu sustento. Além disso, consideramos a expressão importante também por reforçar que se trata de um trabalhador, ainda que a atividade realizada por ele seja precarizada, desprovida de direitos trabalhistas e o deixe em uma condição de vulnerabilidade, uma vez que são grandes as incertezas no que se refere à obtenção de rendimentos reais no final do mês. O termo nos parece também mais abrangente, pois pode ser utilizado tanto para aqueles que possuem pontos transitórios, quanto para aqueles que possuem pontos fixos de trabalho. É importante salientar também que há uma grande diversidade nas formas de se referir a esse trabalho, cujo entendimento não é uniforme entre os próprios trabalhadores de rua” (BOUÇAS, 2015, pp.21-22).

“assédio moral” se refere aos atos desrespeitosos que atentam contra a dignidade e autoestima, contra a condição de mulher e estrangeira.

O artigo está estruturado da seguinte maneira: na primeira seção, realizamos uma brevíssima contextualização do processo migratório venezuelano em Boa Vista e Manaus; em seguida caracterizamos os espaços etnográficos e o perfil das trabalhadoras venezuelanas nas duas cidades; na terceira seção, apresentamos os desafios enfrentados por estas mulheres que buscam no trabalho de rua a materialização do cuidado e da existência de suas famílias, expostas a diferentes formas de humilhação e exploração, violências físicas e simbólicas que marcam com sofrimento o projeto migratório. Por fim, à guisa de considerações finais, fazemos um balanço sobre a persistência das violências de gênero ao longo dos últimos anos, nas duas cidades observadas, e como, apesar dos obstáculos, as mulheres venezuelanas não se deixam parar, seguem avante ou, em seus próprios termos, *jecha pa' lante!*

A PRESENÇA VENEZUELANA EM BOA VISTA E MANAUS

Nos últimos dez anos, com o aprofundamento da crise política e econômica na Venezuela, resultado da recessão econômica, desagregação social e deterioração institucional, a sociedade venezuelana tem experimentado um forte processo de emigração internacional (Freitez, 2011, p.13). Vem ocorrendo, nos últimos quatro anos, a intensificação do fluxo de venezuelanos/as para o Brasil. Boa Vista, capital de Roraima, localizada apenas 230km da fronteira entre os dois países, tornou-se uma porta de entrada para esses migrantes. E Manaus, capital do Amazonas, a primeira referência de cidade grande e polo industrial. Os grupos de migrantes são provenientes de diferentes partes da Venezuela, extrapolando o fluxo transfronteiriço costumeiro. As comunidades crescem à medida que as malhas de parentesco são estabelecidas no país de destino. A maioria legaliza sua permanência no Brasil solicitando refúgio, alegando especialmente o desabastecimento de comida e perseguições políticas. Existem também aqueles/as que optam pela modalidade de residência temporária (POLÍCIA FEDERAL, 2019). A Venezuela está representada do Oriente ao Ocidente e da Amazônia ao Caribe.

Os sociólogos venezuelanos Paez e Vivas (2017) argumentam que a partir de 2015 o padrão migratório venezuelano vem se modificando. Anteriormente marcado pelo fluxo de empresários e profissionais altamente qualificados para Europa e

América do Norte, atualmente vemos o deslocamento de classes populares, por meio terrestre, para as regiões de fronteira. O perfil de quem se deslocava para Boa Vista, a partir de 2016, era bastante heterogêneo e tinha objetivos distintos. Com base em um recorte de classe era possível identificar pessoas das classes alta, média e popular, além dos indígenas Warao⁶. Alguns pretendiam atravessar o Brasil para chegar ao Uruguai, Chile ou Argentina. Outros pretendiam chegar às cidades do sul do Brasil. E a imensa maioria gostaria simplesmente de esperar a “crise” passar e retornar à Venezuela. Elas e eles ansiavam por retornar o mais breve possível aos seus estados, às suas cidades, às suas casas e seus entes queridos. Enquanto não podiam e ainda não podem retornar ou não conseguem viajar para outro lugar, trabalham abnegadamente nas ruas, nos caixas de supermercado, nas lojas, nos restaurantes, nos postos de gasolina, etc. Trabalham para conseguir comida e guardam a comida para levar à Venezuela.

Nesse sentido, a cidade de Boa Vista tornou-se bastante atrativa ao permitir que as trabalhadoras, em curtos períodos que variavam de um a três meses, se deslocassem para a Venezuela para visitar os parentes e/ou encaminharem remessas. Levavam dinheiro e, sobretudo, comida. As remessas internacionais representam importante aspecto da manutenção familiar, tanto no que diz respeito à subsistência, quanto ao fortalecimento dos vínculos afetivos à distância (LEVITT, 2001). As remessas venezuelanas em Roraima foram tão expressivas que provocaram o aquecimento da economia local com o aumento do comércio varejista e das exportações vinculadas ao comércio exterior que manteve tendência de crescimento nos anos subsequentes de 2018 e 2019. Por outro lado, também houve o crescimento dos índices de desemprego e de pessoas vivendo na extrema pobreza no estado resultado do contingente venezuelano que chegam, em grande parte, desempregado/as e vulneráveis (FGV, 2020, p.15).

As relações das/os venezuelanas/os com a cidade de Manaus são marcadas, de forma generalizada, por uma maior expectativa em relação às oportunidades de emprego. Isto porque Manaus figura como o mais rico polo industrial da Região Norte do Brasil (FERREIRA e BOTELHO, 2014). A esperança de conseguir emprego na capital amazonense, contudo, não se concretizou para todos/as com facilidade. As dificuldades de acesso ao trabalho apontam para uma realidade

6 Tradicionalmente ocupantes do delta do rio Orinoco, os Warao foram deslocados de seu território, inicialmente, em décadas passadas por grandes projetos de desenvolvimento (hidrelétrica, mineração, portos). Migraram até as cidades venezuelanas e chegaram à fronteira com a Colômbia (Castro, 2000, p. 79). Em 2016, com o aumento de restrições na fronteira com a Colômbia, o movimento se voltou para o Brasil. Não é o foco deste artigo problematizar sobre os caminhos Warao.

que é distinta das expectativas para a maioria das/os venezuelanas/os que se deslocam em busca de trabalho no Polo Industrial de Manaus- PIM, ao passo que também revela as próprias peculiaridades econômicas locais. O PIM é predominantemente composto por indústrias de alto potencial tecnológico, tendo como principais empregadores os setores de motocicletas e eletroeletrônicos. Apenas uma pequena parcela do capital industrial é investida em mão de obra. Os cargos estratégicos e de maior qualificação representam um percentual mínimo e, em geral, encontram-se ocupados por trabalhadores qualificados oriundos de estados do sudeste e sul do Brasil e/ou países europeus e asiáticos (FERREIRA e BOTELHO, 2014, p.147-148).

A inconsistência de status do profissional é outro desafio para a sobrevivência e adaptação na metrópole amazônica. O não reconhecimento dos diplomas técnicos e/ou universitários dos/as venezuelanos/as causa frustrações naquelas pessoas que chegam a Manaus com a esperança de conseguir uma colocação no mercado de trabalho, seja no setor de serviços ou na indústria. Tal inconsistência, apontada por Cavalcanti como situação comum enfrentada por trabalhadores/as migrantes no Brasil (CAVALCANTI, 2015), provoca um necessário retorno aos bancos da escola ao mesmo tempo em que se tenta superar todos os trâmites burocráticos erigidos como barreira aos profissionais estrangeiros/as no país.

AVENIDA VENEZUELA (BOA VISTA) E A RUA QUINTINO BOCAIÚVA (MANAUS): “CALLE DE LOS/AS VENEZOLANOS/AS”

A avenida Venezuela é uma das vias mais movimentadas da cidade de Boa Vista. Ela é continuidade da BR 174 que, em sentido sul, conecta Roraima ao estado do Amazonas e, para o norte, se encerra na fronteira com o país Venezuela. A avenida é marcada por estabelecimentos comerciais, especialmente ligados ao setor de autopeças e serviços de mecânica, que dividem espaço com agropecuárias, escola, postos de gasolinas, restaurantes, farmácias, prédios públicos e vários sinais de trânsito no cruzamento com outras grandes avenidas igualmente movimentadas que interligam bairros de urbanização mais recente com a parte central e mais antiga da cidade.

O movimento na avenida é constante, sobretudo nas primeiras horas da manhã, no intervalo do almoço e ao pôr do sol. Os carros fazem filas nos semáforos fechados. Mesmo sob sol escaldante, homens e mulheres com sotaque

espanhol avançam sobre os veículos munidos de garrafas de água com sabão, rodos e flanelas e disputam a limpeza de para-brisas em troca de um pagamento e/ou doação incerta. Enquanto isso, outros oferecem produtos eletroeletrônicos, gêneros alimentícios, fazem malabarismos e senhoras indígenas com suas roupas coloridas pediam dinheiro e ofereciam artesanato. À noite, as pessoas se recolhiam em apartamentos pequenos, alugados, ocupados ou cedidos, nas imediações da avenida. A comunicação com os/as motoristas era comumente realizada pelo portunhol. Já no caso dos/as indígenas, a distância linguística tornava ainda mais difícil a negociação com os/as motoristas brasileiros/as. Esta cena, descrita pela primeira vez em 2017, seguiu atual até 2019 e não se modificou muito em 2020, tendo em vista a baixa adesão às medidas sanitárias para contenção do novo coronavírus (SARS-CoV-2).

Neste grupo encontram-se as mulheres, com idades entre 17 a 45 anos, com pouca qualificação e mães que possuem entre si alguma relação de afinidade (vizinhança, amizade) e consanguinidade. Mesmo as casadas contam que viajaram sozinhas para Boa Vista. Os maridos, geralmente, ficavam ou colaboravam com as avós nos cuidados dos filhos na cidade de origem, paralelo ao desenvolvimento de atividade remunerada, ou aventuravam-se nos garimpos da Gran Sabana. A motivação para trabalhar na rua geralmente surge do testemunho do retorno de uma compatriota trazendo comida para os familiares na Venezuela. Esse ato pragmático produz a sensação, em quem observa, de um projeto migratório exitoso, mesmo quando se comenta sobre as dificuldades do trabalho. A ideia de que no Brasil é possível, ao menos, conseguir as refeições diárias trabalhando nas ruas, alimenta as esperanças de inúmeras/os venezuelanas/os. Em virtude da obrigação moral de voltar com comida, mesmo com grandes dificuldades, muitas mulheres prosseguem até arrecadar o suficiente para comprar mantimentos e custear a viagem/remessa. Algumas pessoas não se adaptam ao trabalho de rua e retornam ao país de origem ou tentam a sorte em outras cidades brasileiras.

Manaus, por ser a única opção de transporte terrestre partindo de Boa Vista, passou a ser destino predominante. Na capital do Amazonas, as/os venezuelanas/os se encontram na Rua Quintino Bocaiúva que ficou conhecida como a “*calle de los venezolanos*”. É uma rua paralela à avenida Joaquim Nabuco, via de grande circulação. O sotaque venezuelano toma conta da cena junto com o portunhol. A rua Quintino Bocaiúva é como se fosse um ponto de partida. De acordo com as/os venezuelanas/os, é a primeira rua onde suas e seus *paisanas/os* chegam em busca de localização e orientação.

Depois de situadas/os, parte desse contingente procura as chamadas *Casas de Vecindad*, expressão utilizada para se referir aos antigos sobrados situados na região central da cidade que foram transformados numa espécie de pensão onde se alugam quartos. Os alugueis incluem o custo da água e luz. As *Casas de Vecindad* são compartilhadas por distintas famílias. Os quartos foram transformados em pequenas moradias. Mesmo com espaço limitado e com custo mais alto em relação aos alugueis de imóveis mais amplos em bairros periféricos, as/os venezuelanas/os optaram por permanecer conglomeradas/os dadas as oportunidades de trabalho no centro. As dificuldades de deslocamento pela cidade, devido às grandes distâncias ou mesmo pelo valor elevado da passagem de ônibus, foram apontadas como entraves à adaptação na metrópole amazonense.

De dia, a Rua Quintino Bocaiúva parece uma rua comercial, com seus pequenos mercados, oficinas de mecânica, salões de beleza, ateliês de costura, lojas de utensílios usados, hotéis e até uma pequena igreja evangélica. À noite, é uma área de agitação, sons, música alta e pessoas bebendo bebidas alcoólicas em bares e calçadas. A transformação noturna da avenida modifica a relação das mulheres com o espaço. As venezuelanas que vivem nas proximidades evitam sair à noite para não serem confundidas com *mujeres de la mala vida*, expressão utilizada para referir às mulheres que se prostituem no local. Por outro lado, as venezuelanas que executam outras atividades nesta rua ou vivem nas proximidades, são de acordo com elas, automaticamente classificadas como parte integrante desse grupo “*las mujeres migrantes venezolanas deben cargar con la etiqueta que son de “la mala vida”*”.

Uma parte expressiva das venezuelanas que trabalham no centro de Manaus durante o dia, entre outros tipos de trabalhos informais, incorporam-se à venda de café ambulante como uma alternativa rápida de geração de renda. Um elo essencial para o processo diário de reprodução de recursos. O início da atividade não requer grandes investimentos e o lucro cotidiano permite materialização da existência na cidade. A venda de café de modo ambulante, em um país estrangeiro, era um ofício impensável na idiossincrasia venezuelana. De acordo as venezuelanas entrevistadas, compartilhar uma xícara de café era considerado um gesto de hospitalidade, um signo de cortesia, familiaridade e amizade que propiciava a convivência e a integração social. A ocupação, considerada marginal por essas mulheres, além do esforço físico causado pelas longas caminhadas sob forte temperatura, também as expõem a episódios de violência física e simbólica nas ruas da cidade que ameaçam sua dignidade e integridade.

TRABALHO DE RUA E VIOLÊNCIA INTERPESSOAL

A “rua” tende a ser interpretada nas ciências sociais brasileiras por meio de quatro lentes diferentes: como espaço de desigualdade social; como espaço de criatividade; como espaço de oscilação entre o privado e o público; e enquanto espaço de vínculos sociais de resistência (FRESHSE, 2013, p. 5). As vivências das trabalhadoras de rua venezuelanas na Amazônia brasileira expressam bem a interseccionalidade entre essas várias lentes. Muitas pessoas foram levadas ao trabalho de rua em função das dificuldades de conseguir uma ocupação estável, aceitando situações de subordinação tendo em vista satisfazer necessidades de sobrevivência. Estar todo o tempo na rua coloca as venezuelanas no entrelugar das relações de afetividade e da hostilidade, sentir-se acolhida e ao mesmo tempo repelida. Também é possível observar uma grande capacidade de resiliência por meio do desenvolvimento de formas autônomas de fonte de renda bem como o aparecimento de formas de solidariedade e cooperação visando a mútua proteção diante das adversidades.

O trabalho de rua, dado sua relação com a informalidade, se expressa comumente por meio de termos como “viração”, “se virar”, “correria”, entre outros, a depender dos regionalismos linguísticos. É uma atividade laboral que existe na “relação dialética que se estabelece entre a subordinação e a autonomia do trabalhador” (BOUÇAS, 2015, p. 136). Revela, portanto, uma concomitância entre capacidade de aceitação diante das circunstâncias desfavoráveis e a busca constante de superação das dificuldades. *¡Echa pa'lante!*

A. (33 anos, dois anos no Brasil, um ano em Manaus): En Boa Vista no conseguí trabajo. Yo vendía toda clase de quincallería, pero cuando llegué a Manaus fue difícil, no conseguí trabajo y no vendí nada. Y me dije, si del cielo te cae café, aprende a vender café con gusto venezolano. Soy abogada, fui profesora en Ciudad Guayana y Defensora Escolar.

A rua enquanto espaço público opera, de acordo com as narrativas das trabalhadoras venezuelanas, tanto como uma alternativa de proteção a situações de violência, quanto conforma-se em espaço propulsor desta. Quando questionadas sobre a escolha de trabalhar na rua, em geral responderam que optaram por isso para fugir de situações de violência vivenciadas por outras venezuelanas na esfera do trabalho doméstico ou por obstáculos de acesso ao trabalho formal:

G. C. (30 anos, nove meses em Boa Vista): Si, claro, como la amiguita mía que ella fue a trabajar en una casa, a limpiarle la casa a la señora, y el esposo de la señora, se quiso pasar con ella, faltarle el respeto, acosarla sexualmente, la encerró en el cuarto... quería abusar de ella, en ese momento la señora entro al cuarto y miró al señor, la miró a ella, y ella estaba llorando, y ella le dijo que: no, su esposo me quiere faltar el respeto, y él le dijo a la esposa: ¿yo? No, yo no, Mi amor, recuerda que ella es venezolana, y las venezolanas vienen para acá a prostituirse, la señora la sacó de la casa, esa fue una mala experiencia para ella y no quiso trabajar más nunca en casa de familia, por eso es que yo le digo a mi hija que no. Cualquiera no, no, no. Que yo prefiero que estén en ese, ahí en el semáforo trabajando a que se vayan a limpiar una casa, que se yo, cualquier cosa, no, porque ya uno sabe que están ahí, por lo menos yo vengo de mi trabajo y yo sé que ellos están trabajando ahí, pero así de irse alguna parte, no. Ese caso de la amiguita mía, no, me da miedo.

M. (20 anos, um ano e três meses em Manaus) Yo comencé a trabajar de domingo a domingo pelando tucumã por 40 reales diario. Fue ahorrando todo lo que podía, me dolían las manos. El señor con quien trabaja pelando tucumã me celaba, no dejaba que mi esposo me visitara...me seguía con la vista.....como soy jovencita pensaba que era débil...no señor estaba atenta ante cualquier asedio...claro ese trabajo nos permitió ahorrar. Con el ahorro que hicimos compramos cuatro termos para el café, vendiendo también té y bolo. Hasta el carrito para cargar mi mercancía es nuevo. Dejé el empleo de pelar tucumã. Atiendo muy bien a los clientes... yo camino segura, firme, haciendo mi trabajo. No permito actos de agresión contra mi persona... lo he venido aprendiendo aquí en las calles. ¡Quiero avanzar, quiero estudiar...Quiero ser Ingeniera!

Na rua, por um lado, elas se protegem umas às outras e contam, em alguns casos, com a proteção dos homens. Por outro lado, a experiência na rua as torna mais suscetíveis a diferentes formas de violência. Praticamente todas as mulheres já passaram pela experiência de “assédio sexual”, entendido de acordo com suas narrativas como: *atos de desrespeito, constrangimento e humilhação que visam o favorecimento sexual no exercício do seu trabalho*. Já o “assédio moral”, conforme suas concepções, tem relação direta com: *ações que têm objetivo de ferir sua dignidade moral, associando seus comportamentos com atos ilegais e imorais*.

B. U. (42 anos, seis meses em Boa Vista): hay hombres que uno le va a limpiar el vidrio y dicen, no, este, tengo 100 rial (R\$) pa' que (para que) te vengas conmigo, y así, uno le dice: no moço, nosotros tamos (estamos) trabaliando moço, soy madre de familia y a ellos les da como pena (vergonha), como hay algunos que no son así, que son, que no faltan el respeto a nosotros y no, pero hay demasiadas personas pervertidas ahí en el semáforo.

E.F. (20 años, un año e meio em Manaus): Veneca Gostosa... ¿Sólo vendes café? Muchas veces los brasileiros nos dicen así. Al principio no entendíamos luego que comprendimos que Veneca es Venezolana-Caraqueña, les decimos que no es así, que nosotros somos de Puerto La Cruz, Estado Anzoátegui. Y muy cordiales les servimos el café sin contestar la pregunta que nos hacen. Ya que no queremos perder la venta. Por eso mi mamá y yo siempre andamos juntas, somos un equipo y nos cuidamos una la otra. Tratamos a los clientes con cortesía.

Homens e mulheres são afetados e sofrem ações diferenciadas relacionados ao trabalho de rua e à condição migratória, baseado em estigmas e preconceitos. Para Goffman (1988), “estigma” é um atributo profundamente depreciativo e estereotipado, e tem sua origem ligada à construção social de expectativas normativas sobre o que as pessoas deveriam ser. Incide como uma acusação e provoca sofrimento a quem é atribuído. O/a trabalhador/a de rua é estigmatizado/a por estereótipos de gênero impostos pelos/as brasileiros/as. Os homens venezuelanos foram associados à marginalidade, o que faz com que sejam percebidos como protagonistas eminentes de algum delito. Constantemente são repreendidos pelas forças policiais locais quando estão em grupos. Já as mulheres venezuelanas foram associadas diretamente ao comércio sexual, o que é reforçado pela presença de profissionais do sexo venezuelanas e colombianas em áreas específicas das cidades. Em Boa Vista, frequentemente brasileiros/as pagavam o serviço da limpeza dos para-brisas com preservativos em alusão à atividade sexual e faziam ofertas humilhantes. Em Manaus as venezuelanas que vendiam café nas ruas do Centro da cidade, entre um troco e outro de um copo de café vendido, recebiam constantemente propostas para prestarem serviços sexuais:

A. (33 años, dois anos no Brasil, um ano em Manaus): Jamás en mi vida pensé vender café. Es lo primero que se comparte cuando algún familiar, amigo o vecino llega a la casa. Es un regalo, una costumbre, una forma bonita de compartir...que no tenía precio por los menos en Venezuela. Aquí en Manaus tengo que aguantar cuando digo “soy vendedora de café” y algunos conocidos me dicen...con burla “detrás de las vendedoras venezolanas de café hay un trasfondo de prostitución”. Asunto que me causa molestia porque yo no soy ese tipo de persona.

C. (25 años, um ano e meio em Manaus): Desde que llegué a Manaus, los hombres brasileiros me dicen mi reina, mi amor, está bonita...lo tomo como piropos y nada más. Vivo con mi pareja que es un venezolano. Vendía café cerca de la Plaza Da Polícia, un día un cliente a quien le vendí un café de 50 centavos de real, me dio un billete de 50 reales. Le dije que el café valía 50 centavos, y me contestó... lo único que deseo es que me des tu número de teléfono... y que te vaya bien. Le di mi número y por unos días

estuvo llamando para saludar... luego como no alenté el vínculo no llamó después. Sin embargo, cerca de donde me paraba a hacer la venta en la plaza hay un hotel en donde el dueño me miraba a la distancia y había días en que compraba su café. Hasta que un día me señaló 200 reales y comentó... fácil esto por un café... solo tienes que “transar” conmigo. Le reclame molesta diciéndole que yo no vendía mi cuerpo. Desde ese momento cambié mi ruta de venta de café, y no volví más a la Plaza da Polícia. No me detengo en un lugar fijo, sino que ando por todas las calles del centro de Manaus.

O que causa estranheza é que a associação do trabalho de rua feminino à prestação de serviços sexuais é associada não somente pelos brasileiros, mas também por homens venezuelanos. Os estereótipos de gênero, neste caso, sobrepõem-se à condição de iguais enquanto migrante (*paisanos*), reforçando estigmas e preconceitos inerentes à condição de ser mulher. Em contraste, o trabalho dos homens venezuelanos que vendem água nas ruas e avenidas das cidades, não costuma ser associado à prestação de serviços sexuais. Tão pouco venezuelanos relataram casos de assédio sexual em ambiente de trabalho por parte de mulheres ou homens brasileiros/as. Isso não quer dizer que não existam homens fazendo “programa” nos espaços de prostituição, mas que não existe a estigmatização generalizada dos homens. As mulheres, mesmo quando procuram se desvencilhar dessa comparação, são atordoadas por provocações e ofertas indecorosas. Tal situação demonstra que aspectos de gênero podem colaborar ainda mais para o aprofundamento de vulnerabilidades em um ambiente já permeado por precariedades, tendo em vista sua intersecção com outros marcadores da diferença que também são eixos de desigualdade (DEBERT e GREGORI, 2008, p.13).

Os assédios moral e sexual ocorrem baseados nesses atributos depreciativos, reforçando o que aponta Lia Machado (2010, p.71) sobre a violência interpessoal. Os homens se envolvem mais em situações de rivalidade entre eles mesmos, entre iguais. Nos casos de ação contra mulheres, incorre o aspecto do controle. Há vigilância dos comportamentos, acusação de promiscuidade e a expectativa de que elas cedam ao apelo sexual. Historicamente, as relações entre homens e mulheres nos dois países foram forjadas sob convenções de gênero que representam a mulher como objeto para admiração visual do homem e associam o trabalho feminino como aquele de procriação exclusivamente (BORGES, 2005).

Como contra-argumento da narrativa que as associa no Brasil às atividades ilegais e prostituição, as trabalhadoras venezuelanas reforçavam a todo momento que são cristãs e “*madres de família*” e que têm como único objetivo trabalhar e

conseguir dinheiro para comprar comida para suas famílias. A moral cristã e a família são acionadas como mecanismos de supressão da oposição do eixo nós (venezuelanas) versus eles (brasileiros) (STRATHERN, 2006). Ao mesmo tempo, o acionamento da condição de mulher de família parece corroborar com uma diferenciação interna entre as venezuelanas trabalhadoras e as profissionais do sexo. A mulher que não pode ser assediada sexualmente é a mulher de família, mãe, cristã e trabalhadora (MACHADO, 2010, p.78).

Paradoxalmente à demonstração de suas vidas precárias, a necessidade da assistência e do cuidado familiar produz nos/as brasileiros/as a impressão que as venezuelanas estão dispostas a aceitar qualquer tipo de trabalho sob quaisquer condições. Por outro lado, o sofrimento das venezuelanas pode despertar a compaixão de alguns brasileiros. “O sofrimento pode produzir uma experiência de humildade, de vulnerabilidade, de impressionabilidade e de dependência, e todas essas experiências podem se tornar recursos” (BUTLER, 2011, p. 31). No caso estudado, pode ser observado um misto de solidariedade e opressão, percorrendo uma dialética de humanização e desumanização:

G.C. (30 anos, oito meses em Boa Vista): ahí también ayudan a los venezolanos, uno va y ellos nos ayudan con la comida, con el almuerzo, con la cena, entonces ella fue para allá ese día a comer y este hombre la maltrato tanto, pobrecita, como lloraba, le dio golpes en la cabeza, si entonces, cuando ella agarro y ella reaccionó, una señora vino, otra brasilera, vio el caso y le dijo: ¿que por qué le está haciendo eso a ella? Que ella era mujer, que pegara a la poli, y entonces ella llamo a la policía... por eso te estoy diciendo que hay personas buenas, también nos topamos con personas malas, que no nos quieren, ahora no sabemos cuál es la razón y el motivo que por que ellos odian tanto a nosotros los venezolanos.

M. L. (55 anos, um ano e meio em Manaus): Es más fácil vender café, té o chuchería por 50 centavos, que aunque es un monto pequeño, los transeúntes compran todo el día, pues es una cifra casi insignificancia al bolsillo. Los brasileños dicen que es una forma de ayudar a los pobres venezolanos. Un día le serví un vaso a un hombre brasileiro y me lo lanzó a los pies...al mismo tiempo que me decía “Café ruim venezuelana... embora, embora”. Todos veían el hecho de manera natural y me puse a llorar. Ese día recogí mis cosas y me vine a la casa a seguir llorando. Pero me dije a mi misma que era importante superar esa prueba. Al día siguiente volví a la calle a vender café, pues es mi único medio de sustento para pagar el alquiler, comprar la comida.

Um aspecto que nos chamou bastante atenção quando organizávamos o material para esta publicação foi o fato das mulheres brasileiras acompanhando os seus maridos serem apontadas como aquelas que mais humilham e ofendem

verbalmente, produzindo sentimento de constrangimento e baixa estima. Como estratégia de proteção a esse tipo de agressão, as venezuelanas passaram a pedir permissão às mulheres no banco do carona e não mais aos maridos-motoristas para limpar os para-brisas. Isso demonstra que a violência interpessoal na rua invoca perspectivas distintas vinculadas às relações entre gênero diferente e mesmo gênero (MACHADO, 2010, p.71):

W. U. (*24 anos, seis meses em Boa Vista*): No, no, más que todo las mozas, hay algunas mozas que se ponen bravas, hay unas mozas que nos ofenden, que nos humillan, nos ven con malas caras, entonces nosotras de inteligentes decimos: “mocita, mocita, anda mocita”, por que nosotras nos damos de cuenta que ellas se molestan... se molestan, entonces nosotras decimos, “mocita anda, pa límpiale”, los esposos ven a las esposas, y entonces ellas como que: “si, si, que lo limpien”.

As violências praticadas pelos homens brasileiros contra as venezuelanas giram em torno da coação sexual. Já as efetuadas pelas mulheres brasileiras são de ciúmes em relação aos seus companheiros e também existem casos de assédio sexual por lésbicas, o que sugere uma performance patriarcal. Entendendo o patriarcado como um sistema de relações de poder que pode ser acionado independente do sexo (MACHADO, 2010). Nota-se que a violência institucional estatal, perpetrada eminentemente pelas forças policiais (ibidem, p. 67), apresenta-se como aquela menos condicionada aos aspectos de gênero, enfrentada por homens e mulheres venezuelanas, tende como ponto comum à condição de migrante.

B. U.: Ellos se paran, salen con pistolas, pistolas apuntándonos así, nos quitan todo, ellos llegan y yo les doy el limpiavidrios, porque ya uno sabe que lo que vienen es a quitarle el limpiavidrios a uno, y uno no se le dice nada, pero más si te pones a pelear con ellos, “no, yo no te voy a dar el limpiavidrios” entonces ellos te agreden.

G. C.: Hay para todo, tanto para hombre como para mujer, igualito, ellos no están viendo si eres hombre o si eres mujer.

O desconhecimento das leis brasileiras associado a uma percepção de cidadã/o de segunda categoria é um elemento que inibe a denúncia de violência praticada por autoridades policiais. Estas são percebidas como opressoras que abusam de seus status por meio de agressões verbais e físicas. Do ponto de vista das migrantes, a força policial exprime medo e humilhação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contabilizados um intervalo de quase quatro anos da pesquisa com migrantes venezuelanas em Boa Vista e Manaus, mescladas as percepções de duas autoras e um autor, é preciso refletir sobre a acentuação das vulnerabilidades da população migrante provocadas por aspectos relacionados ao gênero, mesmo quanto o contexto é aparentemente diferente. Desde o início da intensificação do processo migratório em 2016 até o presente, julho de 2020, observadas duas cidades de proporções distintas, os desafios parecem tender a uma continuidade. Grande parte das venezuelanas em Boa Vista bem como em Manaus continuam a buscar o trabalho de rua como alternativa de geração de renda e proteção contra situações de violência. Seja em Roraima ou no Amazonas, o assédio sexual e diversas manifestações de violência interpessoal continuam condicionadas pela reprodução de atributos depreciativos ligados aos aspectos de gênero e de migração.

Como forma de defesa e contraposição a esses estereótipos aos quais estão vinculadas, como a mendicância, a marginalidade e a prostituição, venezuelanas reforçam a todo instante que são trabalhadoras, cristãs e “*madres de família*”. Essa afirmação de valores implica na tentativa de obliteração das negatividades sedimentadas pelo senso comum brasileiro e uma pretensa reação às formas de violência experimentadas.

A rua se apresenta simultaneamente como refúgio e espaço propulsor de violência. Refúgio porque permite a elaboração de uma rede de colaboração e proteção entre mulheres e homens venezuelanas/os que motivadas pelo contexto de deslocamento passam a compartilhar um mesmo ponto de vista e a se perceber como semelhantes (a despeito das diferenças de classe no país de origem). Por outro lado, a socialidade construída com brasileiras/os enseja relações assimétricas que operam por meio de pares opostos nacionais/migrante; cidadão de primeira categoria/cidadão de segunda categoria; homem/mulher que atrelados a certa distribuição de poder, justificam não apenas o assédio sexual, mas também outras formas de violência, como por exemplo, a violência institucional estatal.

As formas de violência ocorrem de modos diferentes entre mesmo gênero e gênero diferente. As mulheres são as principais afetadas pelo assédio sexual, de homens e mulheres. Já os homens são as principais vítimas de violência física de acordo com os testemunhos das/os venezuelanas/os. Os condicionantes de gênero se diluem quando se trata da violência institucional estatal. Homens e

mulheres são afetados igualmente, ganhando centralidade a condição de migrante desconhecedor/a de seus direitos.

Poderíamos afirmar que a violência física e simbólica contra as mulheres migrantes venezuelanas não é apenas de um tipo, por exemplo, sexual e de gênero. Pelo contrário, é um conjunto de ações que atentam contra sua qualidade de vida e integridade devido à sua extrema vulnerabilidade que começa pela maneira como são identificadas. Contudo, essas mulheres se mantem Echa Pa'lante, ou seja, continuam avançando e materializando a sua existência a despeito das circunstâncias desfavoráveis. Lançam mão de diferentes táticas de fuga e autoproteção paralelas às ações institucionalizadas pelo estado brasileiro. Isso, por um lado, produz autonomia, porém, não se pode dizer que se extinguem as desigualdades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 15(3): 336, 2007. p. 745-772

BORGES, Maria de Lourdes. Gênero e desejo: a inteligência estraga a mulher?. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 667-676, Dec. 2005

BOUÇAS, Rose L. J. **No olho da rua**: trabalho e vida na apropriação do espaço público em Salvador. Dissertação de Mestrado em Arquitetura. Salvador: UFBA, 2015.

BUTLER, Judith. Vida precária. Contemporânea – **Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, n.1, 2011. p. 13-33.

CASTRO, Alvaro A. García. Mendicidad indígena: los warao urbanos. **Boletín Antropológico** N° 48. Janeiro-Abril, 2000. Pp. 79-90.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 165-185, Feb. 2008.

FERREIRA, Sylvio Mário Puga e BOTELHO, Lissandro. O emprego industrial na Região Norte: o caso do Polo Industrial de Manaus. **Estudos Avançados**, vol.28 no.81 São Paulo May/Aug. 2014.

FGV – Fundação Getúlio Vargas. **A economia de Roraima e o fluxo venezuelano** [recurso eletrônico]: evidências e subsídios para políticas públicas. Rio de Janeiro: FGV/DAPP, 2020.

FREHSE, Fraya. **A rua no Brasil em questão (etnográfica)**. Anuário Antropológico [Online], II, 2013. DOI : <http://doi.org/10.4000/aa.572>

FREITEZ, Anitza. La emigración desde Venezuela durante la última década. **Temas de Coyuntura**, vol. 63, jul. 2011, p.11-38.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

LEVITT, Peggy. **The transnational villagers**. Los Angeles: University of California Press, 2001.

MACHADO, Lia Zanotta. **Feminismo em movimento**. 2ª Ed. São Paulo: Francis, 2010.

PAEZ, Tomas & VIVAS, Leonardo. **The Venezuelan Diaspora: Another Impending Crisis?** Freedom House Special Report. Abril, 2017.

POLÍCIA FEDERAL, **Coordenação-Geral de Polícia de Imigração**. Imigração Venezuela/Brasil. Brasília: PF/MJSP, 2019. Disponível em http://www.pf.gov.br/servicos-pf/imigracao/Apresentao_Novembro_2019_VFinal_RETIFICADA.pdf (acessado em 12/06/2020).

SCHNEIDER, David. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia – Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2006.

VASCONCELOS. **Iana dos Santos. Articulações familiares transnacionais**: Estratégias de cuidado e manutenção familiar na fronteira Brasil/Venezuela. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Recife: UFPE/UFRR, 2013.

EXPERIÊNCIA E AGÊNCIA DAS QUEBRadeiras DO COCO BABAÇU: AÇÕES PEDAGÓGICAS EM MOVIMENTO

*Maria de los Angeles Arias Guevara
Edma do Socorro Silva Moreira*

INTRODUÇÃO

*Vengo a decir que en los rincones
más difíciles del planeta
están cantando las mujeres
con voz de pueblo escarmentado.
Se supone que vociferan
para morir un poco menos.
Maria Elena Walsh.*

É com prazer que recebemos o convite para publicar nesta coletânea. Isso nos possibilita socializar as pesquisas que temos realizado, com mulheres, povos tradicionais, camponeses e movimentos sociais que resistem em seus territórios, na mesma medida em que fazem de sua luta um ato pedagógico de formação e construção política no cotidiano.

Estudar a experiência e a agência, a partir das narrativas das mulheres quebradeiras de Coco Babaçu, no sudeste do Pará, é mobilizar a dimensão cultural do uso do território, revelando os valores e saberes historicamente acumulados e em constante modificação.

Neste artigo, a agência é analisada em termos de intersubjetividade e interdependência, nos permitindo compreender as diversas posições mediadas pela natureza interseccional de fatores como: classe, gênero, raça, etnia, geração. A agência é entendida como a capacidade de ação das mulheres, de mobilização e construção de um movimento social organizado com expressividade nacional, que cria modos de resistência eficazes e diversos, contidos em suas práticas sociais e em seu mundo simbólico. Por outro lado, a experiência tem sido central para o feminismo ao dar significado político ao pessoal, ao cotidiano específico das relações sociais que marcam a vida das mulheres no individual e no coletivo. As agências e experiências são reveladoras de um processo que se constrói também a partir de práticas formativas e pedagógicas, nas quais as mulheres quebradeiras de coco apreendem e ensinam saberes que dão sentido às suas práticas cotidianas.

Assim, elas fazem de seu território um espaço de liberdade criativa e com autonomia. Nesse território elas exercitam práticas emancipatórias, pois elas pensam e agem conforme suas sabedorias adquiridas no cotidiano da vida.

O território aqui é entendido como um campo social de conflitos pelo poder (RAFFESTAN, 1993) onde ocorre a luta pelo acesso, apropriação, desapropriação e reapropriação do espaço, ao mesmo tempo em que nele há um processo de formação pedagógico, em constante movimento, voltado a defesa das vidas ameaçadas.

É nesse território que se atualiza, constantemente, a dinâmica de práticas cotidianas como plantar, colher, produzir artesanato e remédios, transformar alimentos, realizar práticas religiosas e educativas, exercidas com certa autonomia. Assim, estudar as experiências e a agência, nesse caso, sugere ter em mente as representações simbólicas, os sentidos práticos colocados na vida coletiva, seja para manter vivas as palmeiras que produzem o Coco Babaçu, seja para obter produtos para os rituais de cura e proteção. O valor atribuído à natureza, conseqüentemente, envolve necessidades e cuidados, pois nela estão os bens necessários para a vida, por isso requerem a sua preservação.

Essa perspectiva nos mobiliza refletir sobre como as mulheres lutam e resistem contra a hegemonia do modelo neoextrativista, pecuário e/ou predador de madeira das florestas; bem como, sobre as relações de gênero¹ desiguais, no nível familiar e local, que limitam a gestão de bens e espaços dos quais as mulheres dependem à reprodução social de suas vidas e de suas famílias. Significa, assim, que analisamos o agenciamento na luta pelo território inscrito em suas trajetórias, por exemplo, na defesa que as mulheres fazem das palmeiras de coco babaçu (*Orbignya phalerata*)².

A pecuária extensiva, o agronegócio, a mineração, a silvicultura, as grandes hidrelétricas têm provocado processos devastadores para a biodiversidade como um todo, assim como, tem atingido a vida dos povos tradicionais, indígenas e camponeses. Esses atores sociais, entre eles mulheres organizadas, expressam

1 Entendidas aqui como os sinais de subordinação que nos nossos corpos sexualizados deixa a cultura de cada época e que intersecciona com outras variáveis que a qualificam. Entre elas a classe, a raça, a etnia, idade, geração, espaço, orientação sexual, entre outras.

2 O coco babaçu é o fruto de uma espécie de palmeira nativa do Norte, Nordeste e Centro Oeste do Brasil (*Orbignya phalerata*) o qual é aproveitado completamente (folhas e frutos). Uma análise detalhada pode ser obtida em: “Uma palmeira em muitos termos: a terminologia da cultura agroextrativista, industrial e comercial do coco babaçu” de Josete Marinho (2008).

sua resistência em um campo com correlações de força desigual marcado por conflitos socioambientais³.

Um território como o Sudeste do Pará é estratégico na geopolítica mundial e se torna um terreno fértil para a reconcentração da terra com base em interesses globais, com o consentimento do Estado e das elites locais. Esses processos são operados à sombra do poder, cujos exemplos estão sempre presentes nas narrativas das mulheres, revelando as desigualdades de gênero, em um contexto em que seus direitos ao território são cerceados, mas é onde elas também resistem construindo um processo formativo pedagógico relevante à sua reprodução social com a defesa dos recursos naturais

Do ponto de vista metodológico, as narrativas das mulheres aqui destacadas revelam os sentidos e significados que cada narradora deu à experiência vivida, elas constituem um ato pedagógico em si. Um ato formativo em permanente movimento. Enquanto, no processo de construção e reconstrução da experiência, as mulheres estão introduzindo mudanças nas formas de compreensão do seu contexto, de seu território e de seus conflitos, a situação de gênero, nesse tecido, ajuda ao aprofundamento da reflexão sobre como se posicionam como grupo social. Tudo isso as possibilitou a construção de um saber que surge de um tempo compartilhado, a partir da valorização dos saberes ancorados na experiência das mulheres, monitorando a especificidade que uma leitura interseccional de gênero pode informar e formar em seus próprios espaços de vida.

A perspectiva epistêmica que norteia o trabalho baseia-se nos Feminismos do Sul, num diálogo necessário com posturas ecofeministas que nos permitem valorizar os saberes ancorados na experiência das mulheres, não como uma categoria homogênea, mas a partir da interseccionalidade em que se inscrevem, nos seus corpos, as condições de classe, etnia, raça, geração, território, entre outras.

Assim, a experiência e agenciamento das mulheres quebradeiras do Coco Babaçu, por meio de um relevante processo formativo, em um território em permanente disputa com os interesses do capitalismo global, revela caminhos importantes de autonomia social com potencial para a construção de uma sociedade menos desigual, com políticas sociais que reconheçam os direitos aos territórios e os direitos das mulheres.

3 Os conflitos socioambiental estão sendo compreendidos, neste estudo, como aqueles conflitos que se geram pelos diversos modos de apropriação do território e dos bens comuns, que são expressados com diferentes linguagens de valoração da natureza e que, neles mesmos, podem ser encontradas as resistências dos atores sociais, contra o processo de destruição de territórios e de modos de vida que é pautado pelo atual modelo neoeextrativista.

OS BABUÇUAIS COMO TERRITÓRIO SIMBÓLICO ONDE SE CONSTRÓI A AGÊNCIA

No estado do Pará, contexto específico de luta das mulheres de comunidades tradicionais, que se identificam como Quebradeiras de Coco Babaçu, abrange as áreas rurais localizadas no vale do rio Tocantins, onde a superfície de babaçuais⁴ compreende cerca de 290.000 hectares de terra, localizadas nos municípios de San Domingo do Uruguaia, Palestina, Brejo Grande e San Juan do Uruguaia (MIQCB, 2013). A conhecida “Região Ecológica dos Babaçuais⁵” cobre uma área de aproximadamente 18,5 milhões de hectares pertencentes aos estados do Maranhão, Pará, Piauí, Tocantins, Goiás e Mato Grosso (ALMEIDA, 2005).

As mulheres que há gerações sustentam suas famílias com a renda que advém do extrativismo do coco babaçu, são mulheres em condição de pobreza, mais de 90% de corpos negros, com baixa escolaridade, pertencentes a várias gerações marcadas pela violência patriarcal do colonialismo interno que, como modo de dominação, “atravessa a sociabilidade, o espaço público e o espaço privado, a cultura, mentalidades e subjetividades” (SANTOS, 2011, p. 24) e pela expansão do capitalismo transnacional, consubstanciado no agronegócio e na exploração mineral, que as priva de uma fonte de alimentação e renda familiar: o coco babaçu.

A devastação dos babaçuais ameaça a principal fonte de sobrevivência das mulheres quebradeiras. Essa devastação provém do arrendamento dos babaçuais para a extração do coco inteiro, usado na fabricação do carvão que alimenta o parque industrial da cidade de Marabá e outras indústrias localizadas no estado do Maranhão, já que os ferro-gusas demandam carvão para fundir o ferro no seus fornos. Como a legislação ambiental impõe limites à devastação das florestas amazônicas, as empresas fazem do coco uma matéria-prima estratégica para alimentar as suas siderúrgicas, o que pressiona a existência de uma cultura tradicional que se organiza a partir de formas específicas de relação com a natureza, afetando a reprodução social, cultural e física das mulheres que quebram o coco babaçu.

Como em outros estados do norte e nordeste brasileiro, no sudeste do Pará⁶, os babaçuais não são apenas um elemento essencial da paisagem, mas

4 Em todo o texto utiliza-se o termo “babaçuais”, nome que as mulheres usam para se referir à palmeira, e não o nome científico *Orbignya phalerata*.

5 Denominação utilizada pelo MIQCB para identificar espaços onde trabalham as mulheres e que são parte de comunidades tradicionais. Essa denominação não obedece critérios geográficos.

6 O Sudeste do Pará está conformado por 14 municípios, inclui um espaço de, aproximadamente, 54.469 km² e tem uma população de mais de 617 mil habitantes (IBGE, 2015).

constituem um circuito de subsistência econômica que pode chegar até 80% da renda familiar, trabalho que é realizado, de forma exclusiva, por mulheres. Os babaçuais marcam a história, os rituais, as subjetividades, a experiência, a aprendizagem e o agenciamento dessas mulheres as quais, geração após geração, relacionam suas práticas sociais ao Coco Babaçu. Os babaçuais podem ser considerados territórios construídos simbolicamente, a partir de práticas sociais que configuram contextos particulares de relação entre as mulheres e o ecossistema, que as sustenta e dão sentido ao seu modo de vida, espaços de enunciação a partir dos quais sua experiência e agência são narradas. Esse território, portanto, é construído a partir de processos formativos que integram saberes, sabores e descobertas que possibilitam uma aprendizagem que carrega, em si, um caráter emancipatório à medida que ele é resultado de sua experiência com o ecossistema, de um modelo cultural construído com sentidos e significados específicos e no qual os sujeitos emergem como protagonistas de suas próprias histórias (GRAMSCI, 1982; FREIRE, 1974).

Esses territórios constituem espaços de confronto entre modelos econômicos, nos quais as mulheres são as protagonistas que expandem o presente, pois defendem uma tradição cultural que vem do passado, para garantir o seu futuro. Os espaços de vida e trabalho das quebradeiras de coco babaçu e de outros povos tradicionais, como ribeirinhos, indígenas, quilombolas e populações camponesas, são o alvo da estratégia global que segue o capital transnacional no sudeste do Pará, orientada à mercantilização dos bens comuns da natureza, à reprimarização da economia e à desapropriação das populações locais, o que tem sido denominado como “acumulação por espoliação” (HARVEY, 2005). Processo que também implica na paralisação da reforma agrária, no uso da violência estatal, na judicialização e criminalização dos movimentos sociais em resistência (SANTOS; MOREIRA, 2018).

Como ato de desterritorialização, esse processo atravessa corpos e subjetividades, confunde identidades, destrói os modos e fontes de vida e também os modos históricos de se relacionar com a natureza. Outra questão é o controle exercido sobre populações inteiras, considerado uma espécie de biopoder, que articula alianças com os latifúndios, a polícia e o poder judiciário.

Esses territórios constituem espaços de confronto entre modelos econômicos, nos quais as mulheres são as protagonistas que expandem o presente, pois defendem uma tradição cultural que vem do passado, para garantir o seu futuro. Os espaços de vida e trabalho das quebradeiras de coco babaçu e de outros

povos tradicionais, como ribeirinhos, indígenas, quilombolas e populações camponesas, são o alvo da estratégia global que segue o capital transnacional no sudeste do Pará, orientada à mercantilização dos bens comuns da natureza, à reprimarização da economia e à desapropriação das populações locais, o que tem sido denominado como “acumulação por espoliação” (HARVEY, 2005). Processo que também implica na paralisação da reforma agrária, no uso da violência estatal, na judicialização e criminalização dos movimentos sociais em resistência. (SANTOS; MOREIRA, 2018).

Como ato de desterritorialização, esse processo atravessa corpos e subjetividades, confunde identidades, destrói os modos e fontes de vida e também os modos históricos de se relacionar com a natureza. Outra questão é o controle exercido sobre populações inteiras, considerado uma espécie de biopoder⁷, que articula alianças com os latifúndios, a polícia e o poder judiciário.

A lógica predatória da territorialização do capital, nesse contexto, aciona variáveis de uma visão em que o humano e o não humano são considerados objetos de dominação, sacrificam-se mundos e modos de vida tradicionais na sua relação com a natureza e a própria natureza é vista como espaço mercantilizado, no qual a vida está subordinada ao lucro, e isso só se consegue através da violência, do sacrifício imposto as mulheres e aos homens.

Uma economia baseada nos valores do patriarcado e do mercado capitalista, “esquece o valor econômico de duas economias vitais, necessárias para a sobrevivência humana e ecológica: a economia da natureza e a economia do sustento” (SHIVA e MIES, 2013, p.19). Os babaçuais sendo uma dádiva da natureza, não pertencem ao dono da terra, nem ao capital transnacional, senão são um espaço de simbiose biocultural entre os povos tradicionais e a natureza, entre as mulheres que quebram o coco e usam suas palmeiras. Na atualidade, são espaços de luta por direitos historicamente negados, reivindicações fundamentadas na experiência e na aprendizagem e expressas no seu agenciamento.

O perfil antropocêntrico do arrogante modelo de desenvolvimento não visa apenas dominar a natureza, mas também colonizar os corpos das mulheres em suas capacidades inventivas livres. Essa questão tem ampla análise crítica no ecofeminismo, que enfatiza como a marginalização das mulheres e a destruição da biodiversidade estão na origem do modelo patriarcal. A apropriação do território pelo capital torna-se assim uma questão feminista, pois nos ajuda a compreender

⁷ O conceito “biopoder” elaborado por Michel Foucault (2008) na década de 1970, ajuda-nos na compreensão do comportamento da empresa mineradora Vale S.A. Compreendendo esse conceito como a expressão de comportamentos de controle e dominação dos corpos no sudeste do Pará.

seus efeitos sobre a opressão das mulheres e os vínculos conceituais entre a sua dominação e a dominação da natureza, questão revelada pelo ecofeminismo quando analisa o vínculo histórico entre a violência contra a mulher e a violência contra a natureza:

O estupro da Terra e o estupro de mulheres estão intimamente relacionados: tanto de um ponto de vista metafórico, ao determinar visões de mundo, quanto materialmente, ao determinar a vida cotidiana das mulheres. A maior vulnerabilidade econômica das mulheres as torna mais indefesas contra todas as formas de violência, incluindo a agressão sexual (SHIVA e MIES, 2013, p. 20).

Olhar a partir das ferramentas conceituais que o ecofeminismo abre é o que Alicia Puleo chama das “chaves do ecofeminismo para refletir sobre a questão ambiental a partir das categorias do patriarcado, androcentrismo, cuidado, sexismo e gênero” (PULEO, 2011-2012, p. 57). Apelar para um diálogo entre o ecofeminismo e os feminismos do sul nos permite relacionar: a deterioração e a espoliação da natureza e dos meios de vida das mulheres, com as desigualdades e a violência que carregam nos seus corpos. Também, mostrar o quanto o processo hegemônico dominador é violento, impede a emergência de uma cultura com sujeitos autônomos e aprofunda a dimensão da violência.

Nesse rol analítico é necessário seguir as reflexões de Warren (2003) para desmontar a lógica de dominação que, historicamente, operou o patriarcado para manter e justificar a dominação da natureza e das mulheres. Desse modo, como essa realidade de dominação se cruza com as trajetórias de vida narradas pelas quebradeiras do Coco Babaçu? E, por que essa é uma questão feminista? São questões que nos conduzem a uma reflexão sobre o contexto das desigualdades que se inscrevem nos seus corpos, tidos como descartáveis, uma realidade que inter-relaciona várias formas de poder hierárquico entre o capitalismo, o colonialismo interno e o heteropatriarcado, contidos em suas narrativas através das quais compreendemos suas experiências e agenciamentos.

A diversidade de experiências, de sentidos cotidianos que as ações das mulheres imprimem no território, nos babaçuais, a partir do cruzamento de suas identidades como quebradeiras de coco, com outras variáveis que têm a ver com a sua etnia, idade, religiosidade, laços, relações familiares e associativismo são significativos para se entender os caminhos percorridos pelas mulheres em defesa de sua identidade extrativista, de sua organização e seus questionamentos de normas excludentes, além das suas identidades de gênero e étnico-raciais (DIAS, 2005; OLIVEIRA de, 2013; MAGALHÃES, 2016).

Bidaseca (2005), mostra como a ação coletiva de mulheres, em contexto de conflito histórico, faz emergir novas subjetividades nas quais se deslocam identidades, construindo-se politicamente contra uma ordem que tenta negar a sua existência. Por outro lado, essas mulheres demonstram que por meio do movimento social ganham maior politização sobre suas condições sociais e da natureza, constroem sujeitos sociais que estabelecem novas formas de solidariedade por meio de seus atos políticos, potencialmente pedagógicos. Do mesmo modo, a análise de Almeida (2013) ou, a contribuição específica do projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia” (MIQCB, 2005), por meio da metodologia utilizada, tem enfatizado sobre a preocupação com a interseccionalidade de gênero e pela valorização da contribuição que as mulheres quebradeiras de coco fazem para a produção de conhecimento, a partir de seus espaços específicos na chamada “Região Ecológica dos Babaçuais”.

Do ponto de vista epistêmico, refletir sobre esses exemplos trouxe à tona a compreensão conceitual feita pelos feminismos do sul sobre a agência que é entendida, no Ocidente, como sinônimo de resistência, autonomia, subversão diante das relações de dominação. Tanto Chandra Mohanti (2008) quanto Saba Mahmood (2006) criticam a compreensão do feminismo ocidental em relação à compreensão das mulheres como “outras” homogêneas, necessitadas de liberdade. Essas autoras consideram que, a partir da compreensão do poder, a agência não está “[...] apenas como sinônimo de resistência às relações de dominação, mas também como capacidade de ação fomentada por relações de subordinação específicas” (MAHMOOD, 2006, p. 133).

Segundo Teresa de Lauretis, a experiência “é o processo pelo qual a subjetividade se constitui [...] Por meio desse processo a pessoa se coloca ou é inserida na realidade social” (LAURETIS de, 1984, p.159). Se considerarmos a diferença como um sinalizador que marca a vida vivida como mulheres, em contextos de extrema vulnerabilidade, como é o caso das mulheres que quebram coco no sudeste do Pará, então seguindo Avtar Brah a experiência é um processo de significação, uma prática para fazer sentido, tanto simbólica quanto narrativamente, pois: “A experiência não reflete uma “realidade” já dada, mas o efeito discursivo dos processos que constroem o que chamamos de realidade” (BRAH, 2011, p.34).

Essa experiência, no caso das quebradeiras de coco, no sudeste do Pará, se delinea na luta por seu modo de vida construído por outras práticas culturais com base no seu cotidiano, na realidade vivida e refletida.

A busca da agência construída no quadro das tensões socioambientais e da luta pela terra, requer empatia suficiente para compreender a opacidade de suas vivências, a pedagogia pela qual se constroem e se constituem em sujeitos coletivos, num processo pedagógico que é resultado de suas práxis.

As mulheres em movimento social fazem um percurso social e coletivo, destacando não apenas o momento atual e as motivações que as levam ao desenho coletivo de estratégias, mas também a formação de grupos produtivos e a adesão a uma cooperativa para comercializar as produções. Nesse movimento elas revisam sua história de vida, a memória da constante mobilidade espacial (forçada ou voluntária), dos pontos de chegada e de partida, da violência sofrida, de sua pouca ou nenhuma possibilidade de acesso à escolaridade; as angústias e sonhos de acesso à terra ou as decisões que tiveram que tomar em suas vidas. A diversidade de questões relacionadas com a saúde, o meio ambiente e sua condição e posição como mulheres são questões que permitem não só compreender suas experiências individuais e coletivas, mas também a complexidade territorial do sudeste paraense.

Nesse contexto, as narrativas se constituem um ato pedagógico em movimento, a medida que elas revelam experiências pessoal e socialmente significativa; refere-se a um “conhecimento situado”⁸ que nos permite ler o contexto mais amplo. Seu conteúdo nos remete a experiências, conhecimentos, sonhos, crenças, sentimentos e emoções, a padrões culturais que atravessam as relações de gênero. Ao narrar, as mulheres ressignificam suas próprias trajetórias pessoais e coletivas – como tornaram-se um movimento social – agregando à agência que se descobre um caráter transformador de gênero, que mais tarde deveríamos revelar como investigadoras. Esse é um movimento em permanente mudança, que se faz e refaz cotidianamente.

A narrativa permite a construção de conhecimentos, mas é, ao mesmo tempo, um processo libertador e formativo que constrói sujeitos, elas demonstram as potencialidades que a formação pedagógica não escolar assume em contextos como os aqui analisados, o que contribui para uma sociedade mais crítica e inclusiva:

A narrativa provoca mudanças na forma como as pessoas compreendem a si próprias e aos outros [...].Este pode ser um processo profundamente emancipatório em que o sujeito aprende a produzir sua própria formação, autodeterminando a sua trajetória (CUNHA,1997, s/p)

8 Termo criado por Donna Haraway (1995). O “conhecimento situado” faz referência ao parcial e contextual da geração de conhecimento e, por isso, afirma a possibilidade de múltiplos conhecimentos.

Por meio das narrativas, as mulheres reafirmam o poder das palavras e dos enunciados, por meio das quais transformam o sentido de suas próprias experiências, de suas práticas constituídas no e com o movimento social, e onde inclusive denunciam que o Estado, principal responsável pela “manutenção do patriarcado” e pela impunidade em que se mantém a violência exercida contra as mulheres (SEGATO, 2011).

EXPERIÊNCIA E AGÊNCIA DAS QUEBRADEIRAS DO COCO BABAÇU NO SUDESTE DO PARÁ

As mulheres referem-se, em um ir e vir do presente ao passado, aos principais acontecimentos que marcam suas vidas, pessoal ou familiar, as práticas cotidianas perpassadas por intensa violência e, também, à agência, desde a gênese organizacional da luta e das mobilizações sociais, para sempre destacar o que consideram, do ponto de vista político: a construção do Movimento Interestadual das Mulheres Quebradeiras do Coco Babaçu (MIQCB)⁹, criado em 1995.

Quebrar coco é a principal atividade produtiva geradora de renda, transmitida de geração em geração que, ao ser narrada, é resignificada trazendo à tona cenas vividas no cotidiano das suas práticas e rituais.

Minha mãe partia coco e trabalhava na roça, quando eu cresci também fiz as mesmas coisas [...] quebrar coco. Éramos oito pessoas na família. Cresci vendo a minha mãe nos apoiar. O meu pai era um castanheiro, saía para a castanha em novembro e só voltava em março, a gente ficava sem nada. Eu tive que fazer algo para poder-nos manter. Então eu ia quebrar coco para vender e, daí comprar comida (ENTREVISTADA A, 2016).

A partir do seu lugar de enunciação, as quebradeiras remontam àquilo denominado por elas como “tempo do coco preso”, expressão nativa que lembra episódios marcantes, relacionados à época em que foram privadas do coco babaçu, pois os proprietários das terras proibiam suas entradas nos babaçuais. Os proprietários das terras começaram a derrubar as palmeiras, exigir trabalhos no sistema de “meeiro”¹⁰ e, até trocar castanhas colhidas por alimento: “O babaçu

9 O movimento MIQCB inclui mulheres quebradeiras de coco babaçu em 63 municípios do norte e nordeste do Brasil. A Regional Pará abrange os municípios de Brejo Grande do Araguaia, Palestina do Pará, São Domingos do Araguaia, São João do Araguaia.

10 Meeiro: agricultor que trabalha em terras que pertencem a outra pessoa e reparte seus rendimentos com o dono dessas terras. <https://www.dicio.com.br/meeiro/>

preso nos causava muita dor e sofrimento, não era só trabalhar na metade, eram surras, eram mortes” (ENTREVISTADA B, 2016).

A violência praticada tomou o corpo das mulheres como objeto de dominação. Ameaças de morte, assassinatos, espancamentos e estupros levaram as mulheres a se organizar primeiro, em sindicatos rurais, associações e, depois, em movimentos sociais, na luta pelo livre acesso aos babaçuais, pela defesa de seu território simbólico, pela sua cultura extrativista. Nessa trajetória que a agência mobiliza, um primeiro lugar, ocupado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), como espaço reflexivo e problematizador da realidade, um espaço de formação política:

Nos círculos bíblicos, era onde as pessoas discutiam a vida, o porquê das coisas. O desenvolvimento que estava acontecendo, a situação que a gente estava vivenciando [...] lá no Círculo Bíblico, surgiram questões sobre a sociedade, sobre a nossa posição, e a gente ia debater, cada um opinava. Isso estava abrindo nossa cabeça para a participação, a minha para onde eu estou hoje (ENTREVISTADA A, 2016).

As experiências formativas, nas CEBs, lhes colocam a necessidade de se organizar em sindicatos para reivindicar direitos sociais mais amplos, como o de trabalhadoras rurais, porém, nesse caminho sua participação não será facilitada: a cultura patriarcal, mesmo nos sindicatos, silenciava e negava as vozes femininas e subordinava as suas reivindicações. Nesse sentido, a narrativa abaixo dá conta de um processo de luta que cria um movimento social que marca a transgressão aos sindicatos, para reivindicar direitos como quebradeiras de coco babaçu, quando se afirmam como sujeitos, recusando e rompendo o lugar que eram colocadas no seio dessa entidade política:

Nós mulheres passamos a participar dos sindicatos rurais. Descobrimos que dentro dos sindicatos nossos problemas eram colocados no relatório, a nossa pauta não era uma diretriz, era um relatório. Quando estavam terminando a reunião eles diziam ‘as mulheres têm um relatório’. Ai, a gente não tinha oportunidade de se desenvolver dentro do sindicato. A gente não aceitava mais ser apenas relatório. Queríamos discutir nossa situação também. Assim como os homens discutiam os problemas, as mulheres também tínhamos que discutir. Ai, mulheres de vários estados, Maranhão, Piauí, Tocantins, começamos problematizar a situação, a gente tinha uma atividade comum que era quebrar coco. Nós somos sindicalizadas mas queríamos discutir a nossa situação separada dos homens [...] criamos um grupo, depois virou associação, nos juntamos em 1998. Nós éramos quatro grupos em San Juan da Uruguaia, tínhamos discussões, hoje somos oito grupos (ENTREVISTADA A, 2016).

Se, no plano político sua participação é forjada, nas práticas cotidianas, elas recriam seu mundo simbólico que envolve a coleta e quebra do coco, a fabricação do carvão vegetal, a produção do óleo, entre outros. O coco é quebrado com um machado, e elas, sentadas em círculo, uma espécie de relação horizontal, face a face, com as pernas abertas, o ritual acompanhado de cantos. Cantar é um ritual que acompanha o trabalho coletivo livre e tem múltiplos significados: “quando saímos de casa deixamos a tristeza, nós, cantamos para não chorar” (ENTREVISTADA D, 2016). A expressão metafórica evoca o sofrimento humano, a emoção que surge da dor, da violência doméstica que elas enfrentam, mas que no trabalho coletivo livre encontram apoio, aqui também elas forjam superações ao patriarcado.

Vale destacar, ainda, que essas canções também expressam uma modalidade de agência que contém sonhos, desejos, emoções, exigências, como estão contidos por exemplo no xote das quebradeiras de coco¹¹, cujo conteúdo está voltado para: a preservação da palmeira, à obrigatoriedade do cumprimento da lei “babaçu livre”, o sentimento da palmeira como provedora de alimento, de reprodução da vida e de renda. O xote é uma ferramenta de conscientização, um grito que clama pela preservação das palmeiras e das quebradeiras.

A análise feita até aqui é tensionada pelos conceitos tradicionais alinhados à “razão indolente” (SANTOS, 2003, p. 80), que separam cultura e natureza e consideram a natureza como um objeto a ser dominado e saqueado. Procuramos, então, os significados que as quebradeiras de coco dão às suas palmeiras para encontrar outra matriz ontológica¹² nas relações e representações que essas mulheres têm com e sobre as palmeiras. Relações de afetividade, árvore-mãe, que dá e reproduz a vida; o espaço das palmeiras como território simbólico; a palmeira como expressão da religiosidade “Santa Maria é a nossa companheira, Verdadeira força que protege esta nação, Que aos poucos fortalece nossa luta, É a mulher que quebra o coco, que pede a sua proteção” (XOTE DAS QUEBRADEIRAS DE COCO). A palmeira é a vida, não há possibilidades qualquer separação ou distanciamento. Uma espécie de simbiose que inter-relaciona a vida das mulheres com a vida de suas palmeiras. Como se a vida de cada mulher estivesse contida na vida dos babuçais.

11 O xote das quebradeiras pode ser lido em: <http://lyricstranslate.com/pt-br/cantos-de-trabalho-xote-das-quebradeiras-de-coco-lyrics.html>.

12 Uma análise interessante sobre o debate ontológico e suas diferentes possibilidades é realizado por Daniel Ruiz Serna e Carlos Del Cairo (2016) no texto “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”.

O agenciamento das quebradeiras mostra uma luta para manter sua identidade coletiva como produtoras. Um exemplo disso é a criação da cooperativa, como espaço de comercialização de produtos como óleo, carvão e farinha extraídos do mesocarpo¹³:

Nossa cooperativa, que foi formalizada em 2011, é importante na região. Lutamos contra o preconceito sobre o cooperativismo, que acha que isso causa prejuízo. Temos uma discussão política sobre a responsabilidade de ser associada. Criamos um fundo “Eu sou babaçu” que é um fundo rotativo que quando reembolsado é emprestado para outra sócia com juros de 3% ao ano, 50% é devolvido nos primeiros seis meses e o restante nos segundos seis meses. Cada ano há 30 projetos (5 para cada região) na forma de empréstimos rotativos aos grupos por um ano. É um fundo de assistência aos grupos (ENTREVISTADA A, 2016).

A responsabilidade perante a cooperativa tem possibilitado a sua presença em feiras, mobilizações, congressos, reuniões, espaços aproveitados para a exposição e comercialização dos produtos produzidos. Isso significa mobilidade espacial, viajar para outros estados, até mesmo para a capital do país, para reivindicar seus direitos de produtoras e seus direitos de mulheres:

Não tinha voz, não podia falar em público porque não era alfabetizada, era quebradeira de coco e também sou negra [...], o movimento nos fazia falar. As mulheres estão se redescobrimdo, a gente ganha confiança na própria força. Nossa participação no movimento é nossa maior conquista, eu acho (ENTREVISTADA C, 2016).

A referência feita pela entrevistada é ao MIQCB, um movimento que assume a expressão política das mulheres desde meados da década dos noventa, na abertura democrática brasileira. Essa organização reivindica políticas públicas relacionadas à condição de gênero e à posição de mulher rural, a partir da racialização de seus corpos, incluindo a reforma agrária, a sustentabilidade dos babaçuais como territórios simbólicos, o direito de livre acesso a eles. O MIQCB articula redes sociais como associações, clubes, comissões, grupos de mulheres e cooperativas, constituindo a representação das quebradeiras como sujeitos políticos. Sua bandeira política de luta hoje é a aplicação do projeto Babaçu Livre¹⁴.

13 Essas são as principais produções comercializadas pela cooperativa da Regional Pará. Essa cooperativa tem caráter interestadual, sua produção é diversa e inclui produtos artesanais, sabões e também produtos para confeitaria e culinária. Tudo isso está disponível no catálogo de produtos do MIQCB, mostrando a variedade de usos da palmeira de coco babaçu. Disponível em: <http://www.miqcb.org/>.

14 Lei 231/2007. O projeto, de autoria do deputado Domingos Dutra (PT/MA), proíbe a derrubada de palmeiras de babaçu nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso, e cria regras para a exploração da espécie. <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cmads/documentos/2007-08-09-comissao-aprova-lei-do-babacu-livre>

No Sudeste do Pará, o movimento das quebradeiras de coco luta pela concretização da proposta “Babaçu Livre” que outorga direito de acesso aos babaçuais independentemente de quem seja o dono da terra; estabelece normas legítimas para a reprodução de práticas tradicionais, para proteção de saberes e modos de vida; considera a palmeira o principal patrimônio do solo e proíbe que sejam derrubadas. Para essas mulheres, lutar por esse ato de justiça ambiental vai além de garantir a economia doméstica, é defender uma forma equilibrada de ser e existir numa paisagem da qual se consideram parte. É defender também a liberdade.

No entanto, no nível local a maioria dos proprietários de terras tenta fugir do cumprimento, dessa necessidade de preservação. Situação que reforça o agenciamento da organização das quebradeiras de coco:

Fazemos mobilizações, vamos à câmara municipal. Queremos fazer cumprir essa lei. Os donos das terras estão envenenando os coqueiros, colocando cerca elétrica para nos impedir de entrar no território, estão alugando o coco inteiro para o carvão, não querem doar o coco para o povo, quando denunciemos que somos perseguidos, ameaçam de morte aos nossos companheiros. Os cocos estão cada vez mais longe e a prefeitura dá pouco apoio (ENTREVISTADA D, 2016).

A violência contra as mulheres é também uma violência que responsabiliza o Estado, como alude Segato (2011), pois ele não é capaz de fazer cumprir a legislação aprovada, se colocando indiferente aos pedidos de apoio, às ameaças e as mortes das mulheres:

A gente é tão discriminada que, quando a gente coleta o coco, muitas vezes ele estraga e não temos apoio da prefeitura para transportar [...] não vamos pedir comida, pedimos sim, apoio para produzir [...]. Nossa luta é pelo babaçu livre, é um assunto de todas nós, queremos as mulheres e as palmeiras vivas (ENTREVISTADA A, 2016).

Esse discurso, embora, por um lado, nos fale das negociações, demandas e utopias, expressa também as condições de vulnerabilidade nas quais se encontram as mulheres e suas palmeiras. Entre as mulheres e as palmeiras do Coco Babaçu há uma interdependência e uma ecodependência, colocadas em risco pelos conflitos socioambientais resultado da expansão do capital no sudeste do Pará. O que, seguindo as reflexões de Amaia Pérez (2013) é um conflito de lógicas: da lógica da acumulação e da lógica da sustentabilidade da vida. E é essa segunda lógica que alimenta as vivências das mulheres que quebram o coco no sudeste paraense.

Um dos espaços mais valorizados pelas mulheres entrevistadas foi o alcançado no âmbito do Projeto “Cartografia Social como Instrumento de Gestão

Territorial contra ou Desmatamento e a Devastação: Processos de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais” (COSTA, 2015), considerado como meio para dar visibilidade às suas lutas, às suas práticas sociais e produtivas, como meio de denúncia dos conflitos que envolvem suas vidas e, também, como um importante instrumento no caminho para o reconhecimento da existência e concretização da lei “Babaçu livre” e da lei que dá proteção aos babaçuais.

A narrativa das mulheres quebradeiras de coco permitiu que a diversidade de vozes que registram os conflitos do cotidiano se entrelaçasse em uma rede para registrar o poder que desterritorializa e desapropria o uso de bens tradicionais: devastação, envenenamento, arrendamento dos babaçuais para produção de carvão, que fazem do território simbólico um campo de disputa, mas também de agências. Como uma líder expressa:

Estamos produzindo e mostrando nossa capacidade para o Brasil e também tendo a coragem de mostrar nossa identidade, de quem tinha vergonha de dizer que era quebradeira, filha de quebradeira de coco. A gente hoje sabe que a gente faz parte dessa história, dessa nova construção, lutando pela transformação que a sociedade precisa (ENTREVISTADA A, 2016).

A narrativa acima é reveladora do que temos destacado acima sobre a potência do movimento social das mulheres quebradeiras do sudeste do Pará. Esse movimento assume, nesse contexto, tanto do ponto de vista político pedagógico e formativo, quanto de preservação do ambiente para as futuras gerações, a construção de um processo emancipador sociopolítico e ambiental, tão importante para a construção de uma outra sociedade, onde o lugar das mulheres é fundamental

Assim, evidenciamos agência como a capacidade de ação, de mobilização e construção de um movimento social organizado com expressividade nacional, que cria modos de resistência eficazes e diversos, contidos em suas práticas sociais e em seu mundo simbólico. A experiência tem sido central para o feminismo, dando significado político ao pessoal, ao cotidiano, ou melhor ao individual e ao coletivo.

CONCLUSÕES

Compreender a experiência e a agência das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu, no sudeste do Pará, significou seguir a rota das suas trajetórias em cada

narrativa, que se movia de forma tradicional entre o individual e o coletivo, imbricadas no contexto situacional. Trajetórias marcadas por um processo formativo emancipador em construção e em movimento permanente

Pelo conteúdo do narrado e do vivido, vimos as diversas formas nas quais as quebradeiras de coco relatam sua agência do que sua expressão máxima é o movimento social, que as especifica como sujeitos políticos: o MIQCB. Tudo isso, em condições de extrema vulnerabilidade imposta pelo desequilíbrio nas relações de poder e na lógica em que elas e o capital se relacionam com o território e com a natureza. Se para elas é modo e fonte de reprodução da vida, para o capital torna-se objeto, espaço apropriado e mercantilizado.

As experiências das Mulheres Quebradeiras do Coco Babaçu estão relacionadas à luta pela vida das palmeiras, que por simbiose, segundo elas, é lutar pela própria vida, vinculadas a um território simbólico do qual fazem parte e defendem. É uma luta pela sobrevivência daquilo que as define como extrativistas, pelo direito de ser e existir como mulher, um direito que também é transferido para suas palmeiras, consideradas em seus ritos como uma mãe que dá vida. Reconhecer essa dimensão é reconhecer a construção de um processo pedagógico que lhes permite a emancipação, portanto a mudança social.

As práticas socioprodutivas, culturais e simbólicas desenvolvidas por essas mulheres as vinculam ao uso dos bens fornecidos pelo bioma amazônico, portanto, estão interessadas na sua gestão sustentável. As mulheres possuem conhecimentos diferenciados, relacionados às práticas cotidianas que as têm unido ao cuidado e à sustentabilidade da vida.

Espaços de ação coletiva, como quebrar o coco ou sua organização em cooperativa, para além dos objetivos de geração de renda, são espaços de participação e gestão democrática, de solidariedade, de autonomia e de problematização de suas condições e posicionamentos como mulheres. São espaços potencialmente pedagógicos onde elas exercem um processo formativo no cotidiano das práticas sociais, das sociabilidades, mas também dos conflitos. Nesses espaços, portanto são exercidas suas práticas autônomas de saber, de pensar e de existir no mundo com a natureza.

A luta pelas palmeiras mostra que as mulheres estão caminhando há um agenciamento para manter uma experiência de vida como povo tradicional, em um território simbólico, no qual se consideram guardiãs da vida e da natureza. É uma luta pela sua identidade de extrativistas, pelo direito de ser e existir com autonomia como mulheres racializadas, pelo direito da natureza de manter a bela paisagem que suas palmeiras agregam à Amazônia oriental.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A.W. B. de. **Guerra ecológica nos babaquais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia.** São Luiz: MIQCB/Balaios Typ. 2005.

_____; “Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras”. In: ALMEIDA, A. W. B de; ALMEIDA E. F. de (Orgs.). **Povos e comunidades tradicionais.** Nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.

BIDASECA, K. “Negadas a la existencia y condenadas a la desaparición un estudio acerca de las luchas de las mujeres rurales en Argentina y Brasil desde la perspectiva de género”. **Jóvenes** [on line]. Buenos Aires, 2005, no. 6, p. 355-417. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/ruralidad/Bidaseca.pdf> Acesso em 06/09/2018

BRAH, A. **Cartografias de la diáspora. Identidades en cuestión.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

COSTA, R. P. da. Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: Processos de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais. **Relatório** (Material digitalizado). Universidad Federal del Sur y Sudeste de Pará, Marabá, Pará. 2015. 93 f.

CUNHA, M. I. da. **CONTA-ME AGORA! AS NARRATIVAS COMO ALTERNATIVAS PEDAGÓGICAS NA PESQUISA E NO ENSINO.** **Rev. Fac. Educ.** [online]. 1997, vol.23, n.1-2 pp.-. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102 Acesso em: 2020-09-14

DIAS, L. de O. Mulheres de fibra: As estratégias das quebradeiras de coco no Tocantins como marco empírico para o desenvolvimento sustentável. **Dissertação**, Programa de Mestrado em Ciências do Ambiente. Coordenação de Pós-Graduação e Pesquisa - Fundação Universidade Federal do Tocantins. Palmas, Tocantins, Brasil, 2015.

FREIRA, P. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e terra, 1974.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica:** Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: CIV. Brasileira, 1982.

HARVEY, D. **“El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión”**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf> Acesso em 22/10/17.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, Unicamp, v. 5, 7-41. 1995.

IBGE- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTADÍSTICA. **Cidades estimativa da população** em 2015.

LAURETIS, T. de. **Alice doesn't**. Indiana: University Press, 1984.

LEI 231/2007. **Lei do Babaçu Livre. Projeto**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cmads/documentos/2007-08-09-comissao-aprova-lei-do-babacu-livre>. Acesso em 22/10/16.

MAGALHÃES, A. C. Reflexões e contribuições para a etnografia das práticas cotidianas de resistência das quebradeiras de coco babaçu de Codó. **Tese** (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) - Programa de pós-graduação em Cartografia Social e Política Da Amazônia-PPGCSPA, Centro De Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), São Luís-MA, Brasil. 2016

MAHMOOD, S. “Teoria feminista, Agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”. In: **Etnográfica** [online Stanford]. vol.10, n.1, p.121-158, maio. 2006.

MARINHO, J. Uma palmeira em muitos termos: a terminologia da cultura agroextrativista, industrial e comercial do coco babaçu. **Tese** (Doutorado em Linguística) – Programa de Pósgraduação em Linguística do Departamento de linguas Vernáculas da Universidade Federal de Ceara, Fortaleza-CE, Brasil, 2008.

MIQCB- Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu. Nova cartografia social da Amazonia. Série: **Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos**. MIQCB: São Luís, 2005.

_____. “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos”. FASCÍCULO 5. **Quebradeiras de coco babaçu do Pará**. MIQCB: São Luís, 2013.

MOHANTY, C. “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”. In: SUÁREZ, L.; HERNÁNDEZ, R. A. (eds.). **Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**. Madrid: Editorial Cátedra, 2008. p.113-161.

OLIVEIRA, V. de. Mulheres do Babaçu: gênero, maternalismo e movimento sociais do Maranhão. **Tese** (doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. 2013

PEREZ, A. O. “La sostenibilidad de la vida en el centro. ¿y eso que significa?” In – **IV JORNADAS ECONOMÍA FEMINISTA**. Universidad Complutense de Madrid, 2013. Disponível em: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/jec10/ponencias/512perezorozco.pdf> Acesso em 11/10/ 2017.

PULEO, A. Ecofeminismo para otro mundo posible. **Ecologista**, nº. 71, p. 54-55, invierno 2011/2012.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, B. S. de. **Crítica de la razón indolente contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao:V.1. Declée DeBrower, S,A, 2003.

SANTOS, B. S. de. Epistemologías del Sur. In: **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**, Maracaibo, Año 16. n. 54, p.17-39, Jul/Sep. 2011.

SANTOS, A. A. S.; MOREIRA, E. S. Mineração e Conflitos Agrários em Canaã dos Carajás/Pará. In: **Anais** do 42º Encontro Anual da Anpocs, de 22 a 26 de outubro de 2018. Caxambu/MG. Editora Anpocs, pp. 1-31. Disponível em <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/42-encontro-anual-da-anpocs/gt-31/gt06-15>. [consultado em 08.07.2020].

SEGATO, R.. “Femi-geno-cídio como crime em el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho”. In: FREGOSO, R. L.; BEJARANO, C. (orgs.). **Feminicidio en América Latina**. UNAM-CIIECH: México, DF, 2011. p. 1-30

SERNA, R.; DEL CAIRO, C. Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. In: **Rev. Estudios Sociales**. [online]. Bogotá, 2016, n. 55 ene/mar p. 193-204. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13> Acceso em 23/11/2016.

SHIVA, V. M. M. **“Ecofeminismo. Teoría, Crítica y Perspectivas”**. Barcelona. Icaria Editorial. 2013 (PREFACIO A LA NUEVA EDICIÓN), Disponible em: http://www.icariaeditorial.com/pdf_libros/ecofeminismo.pdf Acceso em 21/11 2017.

XOTE DAS QUEBRADEIRAS DE COCO. Disponible en: <http://lyricstranslate.com/pt-br/cantos-de-trabalho-xote-das-quebradeiras-de-coco-lyrics.html> Acceso el 21/11/2017.

WARREN, K. **Filosofías ecofeministas**. Barcelona (España): Icara, 2003. Disponible em: <http://ez.urosario.edu.co/login?url=http://se....> Acceso em 06/01/2020.

COMUNIDADE SIMÃO E UMA ETNOGRAFIA DE SUA COTIDIANIDADE

Solange Pereira do Nascimento

INTRODUÇÃO

Aportamos em tuas terras, adentramos tuas matas, conhecemos teu povo, dialogamos com tua gente, bebemos tua bebida sagrada, nos servimos em tua mesa. Assim saudamos os moradores da comunidade Simão que nos acolheram para um trabalho que se estenderia pelos anos de 2013 a 2015. Um período de muitas idas e vindas, atravessando o Andirá em dias calmos e agitados. Para o pesquisador que adentra a Amazônia, não há escolhas a serem feitas, não existe o melhor tempo ou a melhor hora. Entre banzeiros, ventanias, chuvas ou dias de sol firme e águas calmas, o caminho é um só: seguir em frente para encontrar o que se procura, movido pelo objetivo da investigação e pela ciência.

Sob a perspectiva do olhar fenomenológico (BOSI, 1988) e nas pegadas da etnografia (GEERTZ, 1989), apresentamos a comunidade Simão e sua gente, a partir de suas próprias falas e também de nossas percepções como arte de reflexão a qual nos permite dialogar a partir do entrelaçamento de conhecimentos empíricos e teóricos que nos possibilite falar sobre o mundo feminino Mawé.

A comunidade Simão é uma das maiores do rio Andirá em número de habitantes. Fundada e liderada pelo Tuxaua Donato Lopes da Paz (82 anos), nos meados dos anos 60, ainda hoje atuando como liderança local. Conforme dados da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), Simão tem uma população de 509 pessoas distribuídas em 97 famílias. Em entrevista, o tuxaua afirma que,

No começo foi difícil, pois essas terras que pertenciam ao meu avô Vitoriano e ao meu pai Aristides da Paz começaram a ser invadidas pelos branco e junto com outras lideranças lutamos pelo que era nosso até conseguir a demarcação. Apesar de ter um tuxaua geral no Andirá, o povo até hoje me reconhece como tuxaua geral por causa desse tempo que a gente lutou e conseguiu terra pra todos e expulsamos os invasores daqui (entrevista, 2014)¹.

1 O processo de demarcação foi iniciado em 1978, quando foi realizada a delimitação da área por técnicos da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), sob orientação dos líderes indígenas: Raimundo Ferreira da Silva, Donato Lopes da Paz, Emílio Tibúrcio e Manoelzinho. Durante dois anos os trabalhos foram interrompidos por ameaça de invasão do território, e foram retomados em 1981. Em 06/05/1982 foi publicada a portaria de demarcação e sua homologação se deu em 06/08/1986. A Terra Indígena Andirá-Marau compreende uma área de 788.528 hectares e perímetro de 477,7 k. Sobre isto consultar Teixeira (2005).

O tuxaua Donato expõe em sua fala os conflitos que deflagraram há mais de 40 anos contra a política desenvolvimentista que atravessou o território indígena Sateré-Mawé e trouxe graves consequências para a vida dos índios nas aldeias, especialmente pela descoberta de petróleo em terras indígenas (NASCIMENTO, 2013, p. 42). Contra essa investida, surgiram várias lideranças, entre elas a do tuxaua Donato que, após a conquista definitiva das terras Andirá-Marau, em 1986, nunca abandonou a luta do povo indígena pelas demarcações de seus territórios assegurados na Constituição de 1988.

Desses muitos atravessamentos por pessoas não indígenas em seu território, a Igreja Católica, tendo à frente seus missionários movidos pelo espírito de evangelização, estabeleceu-se no Andirá-Marau e lá fincou a cruz de Cristo, como fizeram em outras localidades, há mais de meio milênio, quando chegaram ao Brasil. A Comunidade Simão acolheu o cristianismo católico e até hoje professa este credo. Um dos primeiros prédios avistados ao longe quando nos aproximamos da comunidade é a igreja de São Pedro, construída pelos missionários do PIME (Pontifício Istituto Missioni Estere) com a ajuda dos seus moradores.

A arquitetura e a decoração da Igreja lembram-nos de que estamos pisando no solo sagrado. Do lado esquerdo da parede da capela, grades de ferro decoradas com imagens míticas da cultura Mawé, revelam traços de uma espiritualidade marcada por elementos presentes na natureza: cobra grande, guaraná, gavião real, luva de tucandeira, sol e lua e o patavi que ergue a cuia de sakpó. Todos estes elementos que compõem o universo mítico do povo Mawé guardam uma simbologia sempre viva e atualizada através de seus rituais. Trata-se de crença nas forças da natureza (*physis*) que, para Selvaggi (1988, p. 40), significa “princípio intrínseco do ser e do devir de todas as coisas não só animadas, mas também inanimadas.

Para Orivaldo Costa, “os espíritos determinam a vida do Sateré-Mawé. Eles entendem que é preciso respeitar a natureza, porque os espíritos observam todos os seus passos. São, neste sentido, um povo religioso. Acolheram o cristianismo, mas ficaram no substrato animístico” (entrevista, 2015). Torres (2015, p. 27) destaca que “o guaraná é um elemento do animismo, é o que distingue esse povo, é o que impõe respeito e institui moralidade”.

Observe-se que tanto Orivaldo quanto Torres (2015) ressaltam o caráter animístico do povo Sateré-Mawé, de vital importância para manter viva sua cultura. Ao longo de sua trajetória existencial, eles se relacionaram com outras culturas, especialmente as de matriz africana no nordeste brasileiro e incorporaram muitas de suas práticas em sua cosmovisão (UGGÉ, 1997). A relação profunda com os

elementos da natureza, no sentido de percebê-la como habitabilidade não só dos homens, mas dos espíritos, das visagem e outros seres fez com que esse povo encontrasse sentido também em outras práticas religiosas que, de uma forma ou de outra, se coadunam com sua espiritualidade. Suas vidas estão amalgamadas de tal maneira com a natureza que não há mais como separar uma coisa da outra. A terra é uma experiência de vida, um encontro de alteridades. Sua relação com ela ultrapassa os liames do tempo e se lança na expectativa do devir.

Neste sentido, a natureza significa o lugar de habitabilidade de todos os seres, sempre em potência. Por isso, é concebida como uma força de capacidade operativa que, determinada pela essência e pela forma, faz transparecer o aspecto (*eidos*) da coisa como ela é e como é percebida.

Todos esses elementos revelam as crenças ancestrais dos índios Sateré-Mawé presentes em suas narrativas de origem, revelando a raiz de um povo que tem na terra a centralidade de sua existência. Para os Sateré-Mawé, a terra é o Grande feminino e também a Grande Mãe, como enfatiza Gorresio (2005). Do seu ventre, a vida brota abundantemente no tempo.

Para Vivaldo Valente (50 anos), índio Sateré-Mawé “essa relação profunda que o Sateré-Mawé tem com terra é o mesmo cuidado que a mãe tem com seu filho. Sem terra não tem alimento e sem alimento não tem vida. Por isso é preciso preservar a natureza para que a vida seja possível” (entrevista, 2013). Lacroix (2006, p. 25) comenta que “o temor de ver degradarem-se os ecossistemas, o medo do futuro e a obsedante inquietação com as catástrofes, desperta um novo sentimento de natureza de forma mais afetiva”.

É este sentimento de afetividade para com a terra, presente nos mitos de origem dos Mawé, que revela a crença de um povo na necessidade de cuidar da terra para que generosamente ela gere o alimento, garantindo sua subsistência. Eles acreditam que o descuido para com a Mãe-Terra pode levá-los a uma catástrofe terrena rumo ao abismo, colocando em risco, a vida humana e a natureza como um todo (MORIN, 2011).

Se de um lado da igreja temos os elementos da cosmovisão Mawé, do outro lado, temos os elementos da fé católica como cálice, eucaristia, Espírito Santo sob a forma de pomba e as vestes sacerdotais. Estes símbolos não representam tão somente os símbolos sagrados da fé católica, mas as bases doutrinárias do cristianismo apregoado pelo sacerdote que é aquele que faz a mediação entre as coisas de Deus e as coisas dos homens (AGOSTINHO, 1990).

Na parede central, por trás do altar, os artistas pintaram um painel em tamanho grande com duas cenas da vida de Jesus: o momento em que ele convida os apóstolos para segui-lo: “segue-me, eu vos farei pescadores de homens” (Mt. 4,19) e o banquete eucarístico acompanhado da célebre frase de Cristo: “vocês devem lavar os pés uns dos outros” (Jo.13,14). O conjunto artístico que permeia o espaço sagrado revela elementos do encontro de duas crenças: a memória mítica do povo Sateré-Mawé que se mostra em seus elementos naturais e os símbolos da fé católica como componente exógeno, mas aceito por eles no decorrer da história.

Em “*O pensamento mestiço*” de Serge Gruzinski (2001), o autor delinea uma espécie de poética da mestiçagem e da hibridização, entendendo o primeiro elemento como embate de civilizações ou de conjuntos históricos diferentes e o segundo elemento como embate, mas no interior de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico. Esta poética privilegia, de certa forma, a presença daquilo que é contraditório, paradoxal, transgressor e que permite um entrecruzamento entre padrões estéticos diferentes e de várias origens, que podem até causar estranheza, mas se encontram, se coadunam e se tornam aceitos na obra. Poderíamos denominar essa naturalização de uma tensão harmoniosa entre elementos distintos, a qual caracteriza uma peculiar obra mestiça, e tal nos parece ser a realidade do povo Mawé na comunidade Simão, à medida que, ao mesmo tempo em que preserva cultura, reúne outros elementos a ela sem ferir suas crenças.

Continuando nosso sobrevoo pela descrição etnográfica da comunidade, localizamos do lado direito da igreja a casa de costura das mulheres, que dispõe de cinco máquinas, mesas, cadeiras e armários. A sala é de responsabilidade da senhora Evarista Carlos de Freita (65 anos). Neste ambiente, as mulheres se encontram para efetivarem remendos e costuras. Faur ²(2003) nos diz que a arte da costura e da tecelania remonta à ancestralidade do feminino. De igual modo como as mulheres tecem os fios da roupa, tecem também os fios da vida.

O ambiente só de mulheres e crianças, sempre acompanhadas por suas mães, funciona também como espaço de conversas francas entre elas, longe dos ouvidos de seus maridos. Um espaço para falar delas mesmas, de seu dia a dia, de suas lutas

2 Mirella Faur é romena da Transilvânia, naturalizada brasileira. Formada em Farmácia e Química; há mais de trinta anos dedica-se à prática das Tradições Sapienciais. É escritora e iniciadora do movimento do Sagrado Feminino em Brasília e, em 1999, acolheu o movimento das Danças Circulares Sagradas na Chácara Remanso. Em 2000, seu Círculo de Mulheres, do qual posteriormente um grupo se denominou ‘Rodas da Lua’, recebeu Maria Gabriele Wosien em Brasília, fato esse que trouxe uma relevante contribuição para a arte dançada e o Sagrado Feminino no Brasil.

e dos problemas que a comunidade enfrenta. Entre gracejos, Evarista Carlos de Freitas revela que “é lá que a gente conversa, a gente fica sabendo de tudo o que acontece, mas a gente não sai espalhando por aí, não” (entrevista, 2014).

Na fala de Evarista, percebemos que esse espaço é primoroso para fortalecer a relação das mulheres no sentido de convivência fraterna, porque enquanto tecem os fios de suas roupas, também tecem os fios das relações sociais da comunidade como sujeitos pensantes e atuantes. Com a mesma maestria que seguram as agulhas em suas mãos, seguram igualmente os rumos da vida do seu povo, que inicia dentro de suas casas até chegar à arena política no barracão. Scott (1994) assinala que as mulheres têm um espaço que é exclusivamente seu e não pode ser substituído pelo homem, porque isto implicaria numa ruptura natural daquilo que é próprio de cada um dentro do universo de trabalho e das relações travadas na sociedade étnica.

A casa de costura, por exemplo, é um espaço eminentemente feminino, o barracão construído de taipa coberto de palha e de chão batido, rodeado de bancos e cadeiras é o lugar da política, onde o homem exerce o poder cumprindo a tradição de um sistema familiar linhageiro e patrilinear. Esta função tem sido ocupada pelo tuxaua Donato Lopes da Paz, desde a fundação da comunidade há mais de cinco décadas. Isto, não significa que às mulheres não possam assumir a liderança. Bernardino Ferreira (63 anos), índio Sateré-Mawé ouvido nesta pesquisa, revela que “as mulheres são importantes na comunidade, porque são elas que ralam o sakpó e sem isso não tem reunião. A mulher tem valor, mas às vezes ela não sabe que tem. Tá faltando alguma coisa pra ela tomar coragem, porque ela pode” (entrevista, 2015).

Sobre o protagonismo das mulheres na Amazônia, Torres (2005, p. 13) evidencia que “ao contrário do que supunha o grande capital, as mulheres de origem indígena não são despolitizadas, tímidas ou retraídas”, também, Silvan (2011, p. 67) considera que são mulheres aguerridas que têm na força das icamiabas³ a raiz mitológica de um ser feminino que luta, pois no passado, enfrentou os aventureiros espanhóis, mesmo que a isso chamemos de realismo fantástico, o que sinaliza para relações de poder que são travadas no interior de qualquer grupo social sem insenção alguma. Foucault (2012, p. XXI) enfatiza: dizendo que “o fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder”.

3 Icamiabas ou “As Amazonas”, conforme a narrativa dos Primeiros Viajantes pela Amazônia.

As mulheres Mawé são conhecedoras de tudo o que acontece na vida comunitária cotidiana. Por mais que elas não estejam hierarquicamente na representação política de sua comunidade, elas conhecem os meandros das conjecturas políticas e sociais que se dão entre eles mesmos e com a sociedade envolvente. Não há um impedimento para que as mulheres assumam cargos de chefia na comunidade e sim a ausência de incentivo ao protagonismo político no barracão, e não tão somente o protagonismo que naturalmente exercem no espaço privado de suas casas (SEGATO, 2003).

A comunidade é grande também em extensão. A igreja, a sala de costura e o barracão fazem fronteira com as demais construções. As casas são de taipa e madeira, cobertas de palha, algumas de telhas de amianto e outras de zinco, o que denota a simplicidade de um povo que vive em meio à floresta apenas com aquilo que é necessário para quem vive nestas condições (OLIVEIRA, 2012).

Verificamos também que não há uma organização única em relação ao local das edificações. À direita da casa de costura, as moradias foram perpetradas por arruamento, sendo que as demais estão mais dispersas. Por trás da Igreja funciona o prédio da escola, construído em alvenaria pela Prefeitura de Barreirinha, uma construção nova e bem ampla. Os moradores fizeram uma cerca de madeira para evitar que crianças e animais transitem pelo local fora do horário das aulas, para evitar sujar o prédio.

Sobre a função da escola, o tuxaua Donato comentou: “a escola do governo fracassou nosso costume. O professor ensina as coisas do branco. E a nossa?” (entrevista, 2014). Essa indagação do tuxaua vai ao encontro do que contextualiza Luciano (2011, p. 214), a saber:

Os dois modelos em curso, escola colonial e escola indígena (específica, diferenciada e intercultural) não têm respondido satisfatoriamente aos projetos, às demandas e aos desejos das comunidades nativas, embora os conceitos e ideias de interculturalidade e diferenciação pedagógica tenham possibilitado avanços históricos importantes nas políticas e práticas educacionais das escolas indígenas e não indígenas, além de ter possibilitado questionar processos pedagógicos monoculturais historicamente hegemônicos.

A escola se tornou, ao longo do tempo, um modelo positivista de construção e legitimação do conhecimento que, da forma como hoje está estruturada, não abre espaço para acolher outros modelos que não sejam os seus próprios. A ideia de ciência tradicional, academicista, impõe uma visão unilateral sobre os saberes (MORIN, 2000) que, vistos de outra maneira, seriam de grande importância para preencher lacunas deixadas pela visão do modelo único de educação.

Na perspectiva de Morin (2000), a educação deveria seguir na dimensão do *complexus*, os conhecimentos deveriam ser tecidos juntos de forma multidisciplinar – um meta ponto de vista que fala sobre a vida, a terra, o cosmos, as artes, as humanidades e a cultura adolescente. Não se pode mais viver na caixinha da certeza disciplinar, algo voltado para si mesmo, quando o planeta e a vida conclamam novos saberes e novos fazeres que interajam entre si e fazem abrolhar uma nova educação que, diferente da proposta cartesiana, não separe o sujeito (*res cogitans*) do objeto (*res extensa*), pois “o indivíduo é 100% natureza e 100% cultura” (MORIN, 2007, p. 53) .

Os povos indígenas com o seu arcabouço de saberes tradicionais estão aptos a contribuir com uma educação apropriada ao contexto indígena. Melo (2010) assinala que mesmo sendo a escola um elemento estrangeiro, olhada com desconfiança e permanecendo em muitos casos como um lugar à parte nas comunidades, torna-se importante para efetivar laços de relacionamento necessários com a sociedade envolvente.

Ao sairmos do prédio da escola e seguindo em linha reta ao norte, deparamos-nos com o campo de futebol. Um espaço grande, coberto por relva que se estabelece como o lugar das brincadeiras, das disputas esportivas entre homens e mulheres. Todos os dias, por volta das quatro e meia da tarde, deixam a bola rolar no campo até o pôr do sol. O gosto pelo futebol fez surgir dois times masculinos na comunidade: Esporte Clube São Pedro, criado em 25 de novembro de 1999, pelo presidente Capitão Hilário, e o Filipense, instituído pelos professores da comunidade; e mais dois times femininos de nomes bem sugestivos: Coração Valente e Watiamã (tucandeira).

A comunidade organiza campeonatos de futebol entre seus times locais e com outras equipes esportivas de comunidades vizinhas. A paixão pelo futebol é notória. Mulheres e homens torcem uns pelos outros sem disputa. Este é um momento de descontração e lazer para os moradores da comunidade que também expressam sua preferência pelos clubes nacionais como Flamengo e Vasco da Gama, por exemplo. Rapazes e moças se divertem acompanhando os jogos de seus clubes pela televisão quando é possível, pois a comunidade não dispõe de energia elétrica. Um gerador movido a diesel é acionado, quando há necessidade. Isso ocorre em reuniões importantes durante a noite ou nas festividades de São Pedro, padroeiro do lugar.

Na ausência da televisão, os jogos são ouvidos através do rádio a pilha. Os mais jovens, entusiasmados pelos times do coração, pintaram seus escudos nas paredes de suas casas em tamanho grande. De um lado da rua é Vasco, do outro é Flamengo.

É comum em praticamente todas as comunidades existir um lugar específico para o jogo de futebol. Este esporte coletivo atrai a atenção de adultos, jovens e crianças. Todos se divertem igualmente. Em tempos passados, como revela João Cutia (53 anos),

Era outros tipos de diversão. A bola ainda não existia pra nós. Então a gente brincava na beira do rio disputando nado um com outro, disputando remo na canoa, indo pra mata caçar. Era assim a nossa vida. Não tinha um esporte definido, o que a gente fazia no dia a dia já era diversão também. Hoje tá tudo mudado e aí a gente já tem o futebol que também é bom. (entrevista, 2014).

Fassheber (2006) considera que nos dias atuais os jogos tradicionais indígenas são o que cada povo inventa e cria de forma diversificada, a fim de manter a identidade de sua vida lúdica e ritual. Vimos na fala de João Cutia que o futebol assimilado por eles representa uma coisa boa e com o passar do tempo foi incorporado pela comunidade, tornando-se uma prática comum de diversão para homens, mulheres e crianças. Este esporte de matiz nacional atrai a maioria, porque sendo um jogo coletivo, o importante é contar com o apoio de todos dentro do campo para alcançar um único objetivo: ver a rede balançar num lindo gol, refletindo não a vitória daquele que fez o gol, mas de todos que estrategicamente articularam passes e dribles importantes para alcançar a meta.

Outra forma de comemoração coletiva diz respeito à Festa do Santo Padroeiro. Em julho de 2014, tivemos a oportunidade de acompanhar os festejos do santo e seu arraial. A festa começa cedo, à noitinha, com novenário e missa celebrada pelo sacerdote itinerante. Depois da celebração, divertem-se na frente da igreja com vendas de guloseimas e bingos; música, danças típicas como mãe-mãe, cutia, dentre outras. Essas são festividades típicas do mundo do homem branco e do universo cristão que, no processo de colonização, foram incorporadas por eles em sua cultura.

Gruzinski (2003, p. 225) considera que “vencidos, esgotados pela doença, os índios não dispunham de meios para recusar o cristianismo, que além disso lhes trazia rituais de substituição adaptados às necessidades de sua sobrevivência”. Essa perspectiva do autor reforça o que a arte registrou nos painéis da igreja. De um lado, elementos da fé católica, e de outro, elementos tradicionais do universo mítico Mawé.

Em Simão, o ambiente externo do pátio da igreja é enfeitado com bandeirolas coloridas, onde ergue-se um mastro, um instrumento de madeira no qual são penduradas frutas em homenagem ao santo padroeiro. Toda a comunidade participa das festividades. As crianças brincam e a festa vai até o

início da madrugada. Depois, o gerador de luz elétrica é desligado para poupar combustível, então todos se recolhem às suas casas para descansar.

A dança de mãe-mãe celebra a origem da tribo e começa com a narração da primeira aparição de homens e animais. O chefe da dança recorre ao povo dançando e movendo uma marimba⁴, os outros vão seguindo-o, formando uma fila que vai se alargando cada vez mais com um número maior de pessoas que se concentram no barracão, o lugar escolhido. Todos podem participar, até mesmo as crianças. Durante a dança, eles representam com movimentos corporais todos os bichos da floresta (UGGÉ, 1991).

Um outro olhar sobre a cotidianidade da vida comunitária se voltou para o árduo trabalho das mulheres na roça e na casa de farinha. Este espaço coberto de palha, de chão batido, marca a habitabilidade das mulheres na comunidade. No centro está localizado o forno de barro com um grande tacho de ferro onde a farinha é torrada à lenha; pendurados pelos paus que sustentam o teto ou em girais por sobre a cabeça, os utensílios de uso diário servem para o manejo da massa de mandioca como: tipiti, peneira, a mesa de imprensar a massa, a palheta grande que mexe a farinha em forma de remo e tantos outros apetrechos de uso habitual. Esses instrumentos rudes de trabalho revelam a labuta de homens e mulheres que da terra sobrevivem cultivam-na e dela retiram seu sustento com suas próprias mãos.

Oliveira (2012, p.229) assegura que “a casa de farinha é o locus do trabalho e não tem função somente na época de produção de farinha, mas o ano todo. É um lugar de referência para o trabalho, especialmente das mulheres da floresta que são as principais protagonistas de todo o processo de produção da farinha”. Em um desses dias pelo campo, fizemos a experiência da roça acompanhando o cotidiano de Gracilene Miquiles da Paz de (31 anos).

Gracilene e o marido, ao nascer do dia, numa caminhada de aproximadamente 40 minutos por dentro da mata, chegaram ao roçado de mandioca. O marido extraiu os bulbos da terra e ela, pacientemente, como se conversasse com cada um deles, arrumou-os cuidadosamente, colocando primeiro os tubérculos maiores ao redor do paneiro e depois os menores ao centro para equilibrar o peso e aproveitar o máximo seu teor. Ao terminar esta primeira etapa, ela colocou o paneiro nas costas⁵ que, preso com uma tira feita de fibra de palmeira, é sustentado pela

4 Uma espécie de chocalho que faz ruído.

5 Nas comunidades indígenas homens e mulheres atendem a uma ordenança da divisão sexual do trabalho. No caso feminino, as atividades de casa e da roça se constituem como tarefa específica da mulher, cabendo a ela todo o processo que isso acarreta, inclusive o carregamento dos paneiros (cestos feitos de palha/cipó trançados) cheios de mandioca nas costas até chegar em casa.

fronte. Experimentamos colocar o paneiro com mandioca em nossas costas e não aguentamos. É de fato muito pesado e o desgaste para a coluna é forçoso. O marido, com o terçado na mão, seguiu à sua frente até chegar em casa.

Ao chegar da roça, os bulbos foram espalhados pelo chão e numa roda, juntamente com os filhos e o marido, começaram o processo de descascar os tubérculos. Uma cena bem familiar e aconchegante, porém dura. Mãos calejadas e cansadas ainda encontravam forças para descascar a mandioca e colocá-la de molho, para amolecer por alguns dias, até se tornar uma massa homogênea que depois será colocada no tipiti para num processo de decantação, separar a massa do caldo, conhecido como tucupi.

Figura 2: Lado esquerdo: Gracilene Miquiles da Paz (31 anos), arrumando o cesto de mandioca na roça. Lado direito: o processo de descascagem das raízes na casa de farinha. Comunidade Simão, Rio Andirá/AM.



Fonte: Solange Pereira do Nascimento, 2014.

Para Bulport (1986, p. 15) a casa de farinha ou até mesmo a roça

passa a ser um lugar de tomada de consciência mais ampla de uma opressão que não depende apenas de sua vida privada, o que significa expressar a necessidade de uma nova definição das relações das mulheres com o trabalho e das formas que essas relações assumem, dos modos de organização, seu papel e suas funções.

Dessa forma, não podemos reduzir o significado da casa de farinha como sendo um espaço eminentemente feminino, apesar de estar mais diretamente relacionado ao trabalho das mulheres. A casa de farinha é praticamente de uma extensão da cozinha e está relacionado à vida da comunidade, seja homens ou mulheres. Na época da grande colheita da mandioca que ocorre uma vez por ano, toda a comunidade se reúne em torno da roça. Existe uma consciência coletiva de

que, como afirma Gaspar (2009), a mandioca é importante para a sobrevivência na floresta desde a época pré-colombiana. Este alimento é cultivado em grande escala por quase todas as etnias no Brasil. É difícil imaginar a sobrevivência na Amazônia sem esse alimento fundamental no cardápio desses povos que habitam as matas.

O cultivo da mandioca e todo o processamento para torná-la alimento é um elemento da cultura dos Sateré-Mawé que marca a divisão sexual do trabalho, mas não somente isto, assenta-se no cabedal de conhecimento tradicional que as mulheres indígenas possuem, envolvendo a natureza e sua relação com a terra, na perspectiva do cuidado. Como assinalam Boff (2014) e Lacroix (1996), esse cuidado também nos possibilita pensar o papel da mulher na reorganização da terra, e sua importância no redirecionamento dos espaços sociais no que se refere à partilha mais justa e igualitária dos bens no planeta que, a partir da organização do espaço privado da casa, auxilia em menor escala pensar a totalidade do espaço maior se referindo ao próprio planeta.

Ao situarmos a comunidade Simão apresentando seu espaço geográfico e a trama simbólica dos fios que tece a relação sujeito-espaço, voltamos nosso olhar, tocados por uma luz específica, para as mulheres, aquelas responsáveis por cuidar da casa, do marido, dos filhos e da roça. As mulheres estão sempre muito ocupadas com afazeres domésticos, pouco conversam e pouco se envolvem nas discussões políticas da comunidade. Sua maior atuação social e política é circunscrita à feitura do sakpó, bebida derivada do guaraná relacionada à dimensão mitológica e espiritual da etnia. Sobre este universo das mulheres, paira um certo silenciamento.

O fato de não serem muito conversadeiras ou não fazem parte da vida política da comunidade com mais engajamento, não significa que elas estejam às margens, esquecidas pelos demais. Essa postura interpela e se impõe como uma outra presença, que é manifesta no interior do espaço privado da casa. O silêncio das mulheres Mawé fala do tempo real vivido cotidianamente e também de um tempo que está para além do que os olhos não conseguem ver, pois,

Os olhos amam a beleza e a variedade das formas, o brilho e a luminosidade das cores. Todos os dias, enquanto estou acordado, elas me importunam sem descanso. A própria rainha das cores, a luz, que inunda tudo o que vemos, me alcança de mil maneiras, onde quer que eu esteja durante o dia, e acaricia-me até mesmo quando me ocupo de outra coisa e dela me abstraio. Insinua-me com tal vigor que, se de repente me falta, a procuro com ansiedade, e se permanece ausente por muito tempo, minha alma se entristece (AGOSTINHO, 1984, p. 305).

Em poéticas palavras, o autor descreve a profundidade do olhar e como sentimos o seu poder que está para além de nossa vontade. Simplesmente o olhar toca nossa sensibilidade. São sensações que revelam nossa nudez (AGAMBEN, 2014) como um corpo exposto sem vestes, mas não desprovido de intencionalidade e de significação (HUSSERL, 1990). O olhar é o desvio (FONSECA, 2013) que revela o oculto. “Um nada que não é nada mais nada menos que o invisível” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 232).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por mais que registremos nossas percepções sobre este povo e a forma como vivem e encontram sua habitabilidade no mundo e de modo especial na comunidade Simão, que nos ativemos em apresentar algumas imagens de sua cotidianidade, ela está profundamente enraizada no trabalho com a terra (roça), nas crenças ancestrais, nas manifestações festivas da vida comunitária e em tantas outras que naturalmente fazem parte do lugar, ficará sempre algo a ser acrescentado, pois a vida que pulsa segue o ritmo do destino de cada um que compõe este cenário sempre vazio de realização na perspectiva heideggeriana.

Compreender o outro e sobre ele falar, ainda que pelas dobras elipsadas pelo tempo, supõe despir-nos de nós mesmos, apesar de continuarmos vestidos com as pesadas vestes da razão ocidental que oblitera nossa percepção de mundo, frente à perspectiva do imaginário, e da poesia que nos leva transcender a imanência e alcançar a transcendência, ou ainda, romper com a linearidade do tempo e alcançar o não-tempo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Traduzido por Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2014.

AGOSTINHO, Santo. **As confissões**. Traduzido por Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus. Parte II**. Traduzido por Oscar Paes Leme. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

BOSI, Alfredo. **Fenomenologia do Olhar.** In: NOVAES, Adauto. O olhar. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

BULPORT, Andrée Kartchevsky. **Trabalho feminino, trabalho das mulheres: forças em jogo nas abordagens dos especialistas.** In: BULPORT, Andrée Kartchevsky et. Al o sexo do trabalho. Traduzido por Sueli Tomazini Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FAUR, Mirella. **O legado da deusa – ritos de passagem para mulheres.** Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Ventos, 2003.

FASSEBER, José. R. M. **Etno-desporto indígena: contribuições da antropologia social a partir das experiências entre os Kaingang.** Tese de doutorado em Educação Física. Faculdade de Educação Física. Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2006.

FONSECA, Mário Geraldo R. **A cobra e os poetas: uma mirada selvagem na literatura brasileira.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Editora LTC. Rio de Janeiro: 1989.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** Traduzido por Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia.** Traduzido por Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

LACROIX, Michel. **Por uma moral planetária contra o humanicídio.** Traduzido por Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Paulinas, 1996.

LACROIX, Michel. **O culto da emoção.** Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, José Olympio, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Traduzido por José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MORIN, Edgar. **A humanidade da humanidade, a identidade humana**. Vol. 5. Traduzido por Jeremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MORIN, Edgar. **Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade**. Traduzido por Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perasso Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

NASCIMENTO, Solange P. **Baku uma tuxaua na Amazônia**. Manaus: Edua, 2013.

OLIVEIRA, Márcia M. de. **A capacidade de organização, comando e liderança das mulheres da floresta a partir do locus na casa de farinha**. In: TORRES, Iraildes Caldas (org). *O ethos das mulheres da floresta*. Manaus: Valer / Fapeam, 2012.

SEGATO, Rita Laura. **Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil**. Série Antropologia (326). UNB. Brasília: 2003.

TORRES, Iraildes Caldas. **A experiência estética da poiesis feminina Sateré-Mawé, a outra face do canto de gênero**. Paper monográfico de pós-doutoramento apresentado ao Centre de Recherche et di Étude Anthropologiques - CREA da Université Lumière de Lyon 2, France, 2015 (mimeo).

UGGÈ, Enrique. **As bonitas histórias Sateré-Mawé**. Secretaria de Educação do Estado do Amazonas, Manaus: 1997.

QUEM SABE FAZ A HORA, NÃO ESPERA ACONTECER: MOVIMENTO SOCIAL LGBTI+, LUTA E RESISTÊNCIA NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO

Valéria Barbosa Soares

Sandra Helena da Silva

INTRODUÇÃO

Neste artigo, trabalharemos por meio de teóricos clássicos e contemporâneos a categoria movimentos sociais LGBTI+ que desde a década de 1980 tem lutado para garantir o acesso aos seus direitos, como saúde, educação, liberdade de expressão e acima de tudo o direito de existir.

O artigo traz como objetivo geral: analisar o processo histórico do movimento social LGBTI+ e sua atuação diante das expressões da questão social. A pesquisa é de natureza bibliográfica sob a orientação e abordagem qualitativa, realizada no período de março a abril de 2020 e é resultado de uma dissertação de mestrado. Os dados foram coletados por meio de entrevista, a partir de um roteiro de perguntas, aplicado a nove sujeitos, representativos dos movimentos sociais LGBTI+ da cidade de Manaus, e representantes da Coordenação Estadual de Saúde Integral LGBTI+ do Amazonas e do Ambulatório de Diversidade Sexual e Gênero – Processo Transsexualizador.

O artigo se divide em dois subtópicos, a primeira parte ‘Movimento social LGBTI+: resgate histórico de suas bandeiras de lutas’, apresenta uma reflexão em torno das bandeiras de lutas dos movimentos sociais da população LGBTI+ no Brasil que historicamente marcaram o surgimento das demandas dessa população na agenda política do país.

Na segunda parte tratamos de uma ‘breve narrativa sobre os sujeitos da pesquisa, seus mecanismos de luta e suas redes de mobilizações’ em prol de seus direitos relativos ao acesso à saúde pública em Manaus.

Assim, para uma melhor compreensão sobre os processos de luta dessa população pelo direito à saúde é preciso identificar como os movimentos LGBTI+ tem historicamente se articulado e se organizado politicamente na defesa dos direitos frente a uma lógica societal excludente, desigual, como a imposta pelo sistema capitalista, patriarcal e LGBTfóbico.

MOVIMENTO SOCIAL LGBTI+: RESGATE HISTÓRICO DE SUAS BANDEIRAS DE LUTAS

Os movimentos sociais, são resultados das lutas de classes, diante de uma dinâmica excludente e desigual. É neste cenário que eles atravessam o tempo e o espaço, se organizam politicamente na luta e na resistência de seus direitos. Dentre os inúmeros movimentos sociais presentes na história humana, destaca-se o movimento da população LGBTI+, objeto de nossa pesquisa.

Para Gohn (2010), movimentos sociais são como “ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas” (p.13). São as denominadas ações coletivas: as reuniões, fóruns, greves, paralizações etc, o que possibilita à sociedade civil ocupar espaços de participação social juntamente com os movimentos sociais em prol de seus direitos.

Segundo Facchini (2002), o surgimento do movimento LGBTI+ no Brasil inicialmente não tinha uma atuação qualificada, ou seja, seus militantes não possuíam uma ação politizada, pois o perfil do movimento estava voltado para a sociabilidade dos seus.

Sociabilidade que nasceu nos guetos homossexuais, isto é, locais de encontros majoritariamente LGBTI+ tais como: ruas com hotéis e zonas de prostituição, bares, saunas e boates localizados no eixo Rio – São Paulo “a subversão das expectativas sociais de passividade e atividade sexuais atribuídas respectivamente às “bichas” e aos “bofes...” (FACCHINI, 2002, p. 62).

O marco dos movimentos sociais LGBTI+ no Brasil foi o final do ano de 1978, pois o país estava passando por um processo de redemocratização e os movimentos sociais não ficaram alheios a esse processo e dentre esses um dos movimentos que se engajaram nas lutas democráticas foram os diversos coletivos LGBTI+ (QUINALHA; CAETANO; FERNANDES, 2018). Vejamos quais foram os coletivos pioneiros na articulação para a defesa dos direitos da população LGBTI+ que culminaram na criação de diversos outros grupos nos estados brasileiros.

Ainda no ano de 1978 começou a circular o jornal mensal *Lampião de Esquina*, considerado a primeira publicação imprensa feita por homossexuais para homossexuais (QUINALHA; CAETANO; FERNANDES, 2018). O *Lampião de Esquina*, foi um jornal editado na cidade do Rio de Janeiro e contava com a participação de artistas, jornalistas e intelectuais homossexuais e distribuído por todas as bancas de jornais do país.

Figuras ilustres e conhecidas até hoje quando se fala em movimentos sociais LGBTI+ no Brasil, João Silvério Trevisan e João Antônio Mascarenhas formaram o corpo de editores do *Lampião de Esquina* e mais tarde se tornariam também os articuladores do grupo *Somos* (FACCHINI, 2002).

Esse jornal teve uma extrema relevância para os movimentos sociais LGBTI+ porque discutia sexualidade e divulgava a existência e as atividades dos movimentos por todo o país, mas como era de se esperar, teve que enfrentar a censura que a sociedade e o Estado fazia recair sobre seus temas.

... o *Lampião* certamente se mostrava de grande importância, na medida em que abordava sistematicamente aspectos políticos, existenciais e culturais da homossexualidade de forma positiva, recusando os antigos enfoques pejorativos, até então hegemônicos (QUINALHA; CAETANO; FERNANDES, 2018, p. 42 -43).

No ano de 1979, conforme os autores já citados acima a polícia do Rio lançou um inquérito contra os editores do jornal, sendo acusados de violar a legislação da imprensa indo contra a moral e os bons costumes. Antes das ações jurídicas serem arquivadas, os editores do jornal foram humilhados e perseguidos.

Após receberem o apoio do Sindicato dos Jornalistas que indicavam a legitimidade das demandas da população LGBTI+, conseguiram um resultado positivo diante das represálias da justiça (QUINALHA; CAETANO; FERNANDES, 2018).

É especialmente no trabalho de Facchini (2002), que buscamos alguns elementos que marcaram as dificuldades enfrentadas pelo *Lampião de Esquina* determinantes para o seu fechamento: por ser um jornal que debatia a sexualidade, enfrentou a censura de suas ideias e conseqüentemente a dificuldade da passagem de seus temas para jornais e revistas de grande circulação. De qualquer modo, é inegável o seu importante papel de comunicação entre os movimentos e a população LGBTI+ por todo o país, o *Lampião* abriu espaços para o surgimento de outros movimentos e seu fim deu-se em junho de 1981.

No mesmo período em que o *Lampião de Esquina* surgiu, também foi criado o *Somos – Grupo de Afirmação Sexual* composto exclusivamente por homens, teve sua primeira ação no enfrentamento da ideologia anti-homossexual, que apareciam com frequência na imprensa marrom com retratos estereotipados de LGBTI+ nas páginas dos jornais em São Paulo (GREEN, 2018).

Para Facchini (2002), o grupo *Somos* foi um dos primeiros, se não o primeiro movimento social reconhecidos na bibliografia LGBTI+ tendo

um direcionamento politizado em relação a homossexualidade, adquirindo grande notoriedade e visibilidade histórica, mas ressalta a autora que isso, não deve invisibilizar a diversidade dos estilos de militância existente em outros movimentos LGBTI+ existentes no Brasil.

O Grupo ‘Somos’ defendia os guetos homossexuais, pois acreditava na importância da ocupação desses espaços para o favorecimento de debates, sociabilidades, lutas e diálogos para com a sociedade a fim de abolir os preconceitos contra a população LGBTI+ (GREEN, 2018).

Durante o ano de 1979, o Somos sofreu dois rachas, palavra usada por Facchini (2002) para caracterizar a divisão do Somos em dois grupos, são eles: o ‘Grupo de Ação Homossexualista’ posteriormente passou a se chamar ‘Outra Coisa’ e um pequeno segmento de mulheres que foram atraídas pela militância dos grupos de homossexuais, chamadas de Grupo de Ação Lésbica-Feminista (GALF), mas sentindo a necessidade de discutir problemas específicos em maior profundidade elas acabaram se aproximando dos grupos feministas, existentes em São Paulo desde a década de 1970 (QUINALHA, 2018).

Em 1980, o Somos – Grupo de Afirmação Sexual e o Jornal Lâmpião de Esquina realizaram em São Paulo uma reunião que contou com a participação de vários grupos homossexuais que visavam a militância com ênfase a questão da identidade homossexual, as relações entre os membros do movimento homossexual com os partidos políticos, temas relacionados aos procedimentos e formas de organização (MACRAE, 2018).

O coletivo Outra Coisa, por sua vez, se aliava aos Libertos e ao Eros, formando o Movimento Homossexual Autônomo e depois da primeira efervescência realizada pelo Somos e o jornal Lâmpião de Esquina, o Somos voltou a perder força na militância. Também é de conhecimento de um outro coletivo chamado Alegria – Alegria, um grupo de vivências de pessoas LGBTI+ com curta duração (FACCHINI, 2002).

Conforme Fernandes (2018), o GALF acabou se aproximando dos grupos feministas porque dentro do Somos suas pautas eram reduzidas a superação dos gays e os preconceitos que eles possuíam contra as lésbicas e elas entendiam que suas especificidades eram um pouco mais amplas não apenas pelo fato de serem mulheres, mas também mulheres lésbicas, o que gerava uma dupla discriminação.

Politicamente organizadas, em Janeiro de 1981 foi impresso o primeiro jornal de lésbicas no Brasil, chamado de ‘ChanacomChana’, mas somente no ano de 1983 o número desse boletim foi publicado e existiu até 1987. Esse jornal, teve bastante

relevância para a militância lésbica, por ter alcançado uma circulação nacional, difundindo informações para lésbicas de todo o país. O GALF deixou de existir no ano de 1989, com duração de 10 anos e com ações ininterruptas (GREEN, 2018).

Outro ato de militância promovido pelos movimentos sociais LGBTI+ desse período, foi a campanha liderada pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), juntamente com o Somos e outros movimentos sociais para eliminar o código número 302,0. Esse código era utilizado pelo Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social (INAMPS), classificando a homossexualidade como transtorno mental e desvio (QUINALHA, 2018).

De acordo com Quinalha (2018), os movimentos sociais LGBTI+ ao lutar pela eliminação deste código, buscavam abolir a conotação patológica que era atribuída à homossexualidade, circularam petições por todo o país, incluindo numerosas personalidades de políticos, cientistas e artistas contra essa disposição do INAMPS.

O grupo Somos nesse período, reivindicou o reconhecimento por parte do Estado como entidades jurídicas abertamente homossexuais o Grupo Gay da Bahia e o grupo Triângulo Rosa do Rio de Janeiro, que também lutaram significativamente para a revogação do código 302,0 utilizado pelo INAMPS (QUINALHA, 2018).

Dentre os grupos dos movimentos sociais LGBTI+ mais antigos e ainda em pleno funcionamento ininterrupto do Brasil e da América Latina é o Grupo Gay da Bahia (GGB). O GGB desde a sua fundação manteve suas atividades ininterruptas, sobretudo nas áreas como: afirmação identitária LGBT, luta contra a homofobia, cidadania e saúde LGBT e pesquisa acadêmica e manifestações artísticas.

O grupo Triângulo Rosa do Rio de Janeiro, também foi atuante na luta dos movimentos sociais LGBTI+. Criado em 1985 promoveu ações de voltadas aos direitos de gays e lésbicas (CÂMARA, 2018).

É necessário ressaltar que embora os movimentos LGBTI+ brasileiros incorporassem dos movimentos feministas algumas questões e conceitos como por exemplo, o machismo e o patriarcado, eles possuíam suas próprias pautas (saúde da mulher, racismo, sexismo, misoginia etc.) e ideários marcados por suas identidades.

Assim, longa foi a trajetória dos movimentos LGBTI+ no Brasil desde o surgimento e ao longo dos anos diversos movimentos sociais foram surgindo no Brasil e fazendo uma frente de luta contra o Estado mínimo heteronormativo existente no país. Por isso, trabalharemos a seguir um pouco da historicidade dos movimentos sociais de Manaus que foram escolhidos como sujeitos dessa pesquisa.

BREVE NARRATIVA SOBRE OS SUJEITOS DA PESQUISA, SEUS MECANISMOS DE LUTA E SUAS REDES DE MOBILIZAÇÕES

Os movimentos sociais no Brasil sempre são temas de pesquisas, pois suas bandeiras de lutas marcaram importantes momentos que contribuíram para a democracia do país. Longe de se esgotar o tema, esse artigo se propôs a discutir essa temática com ênfase nos movimentos da população LGBTI+ porque esses movimentos também fazem parte da história do país, mesmo que invisibilizados pela Estado com suas posturas heteronormativas buscando enquadrar a sociedade aos seus padrões já pré-estabelecidos, excluindo e marginalizando aqueles que diferem desse sistema normativo.

Além dos seis movimentos sociais sujeitos da pesquisa: Associação Manifesta LGBT+, Associação de Travestis, Transexuais e Transgêneros do Estado do Amazonas (ASSOTRAM), Coordenação Estadual de Saúde Integral LGBTI do Amazonas, Associação Orquídeas e o Triângulo LGBT, também foi realizada visita institucional junto ao Departamento de Diversidade e Gênero da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC), onde foi aplicado o roteiro de perguntas da pesquisa de campo e foram consultados documentos como o Mapeamento de Movimentos Sociais no Amazonas, Manifesto de Criação e Estatuto de Criação dos movimentos sujeitos da pesquisa.

Nesse sentido apresentamos o sujeito da pesquisa Associação Manifesta LGBT+, com quase três anos de existência, a associação primeiro iniciou suas atividades enquanto coletivo, para posteriormente se institucionalizar no dia 27 de Maio de 2017.

A associação surgiu a partir de uma iniciativa da sociedade civil, por meio de um grupo de amigos LGBTI+ que tinham interesses em comum, como a “discussão, elaboração e proposição de projetos, suporte emocional, ações e políticas públicas em prol da comunidade LGBT+ na cidade de Manaus” (Manifesto de Criação, pesquisa documental, 2020, p. 01).

O Manifesta LGBT+ possui os seguintes princípios segundo seu Manifesto de Criação (2017): ser suprapartidário, trabalhar por meio de liderança compartilhada, pautar sempre pelo diálogo e mediação e fazer uso do ativismo virtual e cotidiano – as ações de seus integrantes devem estar articuladas com suas ações virtuais, isso porque:

Somos todos os rostos e a imagem de um movimento que precisa de um novo significado e uma maior visibilidade, então nos entendemos de fatos como ativistas, e, como tais, temos o papel de educar as pessoas quanto à questão LGBTQI+, procurando sempre promover o diálogo e a aproximação da nossa comunidade, sem imposições, mas com explicações objetivas e fundamentadas visando a quebra de paradigmas... (p. 01).

Essa associação apesar de ser relativamente nova se comparada a outros movimentos LGBTQI+ da cidade de Manaus, já apresenta um trabalho de relevante contribuição para essa população como por exemplo, a criação de uma nova forma de fazer Parada LGBTQI+, quando no ano de 2019, eles realizaram o que chamam de Primeira Parada Livre LGBTQI+. Está parada uniu não só a celebração e o orgulho de ser uma pessoa LGBTQI+ com ações de cidadania junto com instituições parceiras como a SEJUSC, mas também trabalhou ações de prevenção ao HIV/AIDS, entre outras ações informativas.

O Manifesta tem como um dos seus mais emblemáticos trabalhos, o projeto Casa Miga de Acolhimento LGBTQI+. Criada em agosto de 2018 trata-se de uma casa que acolhe pessoas LGBTQI+ em situação de rua e violência, sendo a primeira casa de acolhimento do Brasil com recorte de refugiados e imigrantes, além de atender também os brasileiros.

A Associação de Travestis, Transexuais e Transgêneros do Estado do Amazonas (ASSOTRAM), foi fundada no dia 16 de agosto de 2017 de natureza não governamental por um grupo de amigas trans militantes (Estatuto de criação, pesquisa documental, 2020).

A ASSOTRAM atua no Estado do Amazonas, tendo o princípio de trabalhar como instrumento de união contra quaisquer formas de preconceito e de discriminação contra LGBTQI+ em suas múltiplas formas, seja no plano social, político, jurídico, religioso, cultural ou econômico (ESTATUTO DE CRIAÇÃO, 2020).

Com reuniões mensais, esse movimento é filiado à Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil desde 2017, com isso eles conseguem se articular a nível nacional para desenvolver ações junto ao Fórum de OSC/HIV/AIDS/HV e Tuberculose, trabalhando na prevenção das DSTs/AIDS/HIV, aplicando também, oficinas de formação política, cidadania, identidade sexual e identidade de gênero “ a partir de áreas como cultura, a educação, o esporte e o lazer, hoje nossa principal pauta é a vida” (ESTATUTO DE CRIAÇÃO, 2020, p. 01).

Vejamos a fala da entrevistada – Esmeralda sobre o trabalho realizado pela associação:

Na associação a gente faz abordagens nos pontos de trabalho sexual, uma vez ao mês, mas estamos mudando nosso calendário para que tenha uma a cada 15 dias em parceria com a coordenação estadual e municipal de IST e HIV/AIDS e Hepatites virais. A associação participa muito de eventos voltados para a temática trans. A associação é muito envolvida com a questão da saúde. Nossa presidente trabalha na fundação Tropical com a PEP e a PREP e temos uma parceria muito forte com a Fio Cruz. Então a associação está crescendo sabe, nós temos só 2 anos e já temos tudo isso de atividades, a gente também promove cursos, a gente tem uma parceria muito forte com a UEA, com a Dra. Dária, o André Machado, o Denison Aguiar e outros colaboradores como a Valéria Soares e eu acho que sem elas a associação não existiria (ESMERALDA, PESQUISA DE CAMPO, 2020).

A associação também é responsável pela realização anual do Workshop em comemoração a Visibilidade Trans. Nesse ano de 2020 nos dias 28 e 29 de janeiro realizaram o terceiro Workshop em alusão a essa data.

A ASSOTRAM também é um dos movimentos que mais se fazem presentes em ações e reuniões de interesses da população LGBTI+, sendo uma das mais atuantes parceiras do Manifesta LGBT+, conforme fala do entrevista do da pesquisa - Citrino:

Acho que um dos principais parceiros do Manifesta enquanto movimento tem sido a ASSOTRAM. Nós trabalhamos muito em parceria para a promoção das demandas da população trans, elas nos ajudam quando precisamos promover alguma ação voltada à população. É extremamente importante essa articulação entre os movimentos sociais. Manter contatos importantes, articular dados. É uma colaboração bem sucedida (CITRINO, PESQUISA DE CAMPO, 2020).

A ASSOTRAM tem desempenhado um papel importante junto à população T, quando através de um projeto enviado ao Fundo Elas, conseguiu recurso financeiro e acompanhou e pagou todos os custos de mais de 40 pessoas entre elas: mulheres trans, homens trans e travestis na retificação do nome na certidão de nascimento.

Temos ainda os movimentos Triângulo LGBT e a Associação Orquídeas LGBT+/AM. Quanto ao Triângulo LGBT no período em que a pesquisa de campo ocorreu, um de seus fundadores nos informou que o movimento estava desarticulado, com dificuldades para realizarem suas reuniões e atividades, bem como para participar da pesquisa de campo, embora tenha assinado o Termo de Anuência da pesquisa.

A Associação Orquídeas LGBT+, trata-se de uma associação sem fins lucrativos que busca trabalhar na prevenção as ISTs/HIV/AIDS/HV junto à

população LGBTI+ de Manaus. Foi fundada em 25 de novembro de 2006. Essa entidade, também tem enfrentado as mesmas dificuldades que o Triângulo LGBT.

É importante ressaltar que todos esses movimentos, estando ou não se reunindo todos os meses ou realizando atividades pontuais enquanto movimento social, eles afirmaram estarem articulados com as instituições como por exemplo a SEJUSC, por meio da gerência do Departamento de Diversidade de Gênero, o Hospital de Medicina Tropical Dr. Heitor Vieira Dourado etc e também afirmaram que fazem parte da Coordenação Estadual de Saúde Integral LGBTI+ do Amazonas (COMITÊ TÉCNICO INTERINSTITUCIONAL DE SAÚDE LGBTI+, 2019).

A primeira reunião que marcou a implementação dessa Coordenação Estadual Integral de Saúde LGBTI+ do Amazonas, foi realizada no dia 23 de maio de 2019, tendo como pauta: a apresentação do que seria essa coordenação e as contribuições da plenária (COMITÊ TÉCNICO INTERINSTITUCIONAL DE SAÚDE LGBTI+, 2019).

Essa reunião contou com a participação de vários representantes dos movimentos sociais LGBTI+ de Manaus, entre eles o Manifesta LGBT+, a Associação Orquídeas LGBT+, a ASSOTRAM etc, sendo realizada no Departamento de Atenção Básica e Ações Estratégicas (DABE) da Secretaria de Estado de Saúde do Amazonas (SUSAM).

Por meio dessa reunião, os movimentos foram convidados a integrar essa Coordenação Estadual de Saúde Integral LGBTI+ do Amazonas, com os objetivos de implementar a Política Nacional de Saúde Integral LGBT (PNSILGBT) no Estado (COMITÊ TÉCNICO INTERINSTITUCIONAL DE SAÚDE LGBTI+, 2019)

A Coordenação Estadual de Saúde Integral LGBTI+ foi protocolada no Diário Oficial do Estado do Amazonas, por meio de portaria conjunta nº 0001 no dia 19 de agosto de 2019, por meio do secretário da SUSAM, Dr. Rodrigo Tobias de Souza Lima, o Reitor da Universidade Estadual do Amazonas, o secretário municipal de Saúde de Manaus “voltado à elaboração das ações de atenção à saúde da população LGBT na rede pública de Saúde do Estado do Amazonas” (COMITÊ TÉCNICO INTERINSTITUCIONAL DE SAÚDE LGBTI+, 2019, p. 09).

Após essa portaria conjunta, ficou a cargo desta coordenação a indicação dos representantes da sociedade civil, após consulta junto aos movimentos sociais LGBTI+, que elegerá os representante para participar do Comitê Técnico de Saúde Integral LGBTI+.

Cada representante eleito, terão um mandato de dois anos podendo ser reconduzidos por igual período. Vejamos a fala de um dos representantes desse comitê e da Coordenação Estadual de Saúde Integral LGBTI+ entrevistado da pesquisa - Topázio, sobre esse comitê:

Então nós temos 8 cadeiras da sociedade civil, esses nome já foram eleitos em uma reunião, indicados e consolidados. Então é um processo que a gente já conseguiu avançar, tem a portaria, agora no dia 12 de novembro, nós vamos fazer o lançamento desse comitê durante o 3 Congresso de Saúde LGBT, pois era uma demanda desse congresso né e esse ano já existe e a gente está ativamente participando desse processo de organização e promoção. Então, poderia falar assim três grandes conquistas nossas: o ambulatório, a comissão e a realização desse seminário. São 3 conquistas significativas (TOPÁZIO, PESQUISA DE CAMPO, 2020).

Esse Comitê Técnico de Saúde Integral LGBT, segundo a portaria conjunta, a meta é promover um encontro mensal com objetivo de discutir sobre a implementação e deliberação da Política Nacional de Saúde Integral LGBT, conforme ainda a fala do entrevistado da pesquisa – Topázio:

Então nós estamos aqui de segunda a sexta, a gente fez um calendário de reunião para pensar comitê sempre as segundas feiras pela manhã, com a participação dos movimentos sociais LGBT. Uma das principais pautas das reuniões são a saúde LGBT, integral que está muito além do HIV/AIDS. Esse é o primeiro ponto que nós queremos desmitificar para a população, pois a saúde LGBT têm umas especificidades. Como por exemplo a questão do ambulatório, da hormonioterapia, da cirurgia de adaptação sexual, um olhar mais específico do ginecologista que vai atender a mulher lésbica, proctologistas para os homens gays. São especificidades, o nome social mas também a saúde está no campo da generalidade como qualquer outro cidadão que deve ser acolhido sem nenhum preconceito, tem que ter assegurado o acesso a essa população a todos os níveis de saúde (TOPÁZIO, PESQUISA DE CAMPO, 2020).

Esse mesmo entrevistado também relatou dificuldades para conseguir se reunir com os movimentos e para pensar a Política Nacional de Saúde Integral LGBT para além de Manaus, tentando se aproximar da realidade de outros municípios, “*sou EUQUIPE, então tu imagina, uma pessoa para coordenar uma política estadual, nos desafios de fazer saúde nas dimensões do Amazonas, do contexto amazônico, então de fato é um desafio*” (TOPÁZIO, PESQUISA DE CAMPO, 2020).

Percebe-se que são inúmeros os desafios e dificuldades impostos a coordenação de saúde, ao comitê e aos movimentos sociais na luta pelos

seus direitos e pelos acessos as políticas quando se trabalha em rede, pois as articulações nem sempre são fáceis de serem realizadas e ou se concretizam.

Todavia, vamos conhecer a seguir outro mecanismo de acesso dessa população nos cuidados para com a saúde - o Ambulatório de Diversidade Sexual e Gênero – Processo Transexualizador – cujo funcionamento localiza-se no setor de ginecologia da Policlínica Codajás (PAM).

O Ambulatório de Diversidade Sexual e Gênero funciona desde o ano de 2017, é fruto da reivindicação dos movimentos sociais LGBTI+ de Manaus e da Médica responsável pelo ambulatório. Estes atores sociais fizeram frente ao Estado, exigindo que a Política Nacional de Saúde Integral LGBT fosse implementada.

O ambulatório atualmente conta com uma equipe completa, formada por duas médicas, uma enfermeira, uma técnica de enfermagem, duas psicólogas, duas assistentes sociais, um advogado, além dos estudantes de medicina da UEA. Em torno de 180 pessoas já passaram pelo ambulatório, sendo seus principais usuários as pessoas transexuais, em especial os homens trans. Mas nem sempre foi assim, pois segunda fala da entrevistada Esmeralda o ambulatório só saiu do papel em virtude de uma série de denúncias:

A Silvana Nobre, uma procuradora do Estado, se não me engano, após ver uma entrevista no jornal a crítica onde a Dra. Dária falava do ambulatório, questionou porque essa política ainda não estava implementada aqui, sendo que ela já é antiga e deu um prazo para essa implementação, ela intimou a secretaria de saúde (SUSAM) e acho que está andando muito mais em função do Jefferson que está ocupando a coordenação de saúde lgbt, o Jefferson e o EUQUIPE, como ele diz porque ele está sozinho, mas ele chamou os outros movimentos sociais LGBT, mas só a ASSOTRAM está indo e nós temos outros movimentos sociais, nós temos os orquídeas, o gênero e nenhum se interessa em participar, aí a gente para e reflete e pensa o próprio controle social (ESMERALDA, PESQUISA DE CAMPO, 2020).

Assim, pode-se observar que o ambulatório, foi uma das lutas mais emblemáticas que saiu de fato do papel, fruto das lutas dos movimentos LGBTI+ de Manaus através de denúncias como reportagens em jornais e articulações feitas com instituições como a UEA. Hoje os movimentos possuem o acesso serviços especializados de saúde, desmistificando que a saúde LGBTI+ não é só HIV/AIDS e todos merecem ter acesso a uma saúde integral. Portanto, essa população tem encontrado nas articulações uma estratégia eficaz nesse processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos sociais no Brasil sempre são temas de pesquisas, pois suas bandeiras de lutas marcaram importantes momentos que contribuíram para a democracia do país.

Longe de se esgotar o tema, as demandas da população LGBTI+ como o acesso a saúde, direitos sexuais, educação, moradia, segurança, cultura, assistência social, uso do nome social e o processo transexualizador pelo SUS são eixos centrais que precisam ser reconhecidos pelo Estado, para que a população LGBTI+ tenha acesso aos seus direitos.

Assim, no desdobramento dessas reflexões nota-se o impacto e o crescimento que os movimentos sociais vêm operando desde a década de 1980 no Brasil, em que a história do movimento LGBTI+ é uma história de luta coletiva em torno de padrões que ocasionam sofrimento à vida desses sujeitos, enfrentando conflitos de normatividades sociais impostas a sua identidade de gênero e a sua sexualidade.

REFERÊNCIAS

CÂMARA, Cristina. Pecado, doença e direitos: a atualidade da agenda política do grupo Triângulo Rosa. In: **história do Movimento LGBT no Brasil**. GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. (orgs.). – 1 ed. São Paulo: Alameda, 2018.

FERNANDES, Marisa. Ações Lésbicas. In: **história do Movimento LGBT no Brasil**. GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. (orgs.). – 1 ed. São Paulo: Alameda, 2018.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

GREEN, James N. forjando alianças e reconhecendo complexidades: as ideias e experiências pioneiras do Grupo Somos de São Paulo. In: **história do Movimento LGBT no Brasil**. GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. (orgs.). – 1 ed. São Paulo: Alameda, 2018.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas. In: GOHN, Maria da Glória (Org.). **Movimentos**

sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010. (Capítulo 1).

MCRAE, Edward. Identidades homossexuais e movimentos sociais urbanos no Brasil da “Abertura”. In: **história do Movimento LGBT no Brasil**. GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. (orgs.). – 1 ed. São Paulo: Alameda, 2018.

PEREIRA, Jeffeson William; MELO, Lucilene Ferreira de. A trajetória de reivindicação do movimento social lgbt por direitos e políticas públicas no Brasil e no Amazonas. **IV Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH**. Bahia, 2012. (p. 1-16).

SANTOS, Renato Caio Silva; SCHOR, Néia. As primeiras respostas à epidemia de aids no Brasil: influências dos conceitos de gênero, masculinidade e dos movimentos sociais. V. 24. n. 1. São Paulo: **Revista Psicologia**, 2015. (p. 45-59).

QUINALHA, Renan. Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: **história do Movimento LGBT no Brasil**. GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. (orgs.). – 1 ed. São Paulo: Alameda, 2018.

DESAFIOS E EXPECTATIVAS: PERCEPÇÕES DE TRAVESTIS SOBRE SEU PROCESSO DE INSERÇÃO NO MERCADO DE TRABALHO INFORMAL E FORMAL NA AMAZÔNIA LEGAL

Victor Alexandre dos Santos Inácio

Geórgia Patricia da Silva Ferko

Lorena Grasielle Silva Bispo

Fernanda Ax Wilhelm

Jaqueline Silva da Rosa

INTRODUÇÃO

Eu entendo que eu me afirmando, no meu trabalho, em meio aos meus amigos, em outros espaços da vida, eu entendo isso como um ato político, de que as pessoas vão ver que eu sou gay, que eu sou uma pessoa que trabalho, que eu sou uma pessoa comum, normal e que eu posso fazer tudo que todo mundo pode e que não trago mal a ninguém, sou como qualquer outro (gay, homem cis, pardo, 26 anos – CFP – 2019, p. 176)

Um mercado de trabalho cada vez mais restrito, poucas vagas, critérios de seleção mais rígidos, traduz dificuldades de inserção a todos que desejam oportunidade de inserção nesse ambiente. Ademais, quando se discute sobre o mercado de trabalho e o preconceito – seja por raça, orientação sexual, aparência ou outras características levadas em conta na hora do processo seletivo, essa dificuldade é potencializada aos públicos que sofrem discriminação, como as pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais

Pesquisas mostram que muitas das empresas brasileiras não contratariam pessoas desse universo, em decorrência de preconceitos (GOMES, 2015), motivo pelo qual essa população passou a compor uma parcela de brasileiros que recorrem ao mercado informal.

É prática comum entre gays esconder sua orientação sexual para conseguirem emprego (GOMES, 2015); tal atitude é impossível para as travestis, uma vez que todas tiveram suas aparências físicas alteradas, o que lhe torna o acesso ao mercado formal ainda mais difícil, visto que, mesmo com bons currículos, são rejeitadas nas entrevistas ou, quando aprovadas, têm dificuldades para se

manterem no emprego, mesmo em algumas áreas no mercado informal; resta-lhes, na maioria das vezes, apenas a prostituição como fonte de renda (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020; GOMES, 2015; SILVA; LUNA, 2019; SOUZA et al., 2019; MOURA; LOPES, 2017; SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; RONDAS; MACHADO, 2015; CARRIERI; SOUZA; AGUIAR, 2014).

A cisão entre homossexuais cisgêneros de um lado e travestis e transexuais de outro se deu, principalmente, no fim da década de 90 e início dos anos 2000. Os embates ocorreram dentro da militância, tendo como motivação principal a disparidade no nível de escolaridade dos dois segmentos, Além disso, fatores como a origem socioeconômica de suas famílias e das demandas políticas de cada grupo também fomentaram sua segregação. “Ou seja, travestis e transexuais muitas vezes não puderam completar uma trajetória acadêmica, tendo suas imagens associadas a cenários criminosos ou de prostituição, enquanto os grupos homossexuais eram mais abastados nesses termos” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 334).

Embora se saiba que a homossexualidade não é algo novo tendo sido registrado da Grécia antiga, representada, também nas artes, como em tribos indígenas (MOREIRA FILHO; MADRID, 2008; RODRIGUES; LIMA, 2008; FRANÇA; VENTURINI, 2009; DIAS, 2000; DIETER, 2012). Da mesma forma, estudos indicam que a população de travestis e transexuais vem apresentando maior participação na arena política-institucional (SANTOS, 2016). Essa maior participação ou visibilidade também é refletida na opinião pública e na conversão dos direitos LGBT em questão de Estado (AGUIÃO, 2014; MELLO, BRITO; MAROJA, 2012).

Em Boa Vista, a abordagem desse tema é relevante porque não existem dados empíricos para a condução do estudo. Isso posto, a relevância deste estudo assenta-se no aspecto social, uma vez que pode subsidiar a estruturação de Políticas públicas que possam atenuar essa problemática.

Dessa forma, busca-se um conhecimento que retrate a realidade. Outrossim, a realização desta pesquisa contribuiu para formação de material para os próximos estudos. Portanto, o objetivo dessa pesquisa é analisar as percepções de travestis sobre seu processo de inserção no mercado de trabalho informal e formal na Amazônia Legal.

Este artigo está estruturado em 6 seções, sendo esta a Introdução, na qual se apresentou o objetivo e a relevância do estudo; na segunda seção, tem-se o Referencial Teórico. Já na terceira seção, apresenta-se a Metodologia, com abordagem de pesquisa, técnica de coleta e análise dos dados, bem como a

população-alvo. Na sequência, a Análise dos resultados, seguida das Considerações Finais seguida das Referências.

CONTEXTUALIZANDO DEFINIÇÕES SOBRE IDENTIDADE DE GÊNERO, POPULAÇÕES LGBT/LGBTI E TRAVESTIS

Dentro do universo das pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais existem diversas terminologias, utilizadas para designar estes grupos. O termo identidade de gênero está relacionado com o gênero, masculino ou feminino, conforme a identificação do indivíduo norteado por aspectos culturais que definem estes gêneros (MORAES; SILVA, 2019; CFP, 2019) a partir de uma experiência individual que pode ou não corresponder ao sexo atribuído ao nascer; bem como, o senso pessoal do corpo e outras expressões de gênero (CFP, 2019).

Esta percepção interna e experiência pessoal influenciará o modo como ocorre seu reconhecimento individual e social (gênero masculino ou gênero feminino), muitas vezes resultando em modificações na aparência física, no modo de falar e no modo de agir (SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016). Trata-se do conceito de si próprio e de suas características biopsíquicas e culturais masculinas, femininas ou ambivalentes (RONDAS; MACHADO, 2015). Portanto, a identidade de gênero define os comportamentos e papéis socialmente estabelecidos, como homem ou como mulher.

São encontradas duas siglas para designar pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, sendo LGBTs (SOUZA et al., 2019; SOUZA; ROCHA, 2020) e transgêneros (CANNONNE, 2019). E pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais – LGBTIs - (CFP, 2019; SILVA; LUNA, 2019; ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2019; BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020; CARVALHO et al., 2017). Conforme preconiza o Conselho Federal de Psicologia é relevante considerar a autodeterminação como um processo para garantir a autonomia das pessoas para determinar sua identidade de gênero (CFP, 2019). Também é encontrada a nomenclatura LGBTI+ (SILVA; LUNA, 2019; Atlas da Violência, 2019). Neste estudo, sobre identidade de gênero e trabalho, foram participantes travestis.

Como podem ser definidas as travestis? Sua tradução para o inglês é ‘transvestite’ utilizado para nomear homens que se vestem “eventualmente” como mulheres

(LAVOR LOPES; MOURA, 2019). Segundo Moraes e Silva (2019, p. 141) “existem múltiplas formas de ser e sentir-se travesti”. O conceito utilizado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (ANTRA) e Instituto Brasileiro trans de educação (IBTE) refere-se a “pessoas que foram identificadas como sendo pertencentes ao gênero masculino no nascimento, mas que se reconhecem como pertencentes ao gênero feminino e tem expressão de gênero feminina, mas não se reivindicam como mulheres da forma com que o *ser mulher* está construído em nossa sociedade” (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020, p. 11).

Elas vivenciam papéis de gênero feminino mas não se reconhecem como homens ou como mulheres mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero (SILVA; LUNA, 2019). São características usar roupas femininas, cosméticos, hormônios para modificar os corpos masculinos para ser mais femininas (SOUZA; ROCHA, 2020) utilizando também recursos como aplicações de silicone e cirurgias plásticas (CARVALHO et al., 2017).

DESAFIOS E AVANÇOS NAS POLÍTICAS PÚBLICAS: LBBTFOBIA, TRANSFEMÍCIDIO, TRANSFOBIA, HOMOFOBIA E DESPATOLOGIZAÇÃO

Dados estatísticos revelam que o Brasil é o país com os maiores índices de LGBTfobia no mundo (ZERBINATI; BRUNS, 2019; SOUZA et al., 2019), em primeiro lugar no ranking de países líderes no assassinato da população lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual e intersexual (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020; SILVA; LUNA, 2019; CANNONNE, 2019), por uma década (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020).

Conforme o Grupo Gay da Bahia – relatório do ano de 2018, a cada 20 horas ocorre a morte violenta de um LGBT e 11 pessoas são agredidas diariamente (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020). É relevante considerar que estes dados podem ser maiores considerando a subnotificação de casos (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020; CANNONNE, 2019) bem como a ausência de dados governamentais (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020) e as inconsistências nos registros de denúncias (ATLAS da violência, 2019). Mas, o que é a LGBTfobia? Pode ser definida como violência física ou moral vivenciada pela população LGBTI que tem apresentado significativo aumento (SILVA; LUNA, 2019) constituindo uma demanda de saúde pública e de direitos humanos (ZERBINATI; BRUNS, 2019).

Assim, estes dados revelam um contexto de violência e ódio destas populações (CFP, 2019) na modalidade de homicídio classificada como ‘execuções’ em que “ser travesti”, parece ser o fator determinante da execução (SOUZA et al., 2019).

Neste sentido, o transfeminicídio é utilizado para designar o assassinato sistemático de travestis e mulheres transexuais, sendo caracterizado pela intencionalidade de eliminar esta população, motivada por sentimentos como ódio e nojo nos aspectos simbólicos, psicológicos, estruturais e institucionais com diferentes tipos de manifestações até matar (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020) e, também, por opiniões negativas, exclusão social/institucional, agressões físicas, verbais ou psicológicas com o intuito de defender o discurso naturalizante ao gênero relacionado somente ao sexo biológico (ZERBINATI; BRUNS, 2019).

O conceito de transfobia se refere a sentimentos de medo ou ódio relacionados a população LGBT (LAVOR LOPES; MOURA, 2019). Também, o comportamento transfóbico pode repercutir em sentimentos de desconforto, intolerância, rejeição, aversão, ódio, discriminação ou estigmatização. Suas repercussões podem influenciar o bem-estar físico e psicológico e potencializar fatores de riscos associados ao homicídio e ao suicídio (ZERBINATI; BRUNS, 2019).

A violência contra homossexuais de modo geral também é classificada como homofobia que manifestam-se de diferentes formas como agredir, ridicularizar, apelidar e ocorrência de homicídio (KOEHLER; SOUSA, 2013). Assim, a homofobia “[...] se expressa contra pessoas cujas identidades ou expressões não se encaixam no binarismo de gênero. Neste sentido, a violência homofóbica deve ser entendida como violência de gênero, decorrente da vigilância das fronteiras sexuais (hetero/homo) e de gênero (masculino/feminino)” (CARVALHO et al., 2017, p.14).

Por último, outro desafio refere-se a despatologização das identidades transexuais e travestis. Em uma perspectiva histórica ocorreram avanços com a colaboração de diversos setores, como movimentos sociais e categorias profissionais para superar estigmas, discriminações e preconceitos. No âmbito da saúde, no ano de 2018 a mudança diagnóstica da transexualidade na CID-11, que vai vigorar a partir do ano de 2022 contribui para retirar o viés patológico da homossexualidade, associada historicamente a ideia de doença, distúrbio e perversão ocupando “[...] um lugar marginal e patológico” (SOUZA et al., 2019, p. 26).

Também, com enfoque na despatologização das travestilidades, através da Comissão de Direitos Humanos, cita-se a Nota técnica sobre processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans do Conselho Federal de Psicologia, em 2013. Na área da Psicologia dois marcos sobre a

orientação sexual e identidade de gênero, sendo estes a Resolução nº 01/1999 e a Resolução nº 01/2018 que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis com terminologias atualizadas e interdisciplinares com relevância para conceitos como autonomia e autodeterminação em relação ao gênero e corpo (CANNONNE, 2019) ampliando o compromisso ético-político em relação ao enfrentamento da violência, do preconceito, da exclusão e do ódio à população de travestis (CFP, 2019).

Também, na realidade brasileira, foi criado o “Programa Brasil, Gênero e Raça” em 2006 com diretrizes para orientar a execução das políticas de combate à discriminação que contempla possíveis grupos discriminados e excluídos no mundo do trabalho como negros, quilombolas, indígenas, mulheres, pessoas com HIV, idosos, deficientes, populações LGBTI, dentre outras. Em parceria com o Ministério do Trabalho, a criação de programas de sensibilização de gestores públicos sobre a importância da qualificação profissional e de priorizar as competências contribuindo para a erradicação da discriminação em um mercado de trabalho considerado instável e segregado (LAVOR LOPEZ; MOURA, 2019). No âmbito internacional, desde 2009, a Rede Internacional pela Despatologização Trans tem entre suas pautas principais o acesso digno ao mercado de trabalho, segurança e saúde (CANNONNE, 2019). Também, na área de segurança pública, o lançamento da cartilha para a população LGBTI através da Rede Nacional de Operadores de Segurança Pública LGBTI (RENOSP-LGBTI) e um Manual de atendimento e abordagem da população LGBTI para agentes de segurança (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020). É possível destacar, também, o reconhecimento do casamento homoafetivo e a luta por equiparação de direitos trabalhistas (IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017).

Assim, é possível perceber avanços em documentos diversos para a prevenção e combate à violência. No entanto, ainda há desafios como por exemplo, nas surveys domiciliares do IBGE não questionar sobre a orientação sexual, ou seja, não incluir no seu censo nacional este segmento (GRUPO GAY DA BAHIA, 2018; ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2019). Na área de segurança pública, nos registros de violência e nas declarações de óbito, também não há classificação da orientação sexual. Portanto, com a escassez e a falta de qualidade das informações torna-se difícil dimensionar e fazer levantamentos para produzir políticas públicas para a população LGBTI (Atlas da Violência, 2019) e para a permanência e funcionamento efetivo de políticas que garantam a integridade destas populações (SOUZA et al., 2019).

Também, as variadas condições de vulnerabilidade (SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; CANNONNE, 2019) podem acarretar discriminações em

geral e vulnerabilidades na saúde; na família, na escola (escolaridade baixa), no trabalho (trabalhos desvalorizados), e em serviços de saúde - impedimentos aos serviços de saúde- (SOUSA; ROCHA, 2020), nas relações interpessoais - dificuldade em encontrar parceiros sexuais e relacionamentos - (CANNONNE, 2019). Portanto, as políticas públicas avançaram, mas ainda há barreiras relacionadas a sua efetivação plena também relacionada a inserção das travestis no mundo do trabalho.

PROCESSO DE INSERÇÃO, PERMANÊNCIA, DIVERSIDADE E PROMOÇÃO DA CIDADANIA DAS TRAVESTIS NO TRABALHO E NAS ORGANIZAÇÕES

É relevante destacar que a inserção da população LGBT ainda ocorre de modo reduzido no mercado de trabalho formal (SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016). O desemprego superior a 10% e a taxa de informalidade trabalhista em alta com número superior a 12 milhões de desempregos revela que se inserir no mercado de trabalho formal constitui uma tarefa extremamente difícil especialmente diante do nível educacional baixo. Diante desta realidade, foram criados programas de apoio a inclusão da população LGBT com o objetivo de reintegrar socialmente, reinserir no mercado de trabalho e incentivar a educação profissional. Também, empresas do setor público e do setor privado que desenvolvem políticas de inclusão social da população de travestis e transexuais (SILVA; LUNA, 2019).

No entanto, ainda são necessários avanços como aprimorar as estratégias de empresas brasileiras para incorporar estas populações; para ampliar as possibilidades de reinserção no mercado de trabalho; para construir uma política de diversidade nas organizações, promover a cidadania e os direitos da população LGBT com enfoque na oferta de formação profissional, incentivar a inserção qualificada no mercado de trabalho e compromisso ao tratamento humanizado e digno de travestis nos contextos de trabalho (SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; RONDAS; MACHADO, 2015).

Segundo Moura e Lopes (2017), a inserção no mercado de trabalho da população LGBT constitui um grande desafio. Mas quais são os desafios das travestis no mundo do trabalho? Autores destacam o preconceito, discriminação, hostilidade, aversão, baixa escolaridade, falta de especialização e qualificação, falta de oportunidades de trabalho, intolerância, desvalorização, homofobia, segregação, necessidade de preparar todos os funcionários para a incorporação de trabalhadores travestis; resistência à diversidade de orientações sexuais; práticas discriminatórias

relacionadas a salários e benefícios, entre outras (LAVOR LOPES; MOURA, 2019; SILVA; LUNA, 2019; SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017; RONDAS; MACHADO, 2015).

Estes desafios contribuem para a inserção no mercado informal em atividades como cabeleireiras, maquiadoras, vendedoras, auxiliar de limpeza e camareiras (MOURA; LOPES, 2017). Segundo estudo realizado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) em 2018, 90% das travestis e transexuais brasileiras/os atuavam na prostituição como meio de subsistência e fonte de renda. A prostituição é uma das modalidades de trabalho informal das travestis.

Segundo estudo realizado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) em 2018, 90% das travestis e transexuais brasileiras/os atuavam na prostituição como meio de subsistência e fonte de renda (SILVA; LUNA, 2019). A prostituição é uma das modalidades de trabalho informal das travestis (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020; SILVA; LUNA, 2019; SOUZA et al., 2019; MOURA; LOPES, 2017; SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; RONDAS; MACHADO, 2015; CARRIERI; SOUZA; AGUIAR, 2014).

Também, de modo geral, as práticas e os discursos organizacionais, tem contribuindo para que travestis, nos ambientes de trabalho, por receio de rejeição e discriminação controlem seus comportamentos evitando até participar de eventos sociais da organização (IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017). Assim, diante do medo de perder o trabalho ou sofrer retaliações decidem assumir um comportamento socialmente feminino de gênero ao agir de modo discreto. Este parece ser um comportamento adotado também ao conseguir um emprego público onde pode ser uma forma de discriminação a impossibilidade ou dificuldade para ser promovida (RONDAS; MACHADO, 2015; CARRIERI; SOUZA; AGUIAR, 2014).

Assim, além do receio de se expor e de chamar atenção ocorrem sentimentos de insegurança, temores em relação aos preconceitos, necessidade de afirmação profissional e pessoal, receios relacionados a aparência física, desentendimentos e boicotes (RONDAS; MACHADO, 2015). Também, costumam ser alvo de piadas (IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017; CARRIERI; SOUZA; AGUIAR, 2014), ‘chacotas’ (RONDAS; MACHADO, 2015) com conotações pejorativas como, por exemplo, ser “muito afeminado” (IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017, p. 89).

Esse estudo se classifica como qualitativo e exploratório. Foram participantes 16 travestis na cidade de Boa Vista. O objetivo do estudo foi analisar as percepções de travestis sobre seu processo de inserção no mercado de trabalho informal e

formal na Amazônia Legal. O procedimento de coleta de dados fez uso de um roteiro de entrevista semiestruturada.

No que se refere à análise dos dados, a unidade de análise fora (JANIS, 1982): a percepção sobre o processo de inserção no mercado de trabalho formal e informal. Outrossim, a partir da unidade de Análise, junto ao referencial teórico, emergiram as categorias de análise: 1) Dados de caracterização geral; 2) Percepções das travestis sobre estudar; 3) Percepções sobre seu trabalho; 4) Dificuldades no mercado de trabalho e, por último, 5) Percepções sobre sonhos e expectativas. Frisa-se que ao estruturar essas categorias, os pesquisadores se atentaram a três aspectos colocados por Janis (1982): a) as categorias devem ser claras; b) exclusivas e c) não podem ser muito amplas. Destarte, as 5 categorias estruturadas traduzem o objetivo dessa investigação. Quanto às etapas da Análise de conteúdo, fez-se (BARDIN, 2006): 1) Pré-análise; 2) exploração do material; 3) tratamento dos resultados, inferência e interpretação.

Para se chegar à população-alvo, manteve-se contato com a Associação de Travestis e Travesti do Estado de Roraima (AT*TER), por meio da presidente e da vice-presidente desta associação para viabilizar o contato (email e telefone) com as travestis. Isso ocorreu no final do ano de 2017; obteve-se o aceite de 16 participantes que atuavam em Boa Vista. Contudo, percebeu-se, na ocasião das entrevistas, que todas as entrevistadas estavam muito receosas, razão pela qual houve grande dificuldade para se conseguir as informações necessárias para esta pesquisa.

Destarte, os locais das entrevistas ocorreram nos locais de sua atuação: salões de beleza e pontos de prostituição e na própria Associação. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Os dados foram analisados com a técnica de Análise de conteúdo. Nesse estudo, as entrevistas foram mencionadas como participantes 1 a 16.

Sobre os dados de caracterização geral, em relação a faixa etária 11 possuem entre 19 anos até 29 anos; quatro participantes entre 30 a 39 anos e uma entre 40 e 49 anos. Quanto à etnia 13 profissionais se consideram pardas e três se declararam brancas. Em relação à escolaridade, três com ensino fundamental incompleto; uma com ensino fundamental completo; oito possuem ensino médio completo e uma possui ensino médio incompleto; duas delas iniciaram o nível superior e uma possui nível superior completo.

Quanto a cursos de qualificação realizados, seis fizeram cursos na área de estética e cabeleireiros, quatro cursos na área técnica administrativa em geral, duas na área da saúde, uma na área de ensino e três não haviam procurado nenhum tipo de curso profissionalizante.

Contudo, no período de coleta dessa pesquisa, nove estavam desempregadas e sete empregadas (contudo, apenas duas no trabalho formal). Sobre o trabalho que exercem, seis estão trabalhando como profissional do sexo, cinco atuam em salão de beleza, três como faxineiras e duas na área da saúde. Vale ressaltar que mesmo que elas se declarassem desempregadas, exerciam algum tipo de atividade informal, em alguns casos, esporadicamente. Sobre a renda mensal, no período da coleta de dados (novembro/2017), variava de R\$600,00 a R\$3000,00, sendo que das 16 entrevistadas, sete ganham entre R\$600,00 a R\$1000,00; três ganham de R\$ 1300,00 a R\$1800,00; e cinco recebem de R\$2000,00 a R\$3000,00. Uma delas não quis responder quanto ganha. Vale ressaltar que os valores não são exatos pois a maioria delas é autônoma e não possui renda fixa.

Esses dados, indicam consonância com as colocações de Souza, Costa e Rodrigues (2016) que afirmam que a inserção dessa população no mercado de trabalho formal ainda é reduzida. Mesmo, em empresas públicas e privadas com políticas de inserção à comunidade LGBT (SILVA; LUNA, 2019) há um longo caminho a percorrer para que se tenha oportunidades iguais.

Sobre a idade em que começaram a trabalhar, 10 disseram que começaram antes dos 18 anos de idade e apenas cinco começaram a trabalhar depois da maioridade; uma entrevistada não soube responder. Sobre sua participação ou filiação em alguma entidade (religiosa, de defesa dos direitos culturais, etc.) apenas 13 responderam. Dessas, oito não participam ou estão filiadas a qualquer entidade; três são filiadas a AITERR, sendo uma ao Centro Espírita e uma ao Candomblé (participante 6) que relatou receber nesta religião apoio relacionado a sua identidade de gênero.

Já quanto à categoria 2, percepções das travestis sobre estudar, elas relataram dificuldades para se dedicarem aos estudos ao longo de sua trajetória de vida, dentre elas o relato da participante 3:

Quando eu me assumi travesti eu não tive o apoio da família e fui expulsa de casa. Minha família é muito evangélica e não consegue me aceitar assim. Eu tive que procurar emprego, e como trabalhava a noite toda não conseguia ficar acordada na aula de manhã. Acabei desistindo porque precisava mais trabalhar do que estudar na época (Participante 3)

A participante 8 também relatou suas dificuldades para concluir os estudos. Ela disse que foi ‘perdendo o gosto’ de estudar quando começou a ser motivo de piada na escola, mesmo quando ainda não frequentava as aulas travestida. Relatou que todos os dias passava por situações de discriminação dos colegas de aula, e quando decidiu que iria sempre andar travestida, a situação na escola ‘só piorou’, pois não era ‘bem vista’ também pelos professores. Disse que já foi barrada na entrada da instituição

de ensino, por estar vestindo roupas de mulher. Ela informou, ainda, que depois de algum tempo, passou a ter medo de frequentar o banheiro masculino, porque vários colegas homofóbicos *“chegaram a fazer ameaças caso me encontrassem usando o banheiro. Como saída, procurei a diretoria para poder usar o banheiro feminino. Tal pedido foi negado e depois de um tempo acabaram cedendo o banheiro dos professores para mim”* (Participante 8). Diante de tantas dificuldades, conseguiu concluir o ensino médio, mas pensou em desistir várias vezes e que outras colegas travestis, *“infelizmente”* desistiram.

Elas normalmente não conseguiram alcançar grandes níveis de estudo, outro fator que dificulta o acesso às vagas de emprego, e as deixa cada vez mais excluídas. A dificuldade que elas encontram para concluírem os estudos também está diretamente ligada ao preconceito pelo simples fato de serem travestis. Na instituição de ensino, elas são vítimas de chacota, são barradas no portão por estarem travestidas, entre outras discriminações enfrentadas no dia a dia. Outra dificuldade que as acomete é o fato de terem que conciliar o trabalho para terem condições financeiras e custear os estudos.

Esses relatos demonstram a falta de garantias que o estado não consegue prover de forma a oportunizar possibilidades de educação que é o básico constante na Constituição Federal. Essa vulnerabilidade implica em discriminação e insere a comunidade LGBT num círculo vicioso com baixa escolaridade, conseqüentemente, sem qualificação para sua inserção no mercado formal de trabalho e ainda reflexos no âmbito das relações interpessoais (SOUZA et al., 2019; SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; CANNONNE, 2019).

Na sequência, tem-se a categoria 3, percepções sobre seu trabalho. Foi solicitado às participantes o grau de satisfação em relação aos empregos, com as seguintes opções: muito satisfeito, satisfeito, insatisfeito e muito insatisfeito. Das 16 participantes, seis estão satisfeitas com a atual situação de emprego (relembrando que apenas duas participantes atuam no trabalho formal; as demais desempenham trabalho informal); seis que estão insatisfeitas; apenas quatro estão muito insatisfeitas e nenhuma está muito satisfeita. É importante ressaltar que nem todas elas estão na prostituição e almejam sair do emprego ou se julgam infelizes com seus trabalhos. Das seis entrevistadas que estão trabalhando como profissional do sexo, todas alegam que o maior problema de estarem na rua é a vulnerabilidade em que elas se encontram.

Semanas antes da visitação aos pontos, uma travesti havia sido esfaqueada pelo cliente após o programa, o que implica em um sentimento de insegurança plena. É consensual entre as participantes a vulnerabilidade ao qual estão expostas. Conforme dados estatísticos a cada 20 horas ocorre a morte violenta de um LGBT e 11 pessoas são agredidas diariamente e em uma determinada situação uma travesti teve que se fingir de morta para conseguir sobreviver (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020).

A prostituição vem sendo uma das atividades de subsistência e fonte de renda às travestis (SILVA; LUNA, 2019); mesmo que informal (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020; SILVA; LUNA, 2019; SOUZA et al., 2019; MOURA; LOPES, 2017; SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; RONDAS; MACHADO, 2015; CARRIERI; SOUZA; AGUIAR, 2014).

Quatro participantes querem sair da prostituição na busca de um emprego que lhes dê mais segurança, estabilidade financeira e menos risco de vida. Além disso, alegam que na prostituição necessitam lidar com o preconceito enfrentado, dificultando a convivência na sociedade. A participante 11 disse que se prostitui desde os 18 anos e que sempre gostou do que faz, pois gosta de dar prazer aos homens e se sentir desejada. Sua única reivindicação: “*gostaria de mais segurança para trabalhar*”.

As participantes que estão fora da prostituição revelam que gostam do trabalho exercido, mas não estão satisfeitas com o salário que recebem. A participante 2 relata que precisa ajudar os pais, e como trabalha na informalidade, nem sempre consegue atingir o salário mínimo, o que dificulta oferecer a eles o conforto merecido. Rondas (2012) em seu estudo sobre valorização profissional de travestis em Belo Horizonte, também constatou que a razão mais forte para a insatisfação pareceu ser a baixa remuneração.

A participante 6 disse que está insatisfeita com a prostituição. No entanto, assumiu ter pedido demissão do emprego anterior, onde trabalhava como professora de dança para crianças em escolas públicas, pois quando começou a mudança da aparência física, sentiu o preconceito por parte dos pais das crianças. Ao ser informada de que alguns pais já estavam se reunindo para reclamar dela como professora, decidiu pedir as contas logo, para não passar por maiores constrangimentos. Segundo esta participante, enfrentar a rua foi mais fácil do que o preconceito dos pais dos alunos. O preconceito tem sido mencionado em estudos como um dos maiores desafios da população LGBT (LAVOR LOPES; MOURA, 2019; SILVA; LUNA, 2019; SOUZA; COSTA; RODRIGUES, 2016; IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017; RONDAS; MACHADO, 2015).

Quando questionadas sobre a forma de como conseguiram o emprego, cinco das seis profissionais do sexo responderam que foram para a rua sem indicação de ninguém; das cinco que trabalham em salão de beleza, todas disseram que arrumaram o emprego por meio de amigos; as três faxineiras disseram que sempre são indicadas por conhecidos; e das duas profissionais da saúde, uma foi por indicação política e a outra por meio de concurso público. Rondas (2012), em seu estudo sobre valorização profissional de travestis em Belo Horizonte também constatou que a forma mais comum usada pelas travestis para a obtenção de emprego é a influência de amigos e referências de antigos empregadores.

Na Figura 1 estão descritas as atividades de trabalho formais e informais exercidas pelas participantes antes do emprego atual. Das 16 entrevistadas, duas não responderam a respeito do trabalho que tinham antes do emprego atual. Das 14 entrevistadas que responderam, apenas três já haviam trabalhado com carteira assinada. Mais uma vez, os dados apontam para a dificuldade que elas encontram para se inserirem no mercado de trabalho formal, conforme se observa a seguir:

Quadro 1: Quadro das atividades de trabalho formais e informais que as travestis já exerceram.

RELAÇÃO	ATIVIDADES DE TRABALHO EXERCIDAS	CARTEIRA ASSINADA
Participante 1	Cabeleireira	Não
Participante 2	Caixa de açougue, trabalhei em frutaria vendendo, como babá, cabeleireira, maquiadora	Não
Participante 3	Serviços gerais, garçomete, vendedora e profissional do sexo;	Sim
Participante 4	Auxiliar de farmácia;	Não
Participante 5	Salão de beleza;	Não
Participante 6	Dança e programa;	Contrato
Participante 7	Empregada doméstica;	Não
Participante 8	Cabeleireira e trabalho braçal pesado;	Não
Participante 9	Assistente de aluno, bibliotecária, professora e auxiliar de secretaria escolar;	Sim
Participante 10	Cozinheira, babá, vendedora, auxiliar de padaria e empregada doméstica;	Não
Participante 11	Agricultura;	Não
Participante 12	Empregada doméstica, garçomete e babá;	Não
Participante 13	Prostituição e serviços gerais;	Sim
Participante 14	Cabeleireira.	Não

Fonte: os autores.

Fez-se essa pergunta às participantes com o intuito de se ter um panorama temporal sobre as atividades anteriores ao emprego atual (formal ou não). Mais uma vez, os dados obtidos refletem que as atividades voltam-se a segmentos da: beleza, vendas e limpeza (MOURA; LOPES, 2017).

Sobre a gestão da diversidade das empresas que estavam vinculadas, identificaram-se nas falas que não havia medidas necessárias para que se sentissem incluídas. Nenhuma das empresas que trabalharam geriram bem a diversidade e isso contribui para a ausência de empregabilidade para este grupo. Há muito

preconceito, restrição de direitos e falta de conscientização das pessoas. Um dos caminhos apontados é a educação na sua plenitude, formal e informal.

Na categoria 4, dificuldades no mercado de trabalho, apenas 13 delas fizeram relatos acerca desses desafios. Frisa-se, como já mencionado, a dificuldade de se coletar os dados junto a este público, pois são questões profundas a elas e que acabam por trazer lembranças ruins. Por isso, nem todas responderam. De forma concisa, estruturou-se o Quadro 2 a seguir, para se ter a visualização das falas das participantes.

Quadro 2: Quadro representativo das dificuldades para inserção e permanência no mercado de trabalho formal.

Participantes	Dificuldades para inserção e permanência no mercado de trabalho formal
Participante 1	Quando comecei a trabalhar ainda era menor, era trabalho com pessoas próximas, não tinha isso de carteira assinada, hoje em dia é obrigatório a carteira ser assinada pra quem tem emprego formal, o meu por ser por comissão ou conta própria aí nesse caso não tem como ser com carteira assinada;
Participante 2	Aparência física pela forma que as pessoas me olham;
Participante 3	Nunca procurei entrar no mercado de trabalho formal;
Participante 4	Aparência física;
Participante 5	Discriminação;
Participante 6	Preconceito que eu enfrentava pelos pais dos meus alunos;
Participante 7	Preconceito, pois, muitas vezes tiravam sarro com a minha cara;
Participante 8	Preconceito enfrentado na escola até mesmo por parte dos professores;
Participante 9	Não enfrentei desafios;
Participante 10	Aparência e o preconceito em me aceitarem;
Participante 11	Falta de respeito com a minha aparência;
Participante 12	O fato de ser travesti já fecha todas as portas, acredito que pelo preconceito;
Participante 13	As dificuldades são inúmeras, mas a principal é a aparência física.

Fonte: os autores.

De todas que responderam, apenas uma relatou não ter encontrado dificuldades para se inserir no mercado de trabalho formal; uma das entrevistas apenas relatou que como sempre trabalhou de forma autônoma e que no passado trabalhava apenas para pessoas próximas, não possui e nunca possuiu carteira assinada; todas as outras 11 participantes relataram que as dificuldades estavam diretamente ligadas à discriminação com a aparência das travestis; a participante 7 ainda chegou a relatar que já fizeram piada dela no local de

trabalho corroborando com o estudo de Rondas (2012) que entre as dificuldades no ambiente de trabalho estão a chacota e a aversão à aparência das travestis.

As colocações das participantes vão ao encontro do que expuseram alguns autores acerca das piadas de mal gosto, boicotes e desentendimentos relacionados à aparência física (RONDAS; MACHADO, 2015; IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017).

Mesmo diante da possibilidade de ter uma emprego formal, há ainda questões que envolvem dificuldades de promoção (RONDAS; MACHADO, 2015; CARRIERI; SOUZA; AGUIAR, 2014). Entre tantas adversidades as travestis, no contexto de trabalho, buscam a sobrevivência na organização com algumas adaptações e utilização de estratégias de enfrentamento de estresse (IRIGARAY; GOLDSCHMIDT; QUEIROZ, 2017).

Por fim, mas não menos importante, a categoria 5, **Percepções sobre sonhos e expectativas**. Quanto a esse quesito, uma das participantes não quis responder sobre os sonhos de vida e suas dificuldades, mas cinco das 15 que responderam almejam ter ensino superior na área de Psicologia, Pedagogia e Educação Física.

Quadro 3: Sonhos em termos profissionais e o que falta para realizá-los.

Participantes	SONHOS E EXPECTATIVAS
Participante 1	Concluir a faculdade, fazer concursos públicos e me firmar em algum emprego bom onde eu possa ter uma vida tranquila
Participante 2	Ser psicóloga
Participante 3	Ser deputada estadual
Participante 4	Ser uma mulher bonita e ter o meu próprio negócio
Participante 5	Ser atriz
Participante 6	Mudança corporal total. Falta dinheiro
Participante 7	Me formar em pedagogia. Não tenho dinheiro
Participante 8	Sonho em fazer a cirurgia e virar mulher, mas não tenho dinheiro
Participante 9	Formar em educação física e viver da dança
Participante 10	Arrumar qualquer emprego formal para sair da rua
Participante 11	Arrumar um emprego com carteira assinada. Falta de estudos
Participante 12	Formar em Psicologia e a dificuldade é morar longe e não ter dinheiro
Participante 13	Trabalhar na área da beleza e ter meu próprio salão
Participante 14	Ter o suficiente para sobreviver a ajudar ao próximo e poder trabalhar em prol do combate ao preconceito e homofobia
Participante 15	Ser rica e trabalhar

Fonte: Autores.

Conforme se observa no quadro 3, a principal dificuldade citada foi a falta de dinheiro para prover os estudos. Uma das entrevistadas quer carreira política e almeja ser deputada estadual; três delas dizem que o sonho está relacionado à aparência física e cirurgia para mudança de sexo; e uma delas disse ainda que quer ter o próprio negócio. As dificuldades citadas por elas também são a falta de dinheiro.

Uma delas quer se tornar atriz, mas não comenta sobre as dificuldades. Duas delas querem um emprego formal e uma ainda cita a falta de estudos como a principal barreira. Uma quer trabalhar na área da beleza e ter o próprio salão. A participante 14 quer ter o suficiente para sobreviver e ajudar ao próximo e poder trabalhar em prol ao combate do preconceito e homofobia, mas não fala sobre as dificuldades encontradas. E a participante 15 apenas diz que deseja ser rica e trabalhar.

Nesse ínterim, vê-se que a vontade de mudança, seja com intervenções na aparência física, retomada dos estudos, continuidade ao ensino, enfim, tudo isso perpassa o desejo de uma vida melhor; de um reconhecimento social, profissional e humano. Uma das questões mais sensíveis pontuadas pelas participantes, sem dúvida, foi o preconceito e discriminação a elas. Isso requer mudanças não apenas do ponto de vista legal, mas uma conscientização da sociedade, amparado por discussões da diversidade, da liberdade de expressão e do respeito ao próximo. Sem dúvida, esse trabalho realizado junto às travestis de Boa Vista, possa servir de amparo e inspiração à realização de sensibilização, conscientização e amadurecimento dos valores de dignidade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As travestis revelaram variadas dificuldades para sua inserção e permanência no mercado de trabalho, principalmente no mercado formal. É possível destacar os preconceitos enfrentados pelas travestis, ao longo de sua trajetória de vida, também nos âmbitos familiares e escolares. Infelizmente os números são expressivos e, nesse contexto, as travestis são as maiores vítimas dos preconceitos, pelo fato de fugirem dos padrões impostos pelo binarismo feminino/masculino na maneira de ser, de agir e de se comportar, muito mais que qualquer outra identidade sexual, em virtude de uma mudança na aparência física bem como os padrões exigidos nos balcões de emprego, influenciam nos resultados que elas vão obter quando procurarem o mercado de trabalho. Assim, o preconceito e a discriminação vivenciados revelam a prostituição como alternativa de trabalho, informal.

Referindo-se à gestão das empresas que estavam vinculados infere-se que os travestis tiveram uma receptividade negativa e que seus direitos não lhe são garantidos. É necessário que gestores e colegas de trabalho possam buscar conhecer mais sobre identidade de gênero e desenvolver ações de conscientização a fim de incluir esse grupo nos espaços e nas organizações. Também, mesmo diante de tantos impasses relatados pelas participantes, é possível constatar a esperança de buscar outras oportunidades profissionais e uma perspectiva positiva mesmo diante de tantas dificuldades elas deslumbram um futuro melhor.

Torna-se relevante a efetivação de políticas públicas e sociais que deem subsídios para que travestis consigam se manter na sociedade, sem a necessidade de fazer da prostituição o único caminho para sua sobrevivência financeira delas, mas a criação desta não é resolução. Pois, para além disto, há um complexo, que envolvem outras questões, que fogem do alcance das políticas públicas. Um local de apoio a travestis expulsas de casa, leis que garantam o respeito para que elas consigam conviver em sociedade sem passar por constrangimentos diários, como, por exemplo, nas instituições de ensino. São maneiras de ajudar essas pessoas a driblarem uma sociedade preconceituosa e conseguirem, no mínimo, igualdade na hora de pleitearem alguma oportunidade na vida.

Quanto à limitação de pesquisa, por se tratar de pesquisa qualitativa cuja técnica de análise, foi a análise de conteúdo, a categorização, que é própria da técnica, pode exprimir-se um tanto esquemática, conduzindo a obscurecer a visão dos conteúdos, impedindo o alcance de aspectos mais profundos do texto (FLICK, 2009).

REFERÊNCIAS

AGUIÃO, S. **Fazer-se no “Estado”**: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo. 2014. 316 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281317>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

ATLAS DA VIOLÊNCIA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; **Fórum Brasileiro de Segurança Pública**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. 2019.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo** (L. de A. Rego & A. Pinheiro, Trans.). Lisboa: Edições 70. (Obra original publicada em 1977), 2006.

BENEVIDES, G. B.; NOGUEIRA, S.N. B. (Orgs). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.

CANNONNE, L.A.R. Historicizando a transexualidade em direção a uma psicologia comprometida. **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília, v. 39 (n.spe 3), e228487, 21-34, 2019.

CARRIERI, A. de P.; SOUZA, E.M. de; AGUIAR, A.R.C. Trabalho, violência e sexualidade: estudo de lésbicas, travestis e transexuais. **RAC**. Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, art. 5, pp. 78-95, Jan./Fev. 2014.

CARVALHO, M.; CARRARA, S. Em direção a um futuro trans?: contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. Sexualidad, Salud y Sociedad. **Revista Latinoamericana**. n. 14. Agosto, 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29332800014>>. Último acesso em 18 de Junho de 2016.

CARVALHO, M.E.P. de; RABAY, G.; BRABO, T.S.A.M.; DIAS, A.F. **Direitos humanos das mulheres e das pessoas LGBTQI: inclusão da perspectiva da diversidade sexual e de gênero na educação e na formação docente**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2017.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs. **Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia**– Brasília, DF: CFP, 2019.

DIAS, M. B. **União homossexual: o preconceito & a justiça**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

DIETER, C. T. **As raízes históricas da homossexualidade, os avanços no campo jurídico e o prisma constitucional**. 2012. Disponível em: <[http://www.ibdfam.org.br/_img/artigos/As raízes históricas 12_04_2012.pdf](http://www.ibdfam.org.br/_img/artigos/As%20ra%C3%ADzes%20hist%C3%B3ricas%2012_04_2012.pdf)>. Acesso em: 12 dez. 2017.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa** (3a ed., J. E. Costa, Trad.). São Paulo: Artmed. (Obra original publicada em 1995), 2009.

FRANÇA, T.; VENTURINI, R. L. B. **Um estudo sobre a “As vidas dos doze césores” de Suetônio**. 2009. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/pdf/33.pdf>>. Acesso em: 07 dez. 2017.

GOMES, Rodrigo. **Mercado de trabalho brasileiro ainda é hostil à população LGBT**. 2015. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/trabalho/2015/05/mercado-de-trabalho-brasileiro-ainda-e-hostil-a-populacao-lgbt-indica-estudo-170.html>>. Acesso em: 06 dez. 2017.

GRUPO GAY DA BAHIA (GGB). **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil**. Relatório 2018. População LGBT morta no Brasil. Relatório GGB, 2018.

IRIGARAY, H. A.; FREITAS, M. E. Estratégia de sobrevivência dos gays no ambiente de trabalho. **Revista Psicologia Política**. São Paulo, v. 13, n. 26, abr. 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2013000100006>. Acesso em: 05 dez. 2017.

IRIGARAY, H.A.; GOLDSCHMIDT, C.C.; QUEIROZ, L.G.M. da. **Revista de Gestão Social e Ambiental**. São Paulo, Edição Especial, p. 40-54, dez., 2017.

KOEHLER, S. M. F., & SOUSA, A. M. V. Homofobia e educação em direitos humanos. In A. M. E. **Direitos humanos e violências nas escolas**. (pp.147-172). Curitiba: CRV, 2013.

JANIS, I. L. O problema da validação da análise de conteúdo. In: LASSWELL, H; KAPLAN, A. **A linguagem da política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1982.

LAVOR LOPES, P.; MOURA, G. de M., R. A transfobia no processo de recrutamento e seleção de pessoal no Brasil: é possível falar em inclusão? **Polyphônia Revista de Educação Inclusiva**, 3 (2), 218-234, 2019.

MELLO, L.; BRITO, W. & MAROJA, D. “Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades”. **Cadernos Pagu**. Julho-dezembro 2014. Vol. 39, p. 403-429, 2012.

MOREIRA FILHO, F. C.; MADRID, D.M. **A homossexualidade e sua história**. 2008. Disponível em: <<http://intertemas.unitoledo.br/revista/index.php/ETIC/article/viewFile/1646/1569>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

MORAES, A.N.D.; SILVA, G.S.N. da. A construção do ser travesti. **Periodicus**. Salvador, n.11, v.1, p. 381-403, 2019.

MOURA, R.G. de; LOPES, P. de L. Comportamento organizacional frente a diversidade: a inclusão de travestis e transexuais no mercado de trabalho. Simpósio de excelência em gestão e tecnologia. **XIV SEGeT**, 2017.

RODRIGUES, H. ; LIMA, C.C. **Vale tudo**: Homossexualidade na antiguidade. 2008. Disponível em: <<https://guiadoestudante.abril.com.br/estudo/vale-tudo-homossexualidade-na-antiguidade/>>. Acesso em: 30 out. 2017.

RONDAS, L. O. **Valorização Profissional de Travestis**: das estratégias pessoais às políticas de inclusão Belo Horizonte. 2012. Dissertação de mestrado sobre valorização profissional de travestis em Belo Horizonte – MG, Centro Universitário Uma, Belo Horizonte – MG, 2012.

RONDAS, L.O.; MACHADO, L. R. de S. Inserção profissional de travestis no mundo do trabalho: das estratégias pessoais às políticas de inclusão. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**. São João del-Rei, 10(1), janeiro/junho 2015.

SILVA, A.S. da; LUNA, M.S. de. Travestis e transexuais e sua inserção no mercado formal de trabalho. **Cadernos de gênero e tecnologia**. Curitiba, v.12, n.39, p. 303-318, 2019.

SOUSA, J.A.; ROCHA, T.M.A. de C. Representações sociais de silêncio entre travestis, transexuais e transgêneros no Brasil. **Periodicus**. Salvador, n.12, v.1, p. 367-383, 2020.

SOUZA, D.E. da S.; COSTA, B.L.S.; RODRIGUES, E.M. A inserção de pessoas transexuais e travestis no mercado de trabalho. **XII Congresso Nacional de excelência em gestão & III Inovarse – responsabilidade social aplicada**, 2016.

SOUZA, D.C.; COELHO, I.M.; MARTINS, F.S.; HONORATO, E.J.S. Assassinatos de LGBTs no Brasil – uma análise de literatura entre 2010-2017. **Periodicus**. Salvador, n.10, v.1, p. 24-39, 2019.

ZERBINATI, J.P.; BRUNS, M.A. de T. Transfobia: contextos de negatividade, violência e resistência. **Periódicus**. Salvador, n.11, v.2, p. 195-216, 2019.

CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE: REFLEXÕES SOBRE A DISCRIMINAÇÃO POR ORIENTAÇÃO SEXUAL NA GUIANA

*Caobe Lucas Rodrigues de Sousa
Mariana Cunha Pereira*

INTRODUÇÃO - PROBLEMATIZAÇÃO DO TEMA

Alguns países do Caribe que foram colonizados pelo império inglês ainda possuem leis do período colonial que comumente têm sido apontadas internacionalmente por ‘criminalizarem a homossexualidade’, como é o caso da República Cooperativa da Guiana (MENDOS, 2019). Em um olhar mais aprofundado, percebe-se que são leis com termos imprecisos que não se referem explicitamente às pessoas ‘homossexuais’ ou às demais identidades de gênero e orientações sexuais ligadas ao segmento populacional comumente nomeado pela sigla LGBTQI¹ (CARRICO, 2012). Apesar de serem aparatos jurídicos/legais ‘vagos’, como essas leis impactam na vida de pessoas LGBTQI no país?

Diante deste questionamento, o objetivo deste estudo é tecer algumas reflexões sobre o país pela perspectiva da discriminação por orientação sexual. Este estudo foi organizado a partir dos fundamentos teóricos-metodológicos propostos por Pichon-Rivière (2000), que sugere como modelo de análise o recorte em três diferentes âmbitos. Neste modelo, por vezes chamado de tríplice-investigação, não há uma distinção radical entre os âmbitos, tendo em vista que estes se integram sucessivamente em uma relação dialética (PICHON-RIVIÈRE, 2000). Isso é evidente na análise aqui realizada, de modo que as ideias de cada uma dessas dimensões estão relacionadas.

Este modelo inspirou também a estruturação deste trabalho, haja visto que que as reflexões aqui propostas serão apresentadas em três partes. São elas: a) Âmbito institucional: em que discutiremos sobre a heteronormatividade como um modelo imposto a ser seguido nas sociedades ocidentais (MISKOLCI, 2009) e apresentamos alguns recortes das legislações do país que reforçam esta lógica; b) Âmbito sociodinâmico: em que apresentamos alguns aspectos culturais do país com base em pesquisa de campo e estudos sobre a Guiana dos autores; c)

1 No presente trabalho será utilizado o acrônimo LGBTQI, como uma sigla guarda-chuva, que nomeia a população não-cisheteronormativas, isto é, lésbicas, gays, transsexuais, travestis, transgêneros, intersexos, *queer*, dentre outras identidades de gênero e orientações sexuais (JESUS, 2012).

Âmbito psicossocial: em que traremos alguns exemplos concretos de como estes arranjos institucionais e sociodinâmicos influem nas vidas de pessoas LGBTI.

Este é um estudo qualitativo e interdisciplinar, cujos dados foram levantados da seguinte forma: a) Primeiramente foi realizada uma consulta às legislações guianenses publicadas *on-line*; b) Em seguida, foi feito um levantamento de documentos e pesquisas publicadas sobre a situação do país, em que constatou-se a não existência de trabalhos científicos ou publicações sobre o tema no Brasil, ou em português, portanto recorreu-se à documentos internacionais; c) Por fim, estes levantamentos foram articulados com a memória das pesquisas de campo que compôs a tese doutoral da coautora deste texto e de uma incursão etnográfica realizada pelo autor na capital do país, Georgetown, incluindo entrevistas com ativistas que lutam contra as discriminações e violências baseadas em orientação sexual e identidade de gênero no país².

DIMENSÃO INSTITUCIONAL: A HETERONORMATIVIDADE E A LEGISLAÇÃO GUIANENSE

De acordo com Miskolci (2009), a heteronormatividade pode ser entendida como o conjunto de expectativas, obrigações e demandas que partem do pressuposto de que o normal e aceitável é a heterossexualidade. São imposições que delimitam fronteiras entre o “masculino” e o “feminino” e estabelecem como única possibilidade de organização que um polo, o masculino, só possa ter afetos, desejos, relações sexuais e afetivas com o polo oposto, o feminino, e vice-versa.

Contudo, existem muitas identidades, expressões e formas de existência que desafiam estas imposições. É comum que se faça dessas identidades dissidentes a divisão entre duas categorias: as identidades de gênero (como exemplo, homens transsexuais, homens transgêneros, mulheres transsexuais, mulheres cisgêneros, travestis etc.) e as orientações/identidades sexuais (como exemplo, homossexuais, lésbicas, bissexuais etc.) (LOURO, 2004). No presente trabalho focaliza-se a discriminação voltada para as orientações/identidades sexuais, muito embora esta seja uma discussão pertinente à discussão sobre identidades de gênero também.

2 Este artigo conta com experiência de campo realizado pelo autor vinculada à disciplina de 'Políticas Públicas e Movimentos Sociais no Campo' ministrada pelo prof. Dr. Marcos Antônio Braga de Freitas. Contou também com a colaboração da prof^ª. Dra. Eliane Sílvia Costa, que o leu em sua versão preliminar, fez importantes apontamentos e apresentou os fundamentos teórico-metodológicos de Pichon-Rivière como uma ferramenta metodológica possível.

Conforme Butler (2013), culturalmente e socialmente impõem-se normas de gênero a todos os sujeitos, mesmo antes do nascimento. Essas normas pautam-se em dois regimes de poder denominados por Butler (2013) de heterossexualidade compulsória e falocentrismo, eles transformam-se em sanções a todas as expressões que venham a transgredi-los, independentemente se essa transgressão se dá no âmbito da sexualidade ou do gênero³. Isso une (ou deveria unir) as identidades de gênero e as identidades/orientações sexuais, pois a dissidência é uma constante em todas elas.

Do ponto de vista histórico, como demarca Louro (2004, p. 29), “*a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX*”, no sentido de que até então, relações amorosas e sexuais eram vistas como uma prática de “sodomia”, pela qual qualquer um poderia sucumbir. Não havia um tipo de sujeito marcado por essas relações.

Até então para a cultura judaico-cristã havia o pecado e em alguns países da Europa pré-moderna as práticas sexuais entre homens eram ilícitas, portanto, além de pecador, esses homens que cometessem essas práticas eram vistos como criminosos. Com o advento do conhecimento biopsicomédico, os discursos passaram a focar não mais só no ato pecaminoso ou criminoso, mas sim no sujeito, que passou a ser visto como doente e anormal (TOLEDO; PINAFI, 2012). Desde então, o sujeito “homossexual” tem sido discutido no campo da ciência, da justiça e da igreja, instituições que produziam discursos moralizantes que justificavam as violências pelas quais esses sujeitos eram submetidos (TOLEDO; PINAFI, 2012).

Como demonstra Foucault (2014), a produção de sujeito “anormal” está relacionada com o contexto histórico da sexualidade no ocidente, mais precisamente com a ascensão da burguesia que reorganiza o lugar da sexualidade. O modelo de família conjugal a confisca, e a reduz à mera finalidade de procriação. De acordo com o autor (2014, p. 8):

No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este status e deverá pagar as sanções.

3 Inclusive a autora questiona as distinções entre as categorias “sexo” e “gênero”. Comumente entende-se o sexo como um dado biológico e o gênero como uma realidade cultural/social. Butler (2013) evidencia que ambos são realidades discursivas, concluindo que não há ontologicamente uma distinção entre essas duas categorias.

Essas sanções permanecem sem serem vigorosamente questionadas até o fim da década de 1960, período em que surge uma movimentação e organização dos grupos afirmativos homossexuais, tendo como um dos principais pontapés o episódio que ficou conhecido como revolta de *Stonewall* em Nova Iorque, em 1969, que iniciou o movimento pelos “*gay rights*” (direitos gays). Louro (2004) pontua que a unicidade da identidade homossexual passa a ser posta em xeque no movimento, no sentido de que começam a surgir, principalmente nos grandes centros, reivindicações ligadas às identidades lésbicas, transsexuais, e a demanda por recortes de classe, etnicidade, raça e nacionalidade.

Desde então, em uma perspectiva globalizada, surge com mais ou menos efervescência (a depender da região), movimentos de luta pelo reconhecimento dos direitos humanos dessa população. Demarca-se, entre avanços e alguns retrocessos, um movimento social, político e identitário que luta por um lugar de orgulho, de resistência e esperança por uma sociedade com menos violências e discriminações (LOURO, 2004). Feita essa proposição de compreender a heteronormatividade como algo a se pensar do ponto de vista institucional e uma resumida contextualização histórica sobre a recente afirmação homossexual, trataremos agora uma apresentação do corpo jurídico da Guiana.

Em um âmbito internacional, de acordo o Mapa sobre Leis referentes a Orientação Sexual lançado pela ILGA (Associação Internacional de Gays e Lésbicas) em 2019, existem 70 países que criminalizam de alguma forma atos sexuais consensuais entre adultos do mesmo sexo. Desses 70 países, há nove na América do Sul. Um deles é a República Cooperativa da Guiana (*Co-Operative Republic of Guyana*) (ILGA, 2019)⁴.

Existem três seções em uma lei sobre crimes de ofensa (*Criminal Law Offences Act*) guianense que preveem a punição da “sodomia” (*buggery*) e da “indecência” (*gross indencence*), conforme expostas na Tabela 1. Essas leis perduram desde o início do período colonial da Guiana, são herdadas do Direito Comum (*Common Law*) do império britânico e permanecem inalteradas até os dias atuais. A lei mais repercutida é a lei que pune a “sodomia” com prisão perpétua. Como já mencionado, não é a homossexualidade em si que é criminalizada, mas sim as relações sexuais consensuais entre dois adultos do mesmo sexo, é o mesmo caso de países como Antigua e Barbuda, Barbados, Dominica, Jamaica, St. Kitts e Nevis, St. Lucia e St Vincent e Grenadinas (MENDOS, 2019).

4 ILGA. Sexual Orientation Laws Map. Disponível em: <https://ilga.org/downloads/ILGA_Sexual_Orientation_Laws_Map_2019.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2019.

Além da “sodomia”, o Código Penal do país prevê também a punição ao que é denominado de *gross indecency* entre os homens. Há uma outra lei que prevê a punição do *cross dressing*, essas duas últimas leis levam a prisão de dois anos, ou podem ser anuladas por meio de pagamento de fiança (GUYANA, 1998).

Em 2016, representantes de uma organização pró-direitos LGBTI se encontraram com o Ministério de Proteção Social para pedir que incluam como prerrogativa do ministério a proteção à população LGBTI. Outras recomendações como essa, que sugerem também que as leis sejam revogadas, foram feitas pela União Europeia e pelo Governo Britânico. Em 2017, o governo anunciou um referendo sobre a manutenção ou não da lei que criminaliza a homossexualidade. Decisão essa que foi rejeitada pelas organizações pró-direitos LGBTI, pois a população não teria conhecimentos suficientes sobre a lei e sobre a causa pra um voto consciente. Apesar da mobilização, tanto da sociedade civil organizada quanto de organismos de direitos humanos internacionais, até o momento da escrita deste trabalho, as leis permanecem intactas (MENDOS, 2019).

A Lei da ofensa (*Law Offences*) é uma legislação guianense que perdura desde os tempos do império inglês. Este dispositivo descreve em seu texto jurídico a interpretação sobre o exercício do ato sexual consentido entre homens como ofensa nas dimensões pública e privada da sociedade. E, nomeia o ato sexual praticado entre homens como “sodomia”. Além de reconhecer que a “sodomia” também é praticada com animais e que, portanto, é passível de punição. O termo “homossexualidade” não é citado.

Outro aspecto que também merece observação é quanto ao título da lei - crimes de “ofensa” - que remete a um juízo de valor imposto a estas relações. O ato sexual aqui legislado entre adultos do mesmo sexo com consentimento, aparece em alguns artigos da lei explicitamente referindo-se ao ato entre dois homens, mas não entre mulheres, indicando que o lesbianismo nem seria cogitado. Entretanto, a lei ao tratar da punição faz uma referência a mulher quando o termo muda para “o ato sexual consentido entre adultos” (GUYANA, 1998), referindo-se aí a punição para o ato sexual anal, entre o homem e a mulher. Como já dito anteriormente a lei vem tratando as relações sexuais que fogem de um padrão pré-estabelecido como atos de indecência grosseira (*gross indecency*). Vejamos abaixo como surgem nos artigos da lei:

Tabela 1: Tradução nossa de recortes das legislações guianense.

LEIS REFERENTES A CRIMES DE OFENSA

- ARTIGO 352: Qualquer homem que, em ambiente público ou privado, comete ou induz qualquer ato de indecência com outro homem deve ser punido pelo delito com dois anos de cadeia.¹⁷
 - ARTIGO 353: Todos que: a) tentarem cometer sodomia, ou b) atacarem alguém com a intenção de cometer sodomia, ou c) serem um homem, e indecentemente atacar outro homem.¹⁸
 - ARTIGO 354: Todos que cometerem sodomia, seja com humano ou com outro animal vivo, deve ser culpado pelo crime e punido com prisão perpétua.¹⁹
-

ATO DE JURISDIÇÃO

- SEÇÃO 153 - Sendo um homem, em qualquer via ou lugar público, por intenções impróprias, aparece em vestes femininas, ou sendo uma mulher, em qualquer via ou lugar público, por intenções impróprias, aparecer em vestes masculinas.²⁰
-

Fonte: Traduções nossas das legislações guianenses (GUYANA, 1998).

DIMENSÃO SOCIODINÂMICA: CARACTERÍSTICAS CULTURAIS DA GUIANA

Nesse tópico serão apresentadas as características culturais da sociedade guianense, como um grupo cultural, a partir de um olhar de inspiração etnográfica trazido a partir da tese sobre a Guiana, cuja autora aqui partilha sua experiência na mesma perspectiva etnográfica do autor, apresentada em seguida, que buscou em uma introspecção de campo um exercício etnográfico.

Antes, porém, vamos entender esta sociedade guianense cujo território se formou no século XIX quando a Inglaterra reúne, após disputas, seu poder sobre três colônias Berbice, Essequibo e Demerara e as unifica em Guiana Inglesa. As influências culturais sobre a sociedade guianense são marcadas pela diversidade cultural de seu povo, pois ali existe uma história nacional instituída pelas disputas

- 5 Tradução nossa de “Any male person who, in public or private, commits, or is a party to the commission of, or procures, or attempts to procure the commission by any male person of, any act of gross indecency with an other male person, shall be guilty of a misdemeanor and liable to imprisonment for two years”.
- 6 Tradução nossa de “Everyone who: a) attempts to commit buggery; or b) assaults any person with intent to commit buggery; or c) being a male, indecently assaults any other male person, shall be guilty of felony and liable to imprisonment for ten years”.
- 7 Tradução nossa de “Everyone who commits buggery, either with a human being or with any other living creature, shall be guilty of felony and liable to imprisonment for life”.
- 8 Tradução nossa de “Being a man, in any public way or public place, for any improper purpose, appears in female attire; or being a woman, in any public way or public place, for any improper purpose, appears in male attire”.

do domínio colonial entre Holanda e Inglaterra. E, posterior a isso uma política de migração para o trabalho, somada ao longo período de dominação inglesa. Somente no século XX, em 1966 a Guiana tornou-se independente ainda que se mantem como Estado Membro da Comunidade Britânica (PEREIRA, 2005).

A Guiana é um mosaico cultural, cuja origem está nos reflexos da história do colonialismo inglês. Os grupos étnicos indígenas são os Macuxi, Wapixana, Patamona, Aruaques, Uaiuais, Caribs, Capons, Arcuna e Waraos que transitam entre as fronteiras com o Brasil e Venezuela. A dominação inglesa optou por trazer para seus domínios coloniais grupos étnicos africanos para o trabalho escravo. Primeiro os africanos para o trabalho na exploração de minerais e nas plantações de cana de açúcar. Vioti (1998) e Keijo (1985). Depois, com a libertação dos escravos, 1834, foram trazidos os indianos com uma falsa promessa de trabalho livre. E, no período de reconhecimento como distrito inglês a migração incentivada foi de chineses e portugueses, nos anos 1837. Por fim, a intensa mobilidade humana com brasileiros e outras nacionalidades latinas, caracterizada por movimentos migratórios e deslocamentos internos dessa região, também, contribuiu para a diversidade cultural da Guiana.

Desse modo refletir sobre a Guiana, enquanto espaço de pesquisa, implica entender como se amalgamaram todos os processos de reconhecimento interétnico, bem como os aspectos valorativos que compõe o viver em sociedade e como isso se traduz em normas, regras e leis diante os conflitos de origem cultural, éticos e políticos.

A pesquisa que deu origem a tese de doutorado da autora, realizada na fronteira entre Lethem e Bonfim já anuncia a diversidade constitutiva da sociedade guianense⁹, mas, foi em uma visita de campo a *posteriori* em 2008, à Georgetown, ainda mais ratificada, quanto a pluralidade da sociedade guianense ali observada também, a partir da capital. Chamou a atenção, também o quanto há de enraizado na cultura local os valores da sociedade inglesa. A arquitetura da cidade tem predomínio da arquitetura inglesa, a imponência dos prédios públicos a despeito de tanta pobreza, também, é uma marca do colonialismo inglês. Mas, são as regras de comportamento que ditam muito do jeito de ser inglês. As escolas, mantêm um uniforme peculiar dos anos 60, com trajes nada ortodoxo

⁹ Expressa em dados: indo-guianenses (43,5%); afro-guianenses (30,2); chinos (1,2); portugueses (4,1); indígenas (de diferentes etnias – 9,2%) e guianenses de origem mista (11,4%) segundo censo de 2012 que apresenta decréscimo dos dois maiores grupos étnicos, comparado ao censo de 2002. In: BUREAU OF STATISTICS. “2012 Population and Housing Census Final Results”. Disponível em: <https://statisticsguyana.gov.gy/wp-content/uploads/2019/10/Final_2012_Census_Count-1.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2020.

ao clima da Guiana. Nas ruas percebemos pessoas vestidas das mais diferentes formas, tanto quanto é possível expressar sua identidade étnica ou religiosa, a exemplo dos mulçumanos, grupo bastante significativo.

Mas, é sem dúvida o idioma inglês o marcador diacrítico que nos chama mais atenção ao andar nas ruas de Georgetown, e lá tanto quanto em Lethem a disposição de ajudar quando o idioma do estrangeiro anuncia a identidade latina. Entretanto, muito diferente de Lethem não é fácil encontrar um falante em espanhol ou português.

Na atualização dos dados sobre a Guiana, hoje, discutimos por meio desse artigo a incursão de campo desenvolvida pelo autor, para dar sentido à discussão que aqui se pretende quanto a ser essa pluralidade cultural o pano de fundo desta interpretação comparativa entre valores, normas e leis a fim de desenvolver as reflexões sobre a discriminação por orientação sexual no país. Assim sendo, o texto a seguir estará em primeira pessoa por se tratar de um relato de campo realizado pelo autor deste estudo.

Do dia 12 ao dia 21 de novembro de 2019, estive em Georgetown, capital da Guiana. País vizinho ao que eu moro, Brasil. Bem presente em minhas memórias de infância, Lethem é a cidade guianense que faz fronteira com a cidade brasileira Bonfim, que fica no estado de Roraima. Lethem é uma cidade amplamente visitada por brasileiros, principalmente nos feriados nacionais. As relações comerciais são evidentes, e proporcionam talvez as maiores porosidades entre a fronteira.

Tomei iniciativa de conversar com pessoas pelas ruas da cidade e tive muita dificuldade de abordar os temas gênero e sexualidade nestas conversas, principalmente pela intuição de que o assunto se voltaria contra mim de alguma forma, provavelmente negativa, considerando que sou um homem gay. Por isso, um dos únicos momentos em que me senti confortável para falar sobre o tema foi quando fui gentilmente recebido pelas integrantes da organização não governamental SASOD Guyana (*Society Against Sexual Orientation Discrimination in Guyana*, em português Sociedade contra Discriminação por Orientação Sexual na Guiana) na sua sede.

De acordo com os relatos de pessoas guianenses com quem conversei, o principal motivo que leva os brasileiros para o país é o garimpo. Estive em um hotel em uma das principais ruas da cidade, chamada *Robb Street*. Nessa rua, havia algo que me surpreendeu. Uma feira que estava em atividade em todos os dias e horários. Mesmo nos finais de semana. Guardo uma lembrança que considero

preciosa. É comum que na rua, passem pessoas com uma caixa de som em um tipo de carroça. Em um sábado, às 23:00 da noite, caminhava pela rua, onde localizava-se a feira, durante a canção *Hello Stranger* de Barbara Lewis¹⁰. Havia uma grande sincronia, as pessoas cantavam a música. Visualizei uma imagem de extrema diversidade em harmonia. De cores, cheiros, jeitos, rostos¹¹. Lamentei, por não ter visto nas ruas, durante os poucos dias na cidade, essa mesma diversidade florescer também no âmbito do gênero e das identidades sexuais.

Figura 1: Feira em Robb Street.



Fonte: Elaboração própria (2019).

Hoje, século XXI, a Guiana vivencia uma situação socioeconômica bem difícil, está entre os países de mais baixo Índice de Desenvolvimento Humano/IDH de apenas 0,654. Já atravessou crises econômicas muito peculiares por ser um país tão jovem principalmente a de ter suas reservas saqueadas quando terminou o império inglês, ou de ter se tornado uma economia fraca por não está mais sob a guarda de uma potência econômica. Mesmo, com situações críticas econômicas vivenciadas a Guiana é um país que se reinventa a partir dos acordos bilaterais, dos arranjos em torno da mineração (bauxita, ouro e pedras preciosas), da política de boa vizinhança na América Latina e da exploração da cana-de-açúcar que ainda predomina no litoral. Talvez por causa dessa tão recente independentização a Guiana é pressionada a se libertar de leis e costumes tão enraizados no seu cotidiano e corpo jurídico.

10 A música em questão ganhou destaque nos últimos anos por tematizar uma relação homoafetiva entre dois homens negros no premiado filme estadunidense *Moonlight* de 2016

11 A diversidade religiosa é uma marca muito evidente do povo guianense. Além da influência da cultura cristã, há também forte influência do islamismo, hinduísmo, dentre outros (SASOD, 2015).

Uma reportagem recente publicada no *News Room*¹² faz menção não somente a estas pressões oriundas de todos os países do mundo, mas, talvez também com aqueles que veem nesse pequeno país uma possibilidade de mercado, de exploração de suas riquezas ou de viabilidade geográfica dado a sua posição ao extremo norte do continente. Desse modo as pressões se direcionam ao tema aqui tratado apontando a necessidade da Guiana se modernizar e aceitar mudanças nas leis que criminalizam a homossexualidade. A referida reportagem questiona a lei que aqui tratamos e cita os países que instigam a Guiana a deixar de criminalizar gays, lésbicas e transgêneros.

DIMENSÃO PSICOSSOCIAL: EFEITOS SUBJETIVOS E INTERSUBJETIVOS DA DISCRIMINAÇÃO POR ORIENTAÇÃO SEXUAL

Sobre a forma como as legislações afetam as vidas das pessoas LGBTI no país, é necessário primeiramente considerar que não há casos na história recente em que a lei que pune a “sodomia” com prisão perpétua tenha sido aplicada (CARRICO, 2012). Não há registros ou relatos de aprisionamento explicitamente/formalmente motivado pela sexualidade no país, por isso, muitos alegam que a lei está em desuso. Esse argumento tem sido utilizado como uma forma de evitar que sejam elaboradas alterações legislativas. Há, contudo, um caso conhecido, em 2009, em que sete mulheres trans foram condenadas por estarem “vestidas de mulher”, mas isso se refere ao crime de cross dressing (CARRICO, 2012).

A não aplicação das leis serve de argumento para que a mesma seja mantida, desta forma as pessoas afetadas por elas são golpeadas pelos defensores de sua perpetuação, que invisibilizam os efeitos indiretos das leis, para além de sua aplicação formal e assim defendem a continuidade de uma realidade que é letal para um grupo de pessoas¹³.

Através de entrevistas com vinte e uma pessoas LGBTI na Guiana, o estudo de Carrico (2012) investigou como suas vidas são afetadas pela discriminação no país. A pesquisa conduzida por ele comprova que apesar das leis não estarem

12 O *News Room* é um canal de notícias lançado em 2016 e destinado a pessoas interessadas em jornalismo criativo e inteligente. Também faz transmissão diária de notícias no canal E-Networks, E1. In: NEWSROOM. “Guyana urged to end ban on gay sex”. Disponível em: <<https://newsroom.gy/2020/01/30/guyana-urged-to-end-ban-on-gay-sex/>>. Acesso em: 04 ago. 2020.

13 Estas e outras informações foram ditas em entrevista por ativistas da Organização Não-Governamental *SASOD Guyana* em Georgetown.

sendo aplicadas diretamente por agentes do Estado, elas trazem uma série de obstáculos e sanções nas vidas das pessoas que não se enquadram nos padrões cis-heteronormativos de sexualidade e gênero. De maneira geral, há uma série de prejuízos em diversos contextos: na família, no trabalho, na educação e no acesso a saúde. (HUMAN RIGHTS INSTITUTE, 2018). Carrico (2012) afirma que caso alguma pessoa LGBTI recorra à polícia, a outra parte tende a ser considerada correta e a queixa se volta contra a pessoa LGBTI.

Um dos principais impactos é a necessidade de se autocensurar em ambientes públicos e inclusive ambientes privados, que é o caso do grupo familiar. Além disso, as leis dão um suposto amparo para práticas policiais discriminatórias, prisões arbitrárias e omissão frente a situações de LGBTIfobia. O Estado não protege e a falta de clareza da lei dá abertura para comportamento arbitrário por parte da polícia (CARRICO, 2012).

Conforme relatado por ativistas em entrevista, relatos em que pessoas da sociedade civil justifiquem suas atitudes LGBTIfóbicas com base nessas leis são cotidianos, como se estivessem as fazendo cumprir “com suas próprias mãos”. Em um contexto em que o Estado não irá responsabilizar o autor desses atos discriminatórios, há uma liberdade para violentar e discriminar sem que haja nenhuma restrição.

Nesse sentido, uma das respostas encontradas por esses sujeitos violentados em cena pública é a saída do país. Há um tipo de processo migratório comum para pessoas LGBTI guianenses, em que o destino é os Estados Unidos. Talvez a escolha desse destino esteja diretamente atrelada a uma aproximação entre as culturas e pelo idioma. Morar em outra região é talvez uma das únicas possibilidades para poder “sair do armário” com segurança. Como é possível observar no relato de A. a seguir, as legislações impossibilitam a autoafirmação de expressões públicas de afetos e identidades:

Eu não saí do armário porque as leis aqui penalizam a intimidade entre pessoas do mesmo sexo e a sodomia, e essas são exatamente as coisas que eu estaria admitindo. É como se um traficante admitisse publicamente que vende drogas. Eu estaria dizendo para as autoridades virem e me prenderem (A apud CARRICO, 2012, p. 24).

Conversei com um outro jovem que se autoidentifica como gay e que morou nos Estados Unidos. Relatou ter poucos amigos que também se afirmam como gays, mas que não conhece muitas pessoas que “saem do armário”. Disse-me que não tem *dates* (encontros românticos ou sexuais) na Guiana desde que

voltou dos Estados Unidos, onde cursou seu ensino médio, manifestando seu desejo em retornar para o país norte-americano. Sobre a ausência de espaços de sociabilidade LGBTI, cito que há casos narrados pelos entrevistados de Carrico (2012) em que bares são fechados pelas autoridades por serem frequentados por homossexuais, ainda que sejam apontadas outras justificativas legais.

É importante ressaltar que a legislação (Tabela 1) se refere aos “homens”. Apesar de toda a comunidade sofrer sanções por conta da discriminação e violência chancelada pelo sistema legal, há um ideal de masculinidade evidente. Conforme a fala de Adam (HUMANS RIGHT INSTITUTE, 2018, p. 26) “(...) quando as pessoas aqui na Guiana veem um cara, ele deve representar aquela figura masculina, sabe? Eles tem aquela imagem sobre o que nós homens devemos parecer e como devemos agir”.

Apesar da omissão do Estado, que mesmo assumindo o compromisso de não discriminar e respeitar os direitos humanos, a militância da sociedade civil tem florescido e se organizado nos últimos anos e dado visibilidade à situação guianense em um contexto internacional (HUMAN RIGHTS INSTITUTE, 2018). Nas últimas décadas observa-se um movimento em prol da superação da discriminação e violência contra a pessoa LGBTI no país. Citamos a primeira Pride Parade (Parada do Orgulho) do país que ocorreu em junho de 2018, promovida pelas organizações não-governamentais *SASOD Guyana, Guyana Trans e Guyana Rainbow Foundation* (HUMAN RIGHTS INSTITUTE, 2018).

A legislação guianense, especificamente no capítulo da lei que trata dos crimes de ofensa (*Criminal Offences*), nas sessões acima citadas, está sendo posta em cheque pela própria realidade concreta que anuncia a existência de gays, lésbicas, bissexuais e pessoas trans que em suas corporeidades e expressões humanas inventam e expõem as diversas materialidades e possibilidades do seu existir. Segundo a Government Information Agency: “On 19 February 2010, six male-to-female transgender individuals who were detained last year filed a motion calling on Guyana’s supreme court to strike down laws against homosexuality and “cross-dressing”¹⁴. São informações que surgem da discussão na Corte e Tribunais da Guiana e nos atualizam sobre o debate e as nuances de interpretação dos juristas (PRIDE LEGAL, 2020).

Ainda sobre as leis, é importante ressaltar que são uma herança do período colonial do país, portanto, também uma análise a partir da perspectiva decolonial

14 (Tradução) “Em 19 de fevereiro de 2010, seis indivíduos transexuais masculinos e femininos que foram detidos no ano passado entraram com uma moção pedindo à suprema corte da Guiana que revogasse leis contra a homossexualidade e o ‘uso de roupas’”. In: PRIDE LEGAL, “Guyana LGBT Laws”. Disponível em: <<https://pridelegal.com/guyana-lgbt-laws/>>. Acesso em: 04 ago. de 2020.

pode ser proveitosa. Enfatiza-se que a população guianense é descendente de povos indígenas e de povos africanos que foram escravizados (SASOD et al., 2015), portanto presume-se conexões entre uma sociedade fundada historicamente com base em processos de exploração e de intensas relações de violência que podem ter nexos com as discriminações aqui retratadas.

De acordo com um relatório publicado em 2015 (SASOD et al., 2015) 25% das pessoas guianenses admitiram terem sido homofóbicas e 18% aprovaram o uso violência contra pessoas LGBTI. Portanto, a existência das leis influencia sim na violência contra a pessoa LGBTI no país, mas não é o único fator a ser considerado. É necessário que se reforce um projeto de sociedade livre de violências. Cabe ressaltar o caso do Brasil, possuir legislações que protejam a comunidade não é suficiente. Portanto, transformações no âmbito legislativo são fundamentais, ainda que estejam longe de se bastarem sozinhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que os dispositivos legislativos que criminalizam a população LGBTI, ainda que não explicitamente, não operam apenas quando são aplicados em práticas policiais, na dimensão judicial/legal, tendo em vista que a existência dessas leis implica em efeitos e desdobramentos psicossociais que afetam diariamente a vida dessa população. Ressaltamos os Princípios de Yogyakarta¹⁵, de 2006, como um marco no direito internacional na área das identidades de gênero e orientação sexual, que especifica que as violações contra pessoas LGBTI, incluindo leis como as apresentadas neste artigo, são violações de direitos humanos e portanto devem ser combatidas (CLAM, 2020).

A Guiana é reconhecida como um dos países mais pobres da América do Sul, porém, é um país jovem que tem na sua história política conflitos interétnicos reflexo da sua constituição pluriétnica. Mas, também, reflexo do processo colonialista do qual ainda não se libertou de fato quanto a leis e costumes. A intenção não foi a de estabelecer um ajuizar a respeito da realidade guianense. Embora seja comum que as legislações referentes a homossexualidade sejam utilizadas em alguns discursos como uma “linha divisória” entre “barbárie” e “civilização” (FRANÇA, 2017, p. 4). Acreditamos que não seja este o caso, e que um comparativo hierarquizante entre as realidades dos países pela ótica dos

15 CLAM. “Princípios de Yogyakarta”. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf>. Acesso em: 10 de mar. de 2020.

direitos LGBTI pode ser pouco frutífero, considerando que cada região possui suas especificidades e processos históricos e culturais próprios.

Recomenda-se mais estudos a respeito da realidade guianense, que é marcada por complexidades que estiveram longe de serem esgotadas nesta análise. Enfatiza-se que a produção de conhecimento é uma estratégia indispensável no enfrentamento de processos de discriminação e violência, especialmente em casos como estes trazidos neste trabalho, em que de certa forma há um amparo em dispositivos legais/jurídicos. Espera-se que este trabalho possa contribuir para visibilidade destes dispositivos e de seus efeitos no país em questão e suscitar possíveis elos entre a sociedade guianense e sociedade brasileira no combate às violências contra pessoas LGBTI.

REFERÊNCIAS

BUREAU OF STATISTICS. “**2012 Population and Housing Census Final Results**”. Disponível em: <https://statisticsguyana.gov.gy/wp-content/uploads/2019/10/Final_2012_Census_Count-1.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CARRICO, Christopher. **Collateral Damage: The Social Impact of Laws Affecting LGBT Persons in Guyana**. Barbados: University of The West Indies, 2012.

CLAM. “**Princípios de Yogyakarta**”. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf>. Acesso em: 10 de mar. 2020.

CO-OPERATIVE REPUBLIC OF GUYANA. **Criminal Law (Offences) Act. 1998**. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic2_guy_criminal_law_act.pdf. Acesso em: 11 dez. 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FRANCA, Isadora Lins. “Refugiados LGBTQ+”: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. **Cad. Pagu**. Campinas, n. 50, e17506, 2017.

HUMAN RIGHTS INSTITUTE. **Trapped - Cycles of Violence and Discrimination against LGBTQ+ Persons in Guyana**, 2018. Disponível em: <<https://www.law.georgetown.edu/international-law-journal/wp-content/uploads/sites/21/2019/06/GT-GJIL190019.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

ILGA. **Sexual Orientation Laws Map**. Disponível em: <https://ilga.org/downloads/ILGA_Sexual_Orientation_Laws_Map_2019.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Goiânia: Ser-Tão/UFG, 2012. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf?1334065989>. Acesso em: 21 de jun. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e a teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MENDOS, Lucas Ramon. **State-Sponsored Homophobia 2019: Global Legislation Overview Update**. Geneva: ILGA, 2019.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182.

NEWSROOM. **“Guyana urged to end ban on gay sex”**. Disponível em: <<https://newsroom.gy/2020/01/30/guyana-urged-to-end-ban-on-gay-sex/>>. Acesso em: 04 ago. 2020.

PEREIRA, Mariana C. **A Ponte Imaginária: O Trânsito de Etnias na Fronteira Brasil-Guiana**. Brasília: CEPPAC/UnB, 2005. (digitalizado).

PICHON-RIVIÈRE, Enrique. **Teoria do vínculo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PRIDE LEGAL, **“Guyana LGBTQ+ Laws”**. Disponível em: <<https://pridelegal.com/guyana-lgbt-laws/>>. Acesso em: 04 ago. 2020.

SOCIETY AGAINST SEXUAL ORIENTATION DISCRIMINATION (SASOD) et al., **Report on Guyana 21st Round of the Universal Periodic Review**. UPR: Georgetown, 2015.

SOUSA, Caobe Lucas Rodrigues. **Feira em Robb Street**. 2019. 1 fotografia.

TOLEDO, Livia Gonsalves; PINAFI, Tânia. A clínica psicológica e o público LGBT. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 137-163, 2012.

VIOTI, Emilia. **Coroas de Glória, lágrimas de sangue**: a rebelião dos escravos de demerara em 1823. São Paulo: UNESP, 1998.

VIRTANEN, Keijo. "Labor Migration Ambivalence: Adaption of the Finns to American Society. Their Integration and Impact in Finland after Return" In: **Presented at the American Studies Association's Conference "Boundaries of American Culture"** in San Diego, California, Oct. 31-Nov. 3, 1985.

A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E SEU DESFECHO COM O FEMINICÍDIO ÍNTIMO: UM MAL ESTAR DO SÉCULO XXI E UM DESENLAÇE DO CICLO DA VIOLÊNCIA

Rayane de Oliveira Viana
Iraíldes Caldas Torres

INTRODUÇÃO

Este trabalho assume o propósito de discutir a violência cometida à mulher como um mal estar do século XXI, que atinge sua saúde e integridade física e psíquica, sendo, pois, a expressão das relações patriarcais e de exploração no âmbito estrutural, manifestada por meio de violência física, psicológica, patrimonial, moral, obstétrica e sexual. Pode ocorrer em vários ambientes, seja ele público ou privado, contudo, chama a atenção para aquela que é cometida no âmbito doméstico, um lugar que deveria ser seguro, com acolhida e proteção, no entanto, é um espaço de risco e insegurança, porém, acaba sendo um ambiente perigoso à mulher.

O termo doméstico é aplicado para designar o nível de proximidade e relações de afetividade. Giddens (2008, p. 196), define a violência doméstica como “*abuso físico de um membro da família em relação a outro ou outros membros*”. A casa é o lugar mais perigoso da sociedade moderna, onde as mulheres correm mais risco de sofrer violência por parte de homens com quem têm relações familiares e íntimas do que por parte de estranhos.

O século XXI tem sido marcado como o século do mal estar às mulheres, tendo em vista que a violência cometida a elas afeta diretamente sua integridade e saúde física e psíquica, mas também tem ferido a sua alma e depreciado o seu ser, alicerçado por uma sociedade dominada pelo patriarcado, que alimenta e reproduz valores e discursos que inferiorizam e subjugam o gênero feminino.

É nesse contexto que ocorre o ciclo da violência, constituído de três fases, a tensão, agressão e reconciliação, que posteriormente volta a se repetir e quando não é rompido ou denunciado chega até seu ápice, o feminicídio. Trata-se de um círculo vicioso no qual a mulher se encontra e dificilmente consegue romper e denunciar em razão de muitos fatores, sobretudo a dependência emocional ou financeira, envolvendo a família e filhos, mas também em virtude da religião, medo, constrangimento, entre outros.

A metodologia do trabalho segue as orientações das abordagens qualitativas, sem exclusão dos aspectos quantitativos. Dentre os procedimentos metodológicos adotados, consta a realização de pesquisa de hemerográfica¹, ou seja, uma investigação realizada através de fonte de informações de jornais a respeito dos casos de feminicídio, registrados no ano de 2019. Ouvimos sob a técnica de entrevista semiestruturada 01 representante do Fórum Permanente de Mulheres de Manaus, 01 Familiar e 01 amiga de uma vítima de feminicídio.

É assim que este estudo assume fundamental importância na medida em que não só contribuirá para enriquecer a temática das relações de gênero na academia, mas também porque poderá contribuir para fundamentar estratégias de reivindicação de políticas públicas às mulheres direcionadas para prevenção e enfrentamento da violência doméstica, para que seja evitado o desfecho em feminicídios.

A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA COMETIDA À MULHER: UM MAL ESTAR DO SÉCULO XXI

A violência contra a mulher é uma perversidade que afronta e encontra-se capitalizada em todos os setores da sociedade, independente de classe, raça, grupo étnico, cultural, nível educacional, idade ou religião. Essa mesma violência encontra solo fértil na cultura do patriarcado de supremacia do masculino sobre o feminino, uma dominação fundada em fatores comportamentais, sociais e até geográficos, que contribuem com o agravamento da violência ao gênero feminino, assumindo variância de acordo com cada sociedade.

A violência em suas múltiplas manifestações produz mal estar às mulheres. Em Freud (1930/2010, p. 80), o termo mal-estar significa “*uma fragilidade, uma falta de abrigo, estar desprotegido*”. Para o criador da psicanálise, vivemos sob diversas formas do mal-estar que promovem a infelicidade de viver em coletividades. O homem tende a proteger-se diante do desamparo em situações que fogem de seu controle. Tanto para Freud (2010) quanto para Lacan (1998), o sujeito é constituído quando se relaciona com o outro no laço social², seja este outro

1 Optamos por esse procedimento, tendo em vista que não foi possível ter acesso aos autos dos processos de feminicídios.

2 Trata-se da relação entre os seres humanos que se sustenta do discurso e, por meio dele, assume as modalidades de época e marcas de uma cultura determinada. Há laço social porque não há laço natural, na medida em que vivemos em um mundo de linguagem.

expresso na cultura ou na natureza, e sobre estas relações podem refletir efeitos, dentre os quais a violência³.

A origem deste mal estar pode encontrar-se no próprio corpo, no mundo ou nas relações com outros indivíduos. Para Freud (2010, p. 39), “*os impulsos institucionais da libido sofrem o destino da repressão patogênica, quando entram em conflito com as ideias morais e culturais do indivíduo*”. Essa repressão se caracteriza como atividade psíquica que busca anular os impulsos, desejos e sentimentos na consciência. A própria civilização reprime esses instintos, mas eles permanecem inconscientemente. É a cultura que sustenta a teia moral, na qual situam-se as elaborações simbólicas e concretas que norteiam a prática civilizatória e molda o indivíduo.

Em Bauman (2001, p. 92), “*o mal-estar da pós-modernidade nasce da liberdade, em vez da opressão*”, todavia, é uma relativa liberdade, posto que o mal-estar não se encontra na falta da liberdade individual e sim na inexistência da segurança. Segundo Giddens (2008), o pós-moderno se deu com a expansão do capitalismo, do industrialismo, a vigilância e o poder militar, que incidiram nas relações sociais. Assim, o mal-estar se manifesta sob novas formas de insatisfação social decorrentes das condições do mundo contemporâneo⁴, desencadeando assim, um estado de insegurança, medo, tensão, estresse e causando doenças psíquicas. Uma representante do Fórum Permanente de Mulheres ouvida no estudo que baseia este trabalho concebe este mal estar no âmbito da violência doméstica nos seguintes termos:

Uma mulher sofre várias formas de violência. Uma mulher que tem a sua vida ameaçada afeta a autoestima, afeta todos os campos, ela pode ficar com depressão, ela pode demorar muito para se recuperar, para olhar para vida, olhar para ela, a dignidade dessa mulher é muito afetada. (Gloriosa, 44 anos, entrevista 2020)⁵.

É nesse contexto que a violência contra a mulher é vista como uma construção social dentro das representações do masculino e do feminino de forma hierarquizada e desigual. Os padrões de comportamento são instituídos de

3 Em o *Mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) busca entender a relação entre as pulsões e a cultura, na qual o mal-estar é constituído a partir da imposição de restrições que diminuem a liberdade individual em prol do convívio seguro em coletividade. Ou seja, a civilização controla seus impulsos (agressivos, eróticos, entre outros), produzindo o mal estar entre o desejo e o controle restritivo, impossibilitando o alcance da sua felicidade, pois seu processo civilizatório reprime seus impulsos naturais.

4 Tais como: guerras, terrorismo, barbárie, desemprego, fome, instabilidade econômica, insegurança social, xenofobia, posturas radicais e intolerantes.

5 Utilizamos nome de plantas para salvaguardar a identidade da entrevistada.

modo tão distintos, levando à geração de um verdadeiro código de honra, posto que a sociedade ainda cultivava valores que incentivavam a violência. O fundamento é cultural e decorre da desigualdade no exercício do poder e que leva uma relação dominante versus dominado.

A violência contra a mulher se mostra como um mal do século XXI, pois atinge diretamente e de diversas formas a vida social, familiar e profissional das mulheres, sendo, pois, um ato de não reconhecimento da sua humanidade, especialmente no âmbito das relações interpessoais e em contexto doméstico, onde muitas de suas vidas são ceifadas por pessoas de seu convívio íntimo, violando um direito fundamental, o seu direito à vida.

A violência doméstica produz um estado de mal estar à mulher, pois atinge seu emocional, sua psique, tendo em vista a relação violenta na qual se encontra, que interfere de forma negativa no seu desenvolvimento psicossocial, considerando que a mulher está em constante estado de medo, com sua autoestima diminuída. De acordo com Pontes (2017, p. 23), “*esse mal estar de gênero, em razão da opressão sofrida pela mulher, não é algo recente. Ele está presente desde tempos imemoriais tendo em vista a forma como a figura da mulher foi sendo construída pela sociedade*”.

Historicamente, a figura feminina foi socialmente construída associada a muitos estereótipos sustentados por várias justificativas que a subjugarão⁶, dos quais, os de fragilidade, sensibilidade e delicadeza, que se naturalizaram na sociedade e assim, a mulher foi limitada a um mundo diferente do mundo masculino. Ou seja, o gênero feminino sempre foi desconsiderado ou desvalorizado, seja no campo das ciências, da linguagem, interpretadas como seres inferiores aos homens em todos os aspectos.

Nas palavras de Perrot (2019, p. 16), as mulheres eram “*confinadas no silêncio de um mar abissal*”. Ou seja, foram silenciadas historicamente com suas imagens pautadas em discursos masculinos⁷, que foram reproduzidos não somente por homens, mas culturalmente as mulheres também absorveram e interiorizaram esses discursos de olhar exterior a elas, ou seja, o silêncio das mulheres não

6 Essa imagem subalterna da mulher é construída desde as mitologias grega com Pandora e na judaico-cristã com Eva, ambas figuras femininas constituídas a partir da transgressão divina, na qual esses mitos, entre outros, exprimem o advento do Patriarcado. O panteão das divindades passou a ter no seu topo a figura masculina, como Zeus, Júpiter, Jeová, simbolizando a hegemonia do pai e da sua lei. Há uma constante variação histórico cultural das imagens femininas, sejam elas positivas ou negativas, têm como referência o seu corpo.

7 As mulheres eram vistas como seres incapazes para o verdadeiro pensamento, tendo em vista que este se ocupa com o universal, o objeto das ciências, da filosofia, das artes. Ou seja, as mulheres eram destinadas ao particular, por serem seres passivos, amorosos e sensíveis, com uma “*sutileza intelectual*”, destinadas ao silêncio por sua natureza não a possibilitar disso. Ver Souza (1987).

permitiu que elas mesmas construíssem seus discursos sobre si, sobre suas almas e seus corpos. Em Beauvoir (2009), o feminino era pensado como o “outro”, sem identidade própria, com suas imagens associadas à domesticidade e maternidade, apresentadas como natural, quando na verdade eram imposições sociais.

No contexto mundial, a América Latina é o lugar com números mais expressivos de feminicídios, considerando 14 dos 25 países com maiores taxas do crime no mundo⁸, sendo o Brasil o quinto país com maior índice de crimes nessa configuração (WASELFSZ, 2015)⁹. A gravidade do problema fez com que a maioria dos países da América Latina instituíssem o feminicídio no quadro de crimes contra a vida humana¹⁰.

No âmbito das sociedades capitalistas, o mal estar se constitui na exploração de todos os campos da vida humana, mas evidencia-se principalmente em países mais periféricos, marcados pela exploração, na qual as mulheres são as mais atingidas diretamente pela opressão que marca essas sociedades¹¹. Países da América Latina possuem suas particularidades e facetas próprias, contudo, têm a violência marcada na sua construção sócio-histórica, que desdobra-se em desigualdades socioeconômica e de gênero.

De acordo com Gomes (2015, p. 35), “*não dá para desvincular o feminicídio do contexto latino-americano de sofrimento, empobrecimento, desigualdade e de lacuna de políticas públicas*”. Os países da América Latina são marcados por uma profunda desigualdade de gênero, pois são caracterizados pela extrema pobreza, historicamente explorados e que ainda sofrem com políticas de exploração por outros países.

Conforme o Mapa da Violência contra a Mulher (2018), 83,7% das mulheres em situação de violência no Brasil têm entre 18 e 59 anos de idade, mesma faixa

8 Dados da Organização Nações Unidas. Disponível em: <http://nacoesunidas.org/onu-femicidio-brasil-quinto-maior-mundo-diretrizes-nacionais/amp/> Acessado em 10 de Novembro de 2019.

9 De acordo com o observatório de igualdade de gênero da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), no ano de 2017, a lista de feminicídios passou a ser liderada pelo Brasil com 1.133 vítimas confirmadas no referente ano. Disponível em: <http://nacoesunidas.org/cepal-27-mil-mulheres-foram-vitimas-de-femicidio-na-america-latina-e-caribe-em-2017/amp/> Acessado em 10 de Novembro de 2019.

10 As discussões acerca do feminicídio e o reconhecimento internacional do crime de assassinato de mulheres relacionado à sua condição de gênero passaram a se consolidar a partir da 57ª Sessão da Comissão sobre a Situação da Mulher (CSW) da ONU, realizada em Nova York em 2013, com a presença de representantes dos 45 países membros. Nesse mesmo encontro, a ONU e o Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra a Mulher da ONU (CEDAW) recomendaram o fortalecimento de legislações nacionais para lidar com o grave fenômeno.

11 Nas sociedades capitalistas, os meios de produção estão sob controle de uma minoria, na qual a dominação e exploração são características dessa sociedade, na qual a mulher também passa a ser explorada, sendo afetada em dupla dimensão, no espaços privado e também no espaço público.

etária que expressa o maior índice de feminicídios, ocorridos no âmbito doméstico, cujo 95,2% dos autores desse crime são os companheiros e ex-companheiros (CERQUEIRA, 2018). Quando essa violência contra a mulher é perpetrada no ambiente doméstico por parceiros íntimos, ela se torna mais ostensiva por gerar muitos problemas no convívio íntimo, necessitando de intervenção de órgãos externos para preveni-la e combatê-la¹².

A violência doméstica advém da desigualdade entre as relações de gênero, situadas na estrutura do patriarcalismo instituído e no patriarcado difundido socialmente pela imposição de autoridade do homem sobre a mulher. Essas relações perpassam todas as organizações da sociedade e estão além do âmbito doméstico, legitimada nos discursos, na linguagem, na ordem econômica, social, política, cultural e nas instituições sociais. O patriarcalismo instituiu socialmente a inferioridade da mulher, a limitando ao âmbito doméstico, o que é característico de sociedades falocêntricas¹³.

Em Bourdieu (2014, p. 12), é a dominação masculina que legitima a inferioridade da mulher em relação ao homem, alicerçada na violência simbólica, *“violência suave, insensível, invisível [...] que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecido”*. É através dessa dominação que está estruturada socialmente nas ideias de propriedade, de poder e exploração dos corpos, sobre a sexualidade e as condutas sexuais dos gêneros não masculinos, sobre os territórios públicos no mercado de trabalho e nos postos de decisão, direção e na política, portanto, o poder patriarcal estrutura-se na desigualdade entre os gêneros masculino e feminino.

É uma relação de dominação e submissão que não se estabelece num acordo consciente, mas uma expressão da relação desigual de poder existente, na qual a mulher é discriminada e assim, se constitui a violência, em que são impostas barreiras que tornam difíceis a construção da sua autonomia social e pessoal, tendo em vista a opressão praticada pelo homem. Trata-se de um poder de complexos mecanismos de controle social que oprimem e marginalizam as mulheres marcadas pela violência.

12 Segundo estudos da Organização Mundial da Saúde, quase a metade das mulheres vítimas de feminicídio são assassinadas pelo marido ou namorado, companheiro ou ex companheiro. A pesquisa realizada pela Anistia Internacional em 50 países expõe que uma em cada três mulheres é vítima de violência doméstica ou submetida a outros tipos de violência (OMS, 2017).

13 O falocêntrico pauta-se no falo, símbolo da virilidade, de ponto de honra. Isto é simbologia discursiva que organiza a visão de mundo. Não é o falo que institui essa visão, é essa visão de mundo que institui o falo como poder dominador (BOURDIEU, 2014).

Para Foucault (2014), o poder pauta-se além dos poderes no âmbito do Estado e das instituições, ele situa-se em todas as esferas das relações sociais e pode ser exercidos por homens e mulheres na instância do tecido social, ou seja, nas relações interpessoais e coletivas, podendo também sofrer ações deste poder, na qual “*os indivíduos nunca são os alvos inertes ou consentidos do poder, são sempre centros de transmissão*” (FOUCAULT, 2014, p. 202). Observe-se que os dispositivos de poder também estão situados no âmbito privado, como a casa e a família, assim como apresentam-se em diversas formas de violência praticadas nesses ambientes, marcados pela tensão entre o exercício de poderes e resistências.

As discussões foucaultianas não tratam de gênero em específico, todavia, permitem compreender como o poder e relações de gênero se articulam, tendo em vista que o poder é um exercício contínuo que se desenvolve no cotidiano da prática social e é constituído culturalmente. O ambiente doméstico e familiar é historicamente caracterizado como espaços onde se vivencia a intimidade, é neste espaço privado que é tido como adequado, seguro e propício no sentido da privacidade dos sujeitos que se relacionam nos afetos e nos amores. Esta representação, com efeito, passa a ser questionada no tempo contemporâneo e mesmo tempos passados, na medida em que a casa serviu para ocultar os atos de violência contra a mulher.

FEMINICÍDIO ÍNTIMO: UM DESFECHO DO CICLO DA VIOLÊNCIA

A violência sempre esteve presente na história da humanidade como ato que fere, ofende e degrada o ser. O termo violência vem do latim *violare*, significando força, potência. Gerhard (2014) considera que a violência se expressa através da opressão ou abuso de força dirigido à pessoa ou a vítima. Trata-se de uma manifestação de força ou constrangimento, por isso ela pode se expressar de forma psicológica, moral ou sexual. Em Saffioti (2011), a violência é percebida como qualquer forma de violação à integridade, seja ela física ou psíquica, sexual ou moral. Observe-se que o conceito de violência contra a mulher é muito amplo, na medida em que inclui diversas formas de violência: institucional, sexual, assédio moral, psicológico, obstétrico, físico e patrimonial.

Gomes (2010, p. 22) considera que “*a violência é uma constante nos casos de feminicídio*”. Durante séculos, mulheres sofreram diversas violências de forma silenciada. A dominação presente nas relações foi constituída no “*habitus de*

comportamento social do Brasil, que conserva traços históricos do passado que traz enraizada a cultura da colonização” (MARTINS, 2000, p. 34). Ou seja, a sociedade brasileira conserva marcas desse período, principalmente no âmbito das relações sociais e interpessoais, na qual sempre houve a relação desigual de poder.

É nesse contexto que o patrimonialismo articulado ao patriarcado¹⁴ se consolidou tanto no âmbito familiar com o poder centrado na figura hierárquica masculina paterna, quanto no âmbito das relações matrimônias, em que o casamento não era somente um laço ou contrato de união, mas tinha como objetivo maior fortalecer os vínculos sociais de poder através dos papéis sociais. Segundo Del Priore (1997), os maridos utilizavam da violência como mecanismo coercitivo sobre as esposas e filhos, além de se sentirem no direito de ceifar a vida de suas companheiras em caso de adultério ou suposta traição no período do Brasil colonial.

As desigualdades nas relações de gênero refletiam não somente na sociedade, mas também nas demais instituições, pois quando uma mulher era assassinada por seu marido, evidenciava-se nos discursos jurídicos a sua submissão ao ser culpabilizada pela causa da sua própria morte, em razão de ter infringido não somente a honra do marido, mas as condutas impostas socialmente a ela, desviando-se da imagem de mulher que conserva os traços comportamentais de discreta e obediente, pautados em ideais masculinos de feminilidade.

Conforme Del Priore (1997), havia por parte da sociedade, do Estado e até da Igreja uma certa convivência e naturalização desse comportamento, pois era normal e compreensível que homens cometessem adultério, porém a mulher representava uma desestabilização do núcleo familiar e enfraquecia o modelo patriarcal de autoridade¹⁵.

A condição de submissão e exclusão imposta às mulheres é histórica e ainda incide no contexto atual. De acordo com o Atlas da Violência (CERQUEIRA, 2019, p. 69), homens são mais assassinados do que mulheres, mas em sua maioria os crimes são cometidos por pessoas estranhas, enquanto as mulheres são mortas majoritariamente “por quem amam”, ou seja, por companheiros, parceiros

14 Para Narvaz e Koller (2006), o patriarcado não se refere ao poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social. Ou seja, o sistema patriarcal pauta-se na subordinação de mulheres e mais jovens aos homens. A desigualdade e a opressão presentes no patriarcado permitem a violência contra a mulher elencados nas relações de poder.

15 Segundo Corrêa (2002), a justificativa de legítima defesa da honra permaneceu como prerrogativa para absolver homens que assassinavam suas companheiras ou ex-companheiras íntimas até 1991, isso ocorreu em razão de um caso de feminicídio ocorrido na época, no qual o Superior Tribunal de Justiça (STJ) condenou o autor do crime por ter assassinado sua companheira, por entender que honra é um atributo pessoal.

íntimos, familiares, evidenciando que o lugar mais perigoso para as mulheres é a sua própria casa.

O feminicídio é a expressão máxima de controle e poder sobre a mulher quando decidem sua vida e morte, ferindo sua integridade, motivados por questão de gênero. Em Gomes (2014, p. 72), discorrer sobre o feminicídio requer compreendê-lo na sua matriz, cuja “considera o conjunto de violências e violações sofridas pelas mulheres ao longo de suas vidas”, pois é reconhecido em razão do gênero da vítima ser mulher, constituídos nas conferências e convenções internacionais ratificadas pelo Brasil¹⁶.

Segundo o Art. 5º da Lei 11.340/2016 (BRASIL, 2006), configura-se violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial, seja nos ambiente de unidade doméstica, no âmbito da família ou em qualquer relação íntima de afeto. A lei nº 13.104/2015, que dispõe sobre o feminicídio como circunstância qualificadora do homicídio, reconhece o assassinato de mulheres como crimes contra a vida no Código Penal Brasileiro¹⁷ quando envolve violência doméstica e familiar ou menosprezo ao gênero.

Os dados apresentados nos Relatórios da Central de Atendimento à Mulher/Ligue 180 levantados pelo Sistema Integrado de Atendimento à Mulher (SIAM) e pelo Sistema de Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos e Atendimento (SONDHA) apontam que em 2018 foram registradas 62.485 denúncias de violência doméstica e familiar (ABEN-ATHAR, 2017; COUTO, 2018). Em 2019, foram 67.438 denúncias registradas em contexto de violência doméstica e familiar. A partir das referidas fontes e com base nas tipologias estabelecidas pelo artigo 7º da Lei Maria da Penha (BRASIL, 2006), apresenta-se a tabela com as violências mais denunciadas em contexto de violência doméstica e familiar nos anos de 2017, 2018 e 2019, com os seguintes números:

16 Com destaque a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra à Mulher (1979), quanto a Convenção de Belém do Pará (1994). Ambas foram essenciais para nortear a construção de dispositivos legais no Brasil, como a Lei 11.340/2006, mais conhecida como Lei Maria da Penha.

17 A lei 13.104/2015 configura feminicídio quando cometido contra a mulher por razões da condição de sexo feminino. Considera-se que há razões de condição de sexo feminino quando o crime envolve: I - violência doméstica e familiar; II - menosprezo ou discriminação à condição de mulher (BRASIL, 2015).

Tabela 01: Número de registro de denúncia por violência segundo os Relatórios da Central de Atendimento Ligue 180 de 2017, 2018 e 2019.

	2017	2018	2019
Violência Física	39.090	38.809	41.208
Violência Psicológica	22.013	15.062	3.887
Violência Moral	1.849	3.452	13.387
Violência Sexual	3.696	2.794	625
Violência Patrimonial	892	2.040	1.484

Fonte: Tabela elaborada por Rayane Viana, com base nos dados dos Relatórios da Central de Atendimento - Ligue 180 dos anos de 2017, 2018 e 2019, realizado pelo Sistema de Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos e Atendimento – SONDDHA.

Além dos dados nacionais, a Secretaria de Segurança Pública (SSP-AM)¹⁸ aponta que em Manaus, o registro de crimes de violência doméstica cresceu 11% no primeiro semestre de 2019 comparado ao ano anterior a este. Nesse período, a capital amazonense totalizou 13.042 casos, no qual 84% concentraram-se em quatro tipos de violências, sendo os mais registrados: injúria (3.963), ameaça (3.874), lesão corporal (1.629) e vias de fato (1.524). Além disso, houve um crescimento de denúncias de perturbação da tranquilidade também nesse primeiro semestre de 2019, com 1.117 casos, contra 691 nos mesmos meses de 2018.

Observe-se tanto nos dados nacionais quanto nos dados locais, que as violências mais denunciadas têm sido a física, psicológica e moral, todavia, isso não desconsidera que as mulheres tenham sofrido ou também denunciado as demais violências, fator que se confirma nos relatos dos familiares e parentes das vítimas de feminicídio íntimo registrados em 2019 na identificação das violências cometidas à estas¹⁹. As agressões mais cometidas são características de um ciclo vicioso, comum nas relações íntimas de afeto em contexto de violência doméstica. Pensar o feminicídio íntimo é compreender que o ciclo da violência é um mecanismo de domínio, controle e opressão.

Em 1979, foi realizado um estudo com 1.500 mulheres que sofreram abuso psicológico ou físico em ambiente conjugal, que a psicóloga norte-americana

18 Disponível em: <http://www.amazonas.am.gov.br/2019/08/quatro-tipos-de-crime-concentram-84-das-ocorrencias-de-violencia-domestica-contras-mulheres-em-manaus/> Acessado em 19 de Novembro de 2019.

19 A violência sexual, quarta mais denunciada, evidencia uma complexidade, tendo em vista que é difícil que mulheres em relações íntimas em contexto doméstico entendam e assumam sofrer essa violação por parte daqueles com quem possuem tal relação, principalmente compartilhá-la com os mais próximos. Em razão disso, não foi possível identificar na fala dos familiares e amigos se as vítimas sofriam, todavia, isso não invalida a possibilidade de ter ocorrido ou não.

Lenore Walker identificou como “*padrões abusivos em uma relação afetiva, caracterizado por um ciclo de violência*” (WALKER, 2001, p. 73), no qual são cometidas agressões no contexto de relação íntima afetiva, principalmente em contexto conjugal, de forma constante e repetitiva. Este ciclo é composto por três fases, sendo estas: aumento de tensão, ataque violento e a calmaria ou “lua de mel”.

O ciclo da violência se efetiva em meio à tensão violenta, passando pela reconciliação, isso num processo repetitivo que pode chegar ao desfecho de um assassinato. O ciclo expressa-se numa escala de intensidade e frequência de violências que inclui vários tipos e quanto mais repetitiva as suas etapas, as agressões tendem a serem mais graves e habituais.

A primeira fase, o aumento da tensão, é caracterizada por momentos tensos estabelecidos e acumulados no cotidiano pelo autor da agressão em razão de motivos insignificantes. Nesse momento, é comum que o agressor pratique a violência psicológica²⁰, segunda violência mais denunciada, assim como a violência moral, terceira mais denunciada, aquela que lança delitos contra honra da mulher, seja calúnia, difamação ou injúria, pois são cometidos em decorrência de vínculo de natureza familiar ou afetiva. Estes crimes estão previstos e definidos nos artigos 138, 139 e 140 do Código Penal e foram abrangidos pela Lei Maria da Penha.

A segunda fase, o ataque violento ou ato de violência, expressa o ápice do ciclo, ou seja, após um acúmulo de tensões da primeira fase, o autor da agressão materializa as violências verbais em físicas. Como identificado nos dados, a violência física é a mais denunciada e configura-se como qualquer conduta que ofenda a integridade ou saúde corporal da mulher, ou seja, qualquer agressão que deixe ou não marcas visíveis no seu corpo ou qualquer uso de força física que ofenda sua saúde.

Quando a violência física é cometida, ela expressa o ápice de um histórico de violências já vivido, constituinte da relação entre as partes envolvidas, na qual as mulheres só denunciam por considerarem uma violência “mais grave”, no entanto, muitas permanecem sofrendo em silêncio até que ocorra a violência fatal. Segundo a pesquisa “Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher”, do Instituto de Pesquisa DataSenado (LOPES, 2019), o maior percentual de 31% das mulheres, não tomaram nenhuma atitude em relação à última agressão cometida a elas²¹, índice que evidencia a violência sofrida em silêncio pelas mulheres, que

20 A violência psicológica foi incorporada e reconhecida na Convenção de Belém do Pará (1994), visando proteger a autoestima e a saúde psicológica da vítima de violência doméstica.

21 O segundo maior percentual registrou que 19% das mulheres procuraram ajuda familiar, seguido de 17% que decidiram fazer denúncia em uma delegacia comum e 15% que denunciaram em uma Delegacia da Mulher.

entra em consonância com os dados dos feminicídios íntimos registrados em Manaus, em 2019, pois, dos 09 crimes nesta configuração, somente uma vítima havia realizado registro das violências sofridas, inclusive a física.

A terceira fase, de calmaria ou “lua de mel”, tem essa definição em razão do arrependimento do agressor, que promete mudanças e começa a apresentar comportamento amoroso para se reconciliar com a mulher que agrediu, logo, ela se sente confusa e por muitos fatores, sejam estes, dependência emocional ou financeira, filhos, casamento, religião, medo, entre outros, vem a reatar o relacionamento. É uma fase que engana porque o agressor se comporta bem durante algum tempo, demonstrando remorso e se responsabilizando pelos atos cometidos e com isso, estreita a relação de dependência da mulher com ele. É uma fase temporária, que posteriormente, volta para a primeira fase de tensões e assim, o ciclo se repete.

Em muitos casos, pode ser que não haja nenhum comportamento amoroso na terceira fase, apenas ausência de agressões, assim como, pode ser que as violências parem na “lua de mel” e não venham mais ocorrer, entretanto, por se tratar de um ciclo, a tendência é que retorne para a fase da tensão e assim sucessivamente. De acordo com Soares (2005, p. 25), “*essas situações tanto podem ocorrer da forma como foram descritas, como podem nunca acontecer*”. Esse é apenas um padrão geral que em cada caso vai se manifestar de modo diferenciado. Mas é importante conhecer o ciclo da violência para ajudar as mulheres a identificá-lo, quando for o caso, e a impedir que ele se reproduza.

Esse ciclo pode vir a se repetir com episódios de violência cada vez mais graves e em intervalos menores entre as fases. Reconhecendo ou não, muitas mulheres ainda possuem dificuldades em romper esse ciclo em razão de uma série de fatores, que ultrapassam a dependência emocional e/ou financeira. De acordo com a oitava edição da pesquisa do Instituto de Pesquisa DataSenado em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência (2019), 68% das mulheres não denunciam a agressão sofrida em razão do medo, seguido do percentual de 27%, justificada por dependência financeira do agressor, 25% em razão da preocupação dos filhos, 22% por acreditarem não existir punição, 17% por acreditarem que seria a última vez e 13% por não conhecer os direitos.

Constatamos que as mulheres em situação de violência enfrentam barreiras pessoais e sociais para falar que foram violentadas em razão de se sentirem com medo ou constrangidas. Sensação esta que se constitui em face do uso da força, da coerção e do controle daqueles que agridem a mulher para submetê-la a viver

aprisionada a uma relação abusiva e violenta. É uma relação de dominação que se pauta não necessariamente só no uso de violência física, mas pode constituir-se nas relações assimétricas de poder, sugeridas por Foucault (2014). O poder encontra-se nas práticas que permitem conduzir a conduta de um indivíduo sobre o outro, ou seja, no que o outro deve fazer, falar ou sentir. É nesse contexto que a estrutura de poder e opressão sobre a mulher se apresentam.

O feminicídio íntimo é um crime “evitável”, pois o agressor sinaliza que o crime letal pode vir a ser cometido através da emergência das violências. É comum que o autor da violência ameace a mulher de agredi-la fisicamente ou de matá-la e posteriormente concretize a ação. É nesse contexto, que muitas mulheres naturalizam as violências, seja por não reconhecer que sofrem violência ou por se culparem pela agressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A violência doméstica é um dos desdobramentos da violência contra a mulher, constitui-se numa problemática estrutural, incrustada no tecido da sociedade no âmbito das desigualdades entre homens e mulheres. A história das mulheres é marcada pela violência, desde a criação do mito fundador da humanidade, à medida que foram diminuídas, desvalorizadas, desumanizadas na construção de suas imagens, nos discursos, na linguagem, na cultura, no questionamento à sua capacidade intelectual e produtiva.

A violência contra a mulher é um mal do século XXI, pois atinge diretamente e de diversas formas a vida social, familiar e profissional das mulheres. É um ato de não reconhecimento da sua humanidade, especialmente no âmbito das relações interpessoais e amorosas, tendo no espaço doméstico risco de vida, onde muitas de suas vidas são ceifadas por pessoas de seu convívio íntimo, violando um direito fundamental, o seu direito à vida.

Os altos e crescentes índices de denúncias demonstram o quão alarmante é o problema social da violência doméstica, ao mesmo tempo em que este crime passa a ser reconhecido por algumas mulheres, que decidem recorrer às instituições para registrar ocorrência.

O progressivo avanço da violência doméstica está associado não somente ao fato de que as mulheres têm reconhecido a violência sofrida, e então, têm denunciado. Os registros de violência doméstica, seja em dados de pesquisas dos

órgãos públicos ou privados, não representam o número real de mulheres nessa situação, tendo em vista que muitas não denunciam e sofrem agressões de forma silenciada até que suas vidas sejam ceifadas.

Somado a isto, também há barreiras sociais que tornam difíceis a construção da autonomia social e pessoal da mulher, tendo em vista a opressão que sofrem nas suas relações sociais e interpessoais. Trata-se de um poder de complexos mecanismos de controle social que oprimem e marginalizam as mulheres marcadas pela violência, causando-lhe um mal estar.

É preciso que a mulher compreenda esse processo de violência na qual está inserida e a partir desse entendimento tomar a decisão de ou permanecer no relacionamento agressivo ou buscar apoio para romper este ciclo com o afastamento ou separação definitiva. Para Dias (2010), ainda se faz necessário reconhecer o crime cometido pelo fato de a vítima ser mulher em razão de uma discriminação de gênero, deixando claro as raízes culturais e históricas que geram tal violência, tendo em vista que até não muito tempo atrás a mulher era vista à margem do marido, fruto de valores patriarcais que reforçavam a sua exclusão sem direitos, vista como objeto e submetida ao poder masculino. Não admitir esta realidade é infringir o princípio da igualdade.

Cabe ao Estado e a sociedade assumirem o compromisso na erradicação da violência contra a mulher, reconhecendo essa violação dos direitos humanos não somente no âmbito jurídico, mas como um problema global e estrutural. Torna-se premente estabelecer medidas e estratégias para prevenir o feminicídio, uma vez que este viola os direitos fundamentais.

REFERÊNCIAS

ABEN-ATHAR, Maria Angélica. **Relatório Ligue 180**. Sistema Integrado de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência – Central de Atendimento à Mulher – Ligue 180 - Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos – Ministério dos Direitos Humanos, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. 1998. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge. Zahar Ed. 2001.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. 1. ed. Nova fronteira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRASIL. **Decreto nº 1.973, de 1º de agosto de 1996**. Dispõe sobre a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, concluída em Belém do Pará, em 9 de junho de 1994. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/D1973.htm. Acessado em 13 de Janeiro de 2020.

BRASIL. **Decreto nº 4.377, de 13 de setembro de 2002**. Dispõe sobre a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979, e revoga o Decreto no 89.460, de 20 de março de 1984. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4377.htm. Acessado em 13 de Janeiro de 2020.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em 20 fev. 2019.

BRASIL. **Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm. Acesso em 20 fev. 2019.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 292, de 2013**. Com a finalidade de alterar o Código Penal para inserir o feminicídio como circunstância qualificadora do homicídio. Justificativa, p. 12. Disponível em <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=133307&tp=1>. Acesso em 20 abr. 2019.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da violência 2019**. Organizadores: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); Fórum Brasileiro de Segurança Pública. 2019.

CHAUÍ, Marilena. Participando do Debate sobre Mulher e Violência. In: FRANCHETTO, B. C. M. L. V. C. E. H. M. L. **Perspectivas Antropológicas da Mulher 4**. São Paulo: Zahar Editores, 2015.

CORRÊA, M. Bourdieu e o sexo da dominação. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n. 54, jul.2001, p. 43-53.

COUTO, Karla Ponce Leon Lira. **Relatório Ligue 180**. Sistema Integrado de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência – Central de

Atendimento à Mulher – Ligue 180 - Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos – Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

DELPRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. Coordenação de textos de Carla Bassanesi. São Paulo: Contexto, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: edições Graal, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na Civilização (1930)**. Porto Alegre: L&M, 2010.

GERHARD, Nadia. **Patrulha Maria da Penha**. 1. ed. Porto Alegre: Age Editora, 2014.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **A transformação da intimidade**. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. Tradução de Alexandra Figueiredo Ana Patrícia Duarte Baltazar Catarina Lorga da Silva Patrícia Matos Vasco Gil. 6.a Edição. Reservado todos os direitos de harmonia com a lei. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2008. ISBN 978-972-31-1075-3

GOMES, Izabel. S. Femicídios e possíveis respostas penais: dialogando com o feminismo e o direito penal. **Gênero & Direito**, Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito Centro de Ciências Jurídicas, João Pessoa, n. 1, p. 188-218, 2015.

LACAN, Jacques. **Seminário: angústia (1962/1963)**. Publicação Interna da Associação Freudiana Internacional. 1998.

LOPES, Elga Mara Teixeira. **Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher**. Instituto de Pesquisa DataSenado. Observatório da Mulher contra a Violência. 8ª edição. Pesquisa DataSenado. 2019.

NARVAZ, Martha Giudice. KOLLER, Sílvia Helena. Famílias e Patriarcado: da Prescrição Normativa à Subversão Criativa. **Revista Psicologia & Sociedade**; 18 (1): 49-55; jan/abr. 2006.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2 ed. 6ª impressão. São Paulo: Contexto. 2019.

PONTES, Kelem Rodrigues de Melo. **Violência doméstica geracional em Parintins**: um olhar para os casos registrados na Delegacia especializada. (Dissertação), Mestrado em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. 2. reimp. São Paulo: Perseu Abramo, 2015.

SOUZA, Gilda de Melo. **A Moda do Século XIX**: Ensaio de Sociologia Estética. Revista Museu Paulista. 1987.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015**: Homicídio de mulheres no Brasil. Brasília: Flacso, 2015. Disponível em http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf

WALKER, Lenore. **The battered woman**. New York: Harper and How, 2001.

VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA EM MANAUS: ESTIGMA E MAL-ESTAR DE GÊNERO

*Ana Paula Dias Corrêa
Iraildes Caldas Torres*

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o propósito de apresentar uma análise sobre a ocorrência de atos de violência obstétrica em uma maternidade de Manaus, dedicando atenção especial ao perfil das mulheres atendidas na referida instituição de saúde. O artigo traz os resultados de uma pesquisa em que tivemos a oportunidade de constatar a face perversa da violência obstétrica numa maternidade de Manaus, onde foi possível identificar algumas das dificuldades enfrentadas pelas mulheres durante os processos de pré-parto, parto e pós-parto. O desfecho desta pesquisa de iniciação científica trouxe inspiração para o projeto de mestrado no tema da violência obstétrica contra mulheres indígenas, o qual está sendo desenvolvido na Universidade Federal do Amazonas.

A Violência Obstétrica ocorre durante a assistência ao pré-natal, parto, cesárea, pós-parto ou abortamento, sendo fortemente estruturada em preconceitos como os de gênero, raça/etnia e classe (KONDO; WERNER, 2013). Trata-se de um conjunto de ações que causam constrangimento e humilhação à mulher, do ponto de vista da moral sexual, agredindo fortemente o seu ser, enquanto sujeito de direitos humanos. Esse tipo de violência reúne, ainda, elementos da violência física, simbólica e sexual. Atinge a subjetividade da mulher em seus valores e crenças, violentando profundamente o seu ser, a sua dignidade (TORRES, 2005).

São exemplos de atos caracterizados como violência obstétrica: a realização de cesáreas compulsórias, sem indicação real baseada em evidências científicas e sem o consentimento da mulher mediante prévio esclarecimento sobre os riscos inerentes; a imposição violenta de rotinas, posições de parto e interferências obstétricas desnecessárias; a expressão de discursos abusivos, preconceituosos e discriminatórios, na intenção de intimidar e constranger as pacientes; a prática de assédio sexual por meio de falas ou toques inapropriados; a negligência e a omissão de socorro e os julgamentos morais nos casos de aborto (SILVA; CORRÊA; TORRES, 2018).

Os dados apresentados neste trabalho foram coletados por meio de pesquisa documental no Ministério Público Federal, com a análise de 11 denúncias sobre a ocorrência de violência obstétrica na Maternidade Estadual Balbina Mestrinho; e da realização de entrevistas semiestruturadas com três profissionais de saúde do quadro da referida maternidade: 01 assistente social, 01 psicóloga e 01 enfermeira. Esta investigação seguiu os princípios éticos de pesquisa, estando em conformidade com as resoluções 466/2012 e 510/2016, do Conselho Nacional de Saúde¹. O tratamento ético da pesquisa teve como base o respeito à liberdade, dignidade e autonomia de todos os indivíduos participantes, tendo eles o direito de participar ou não da pesquisa, após serem esclarecidos todos os benefícios previstos e os prováveis riscos da investigação.

O presente artigo está estruturado em três partes. A primeira parte expõe uma síntese sobre os conceitos de gênero e patriarcado e sua inerência às diversas formas de violência contra a mulher. Em seguida, são apresentados alguns dados sobre a violência obstétrica no Brasil e especificamente na Maternidade Estadual Balbina Mestrinho, em Manaus, onde foi realizada a pesquisa. Na terceira parte, é apresentado um quadro geral sobre as mulheres atendidas na instituição e suas principais especificidades. Por fim, tecemos algumas considerações finais.

Este estudo assume fundamental importância à temática de gênero, por tratar de um assunto novo, que é a violência obstétrica, ao mesmo tempo em que pode contribuir para o debate sobre o tema na Universidade, para dar visibilidade e impulsionar futuras pesquisas. No âmbito da atenção à saúde de mulheres e neonatos, os resultados deste estudo poderão fornecer bases para a elaboração e efetivação de políticas públicas, relacionadas à humanização do parto, levando em consideração as demandas apresentadas por mulheres oriundas de diferentes classes sociais, cor de pele e raças/etnias.

RELAÇÕES PATRIARCAIS DE GÊNERO

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou

1 O projeto recebeu parecer favorável à sua execução pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas, sob o parecer nº 3.348.015 e Certificado de Apresentação para Apreciação Ética nº 13426519.2.0000.50020.

a mulher. Como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se a fossa viscosa do inferno (DELUMEAU, 1989).

Os mitos de fundação da humanidade são uma importante referência para entendermos a condição da mulher na sociedade. A própria violência obstétrica, por exemplo, remete ao simbolismo do mito fundador da humanidade consignada na alegoria do paraíso genesiano, de Adão e Eva, em que a expulsão do paraíso é atribuída à Eva, que recebe de Deus o castigo de dar à luz entre dores de parto. Eva seria, então, a responsável por espalhar o pecado na terra, e suas descendentes carregariam este estigma.

Desde os primórdios, entre os variados tipos de cultura e organização social, a figura feminina foi envolta em uma aura de mistério e temor, sendo as características biológicas da mulher a principal fonte de tabus. Del Priore (2009, p.33) chama atenção para o fato de que *“ao mesmo tempo capaz de atrair e seduzir os homens, ela os repelia através de seu ciclo menstrual, seus cheiros, secreções e sulcos, as expulsões do parto”*.

O medo que a fêmea humana inspirava nos machos os inspirou a buscar maneiras de “adestrá-las”. Neste processo, a Igreja teve papel fundamental, apoiada ainda pela literatura, pelos textos jurídicos e pelo discurso médico: textos bíblicos e jurídicos davam caução à menoridade da mulher, e a Igreja valia-se da eloquência dos sermões – meios eficazes de cristianização – para difundir a ideia da mulher-sereia, da mulher-diaba, da mulher perigosa. Os médicos, inspirados por princípios aristotélicos, também contribuíam para cristalizar a ideia de inferioridade natural da mulher.

Esse esforço conjunto no sentido do adestramento de mulheres tinha um motivo específico: o confinamento da mulher no espaço privado. Para isto, fez-se necessária a interiorização e naturalização de valores domésticos, a redução da função da mulher à procriação e aos cuidados com a prole e com a casa e, em amplo aspecto, a cristalização dos papéis sociais de gênero, por meio do estabelecimento das fronteiras entre os domínios público e privado. De acordo com Torres (2002, p. 54), *“no plano ideológico, a condição biológica da mulher como reprodutora assume um aspecto determinante que justifica a situação de dominação a que fora submetida, bem como o lugar da esfera privada a ela destinado”*.

Federici (2017, p. 119) associa o aprisionamento das mulheres no âmbito privado ao surgimento da acumulação primitiva, que culminou no capitalismo:

este processo demandou a transformação do corpo em uma máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho. Principalmente,

exigiu a destruição do poder das mulheres que, tanto na Europa como na América, foi alcançada por meio do extermínio das “bruxas”.

Com o estabelecimento da propriedade privada e o confinamento das mulheres na esfera doméstica, surge a família nuclear como uma estratégia para a apropriação e invisibilização do trabalho feminino.

A servidão da mulher é, pois, um dos requisitos necessários ao pleno desenvolvimento do capitalismo, sendo posta em prática por meio do sistema social patriarcal. De acordo com Beauvour (2016, p. 100), a mulher é condenada à maternidade compulsória, o que a aprisiona ao ambiente doméstico, onde todo o trabalho de reprodução social realizado é ocultado, enquanto o homem goza da liberdade para explorar o ambiente público, exercer uma profissão formal, ter uma participação mais ativa na sociedade e, ainda por cima, receber o crédito pelo provimento da família.

Para Saffioti (2004, p. 104) o patriarcado pode ser definido como “*um pacto masculino para garantir a opressão de mulheres*”. A autora assinala que as mulheres são amputadas, principalmente no que se refere ao uso da razão e exercício do poder. Enquanto os homens são incentivados a desenvolver condutas autoritárias, agressivas e violentas, as mulheres são ensinadas a serem dóceis, delicadas, retraídas. Ainda de acordo com Saffioti (2004, p. 105), o patriarcado transformou as mulheres em “*objetos de satisfação sexual dos homens, produtoras de herdeiros, força de trabalho e de novas reprodutoras*”. Justamente por isso, uma característica fundamental do sistema patriarcal é o controle da sexualidade feminina, buscando, além da reprodução da força de trabalho, a garantia da fidelidade da esposa ao seu marido e a legitimidade dos herdeiros.

Há uma indissociabilidade das relações sociais de sexo, raça e classe no patriarcado: na ordem patriarcal de gênero, o branco encontra sua segunda vantagem. Caso seja rico, encontra sua terceira vantagem, o que mostra que o poder é macho, branco e, de preferência, heterossexual. Trata-se de “*uma forma ideológica de naturalização dos sexos que organiza, estrutura e dissemina a heterossexualidade como a prática supostamente correta e única possibilidade aceitável de expressão e vivência afetivo-sexual*” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 44).

O conceito de relações de gênero é mais abrangente do que o de patriarcado pois, quando se fala em “relações de gênero” não está implícito no discurso o teor destas relações, não necessariamente se refere às desigualdades entre homens e mulheres. Violência de gênero, por exemplo, pode ser de homens

contra mulheres, de homens contra homens ou de mulheres contra mulheres. O termo patriarcado, por sua vez, deixa bem definido que se trata da supremacia masculina, em um contexto de dominação e exploração de mulheres. Por este motivo, estamos utilizando a nomenclatura “relações patriarcais de gênero”, deixando claro que, ainda que tenhamos como base de estudos a categoria gênero, nosso foco é nas relações de desigualdades entre homens e mulheres, ou seja, o patriarcado.

Estas desigualdades sociais entre homens e mulheres, não são naturais. Pelo contrário, foram construídas socialmente, para atender a interesses específicos, dentre eles a instituição do capitalismo. Por ter um caráter social e histórico, as características de dominação-exploração do patriarcado se aprimoraram ao longo dos anos, adaptando-se às transformações ocorridas na sociedade, incluindo o esforço dos movimentos de mulheres pela sua libertação. Entretanto, assim como foi socialmente construído, o patriarcado pode, da mesma maneira, ser superado.

VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

A violência obstétrica encontra-se circunscrita ao âmbito das relações patriarcais de gênero. A sociedade patriarcal, fundamentada na moral judaico-cristã, tem no mito de fundação da humanidade uma das principais bases para a reprodução deste tipo de violência, em que a queda é atribuída à Eva, que recebe de Deus o castigo de dar à luz entre dores de parto. Para Andrade e Aggio (2014), o imaginário da dor do parto naturaliza todo o sofrimento que acomete as parturientes neste momento, fazendo com que muitas vezes sua aflição seja invisibilizada, pois é vista como um destino biológico, o que abre espaço para que atos de violência, negligência, ameaças, entre outros, sejam praticados no contexto das maternidades. As situações de violência praticadas por profissionais de saúde no atendimento aos processos de parto são configuradas como violações aos direitos humanos, sexuais e reprodutivos das mulheres.

Os direitos sexuais dizem respeito à liberdade e à igualdade no exercício da sexualidade, enquanto os direitos reprodutivos dizem respeito à liberdade e à igualdade na esfera da vida reprodutiva. A separação entre os dois conceitos é importante pois garante a autonomia de cada um, rompendo com a moral patriarcal que prega a indissociabilidade, para as mulheres, entre sexualidade e reprodução. A garantia dos direitos sexuais e reprodutivos está relacionada ao pleno exercício da cidadania e consolidação da democracia (ÁVILA, 2003).

A violência obstétrica representa o oposto disto, visto que está vinculada à coisificação da mulher no âmbito institucional. Este tipo de violação dos direitos humanos é relativamente novo, visto que, até a primeira metade do século XX, o parto no ocidente foi um evento conduzido por mulheres, que acontecia geralmente na casa das parturientes, com o acompanhamento de parteiras tradicionais e com a participação de outras mulheres da comunidade, variando conforme cada cultura. Era um momento de solidariedade e suporte mútuo, *“carregado de construções simbólicas para a mulher, de sua própria cultura, da história de sua mãe, suas avós e ancestrais mais remotas”* (ROHDE, 2016, p. 2).

Contudo, a partir dos avanços científicos da medicina, este ramo do saber ganhou certa autonomia e passou a apropriar-se do papel de “resgatadora de mulheres”, prometendo um parto sem dor: *“agora a mulher é descrita não mais como culpada que deve expiar, mas como vítima da sua natureza, sendo papel do obstetra antecipar e combater os muitos perigos do “desfiladeiro transpelvino”* (DINIZ, 2005, p. 628).

Neste contexto, diversos instrumentos médicos desenvolvidos no âmbito da atenção ao parto foram disseminados, e a obstetria consolidou-se como uma especialidade cirúrgica, numa época em que poucas mulheres tinham a oportunidade de trabalhar nesta área, estabelecendo-se uma supremacia masculina sobre a arte de partejar, feminina, tradicional, ancestral. De acordo com Federici (2017, p. 177),

Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a ser considerados com “aqueles que realmente davam vida” (como nos sonhos alquimistas dos magos renascentistas). Com essa mudança, também teve início o predomínio de uma nova prática médica que, em caso de emergência, priorizava a vida do feto em detrimento da vida da mãe. Isso contrastava com o processo de nascimento habitual que as mulheres haviam controlado. E, para que efetivamente ocorresse, a comunidade de mulheres que se reunia em torno da cama da futura mãe teve que ser expulsa da sala de partos, ao mesmo tempo que as parteiras eram postas sob a vigilância do médico ou eram recrutadas para policiar outras mulheres (FEDERICI, 2017, p. 177).

Com o processo de medicalização do parto, ocorrido principalmente a partir da segunda metade do século XX, uma das principais tecnologias utilizadas para propiciar uma experiência teoricamente menos dolorosa às mulheres foi a anestesia. Com a sedação completa das parturientes, associada ao uso de instrumental médico específico e a inserção em um ambiente frio, solitário,

desacolhedor e muitas vezes hostil, as mulheres rapidamente perderam o seu ativismo no momento do parto, ficando vulneráveis a quaisquer práticas que os profissionais de saúde julgassem necessárias. Segundo Diniz (2005), esta mudança se deu sem que fossem realizados estudos que comprovassem os benefícios da medicalização do parto e, com o passar dos anos, este modelo de assistência não se mostrou eficiente em diminuir as taxas de mortalidade materna e neonatal. Neste sentido, um movimento internacional pela qualidade da atenção aos processos relacionados ao parto iniciou-se por volta dos anos 1980, e no Brasil ele é conhecido como movimento pela humanização do parto.

De acordo com Pulhez (2013), o termo violência obstétrica passou a ser conhecido depois que o presidente da Sociedade de Obstetrícia e Ginecologia da Venezuela, Dr. Rogelio Pérez D'Gregorio publicou um artigo sobre a temática, em 2010. Desde então, este termo tem adquirido destaque no seio dos movimentos pelos direitos das mulheres, principalmente naqueles dedicados à luta pelo parto humanizado. No Amazonas, há cerca de 07 anos, uma das integrantes do Humaniza Coletivo Feminista (na época conhecido como Movimento de Humanização do Parto e Nascimento do Estado do Amazonas) registrou a primeira denúncia de violência obstétrica no Ministério Público Federal (MPF) do estado. A partir de então, este movimento alcançou importantes resultados no enfrentamento à violência obstétrica, além de se constituir num canal de denúncias sobre o tema.

A denúncia pioneira registrada no MPF em 2013, durante a fase de constituição do Humaniza Coletivo Feminista, foi seguida por diversos outros relatos de maus-tratos nas maternidades públicas e privadas de todo o estado do Amazonas. Realizamos, junto ao MPF, coleta de dados documentais relativos aos casos de denúncias acolhidas por essa instituição. Verificamos que desde o ano de 2013 até o mês de janeiro de 2019, havia 77 denúncias sobre violência obstétrica registradas no órgão. Apesar de ser uma quantidade significativa de denúncias, estima-se que este número esteja muito abaixo da realidade, tendo em vista que uma pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo e SESC, no ano de 2010, denominada “Mulheres Brasileiras e Gênero nos espaços Público e Privado”, revelou que uma em cada quatro mulheres afirmam ter sofrido violência durante o pré-natal, parto ou pós-parto.

A partir da análise dos relatos coletados durante a pesquisa documental realizada junto ao no Ministério Público Federal do Estado do Amazonas, identificamos, dentre outras situações, as seguintes práticas caracterizadas como

violência obstétrica: negligência, violência moral (ofensas verbais, tratamento humilhante), omissão de informações, restrição alimentar, recusa na oferta de atendimento, realização de exames de toque excessivos e agressivos, indução ao uso da ocitocina sintética (hormônio utilizado para provocar contrações), episiotomia (corte realizado na região do períneo para ampliar o canal vaginal e acelerar o parto), manobra de Kristeller (procedimento que consiste na aplicação de pressão na parte superior do útero, geralmente com o uso dos braços e antebraços, com o objetivo de agilizar a saída do bebê), restrição da movimentação da parturiente, manipulação ou recusa à disponibilização do prontuário médico. O seguinte relato demonstra alguns exemplos, vejamos:

Comecei a fazer força e a gritar porque doía muito e do nada apareceu uma médica que nem estava me acompanhando e me mandou calar a boca. Me viu tendo contração e falou pra eu levantar e ficar de cócoras, pois não podia perder tempo. Falei que só ia levantar quando passasse e assim fiz. A médica que estava “fazendo parto”, sim, porque eu não tive naturalmente, ela me rasgou com a mão dela, ela empurrava e nossa como aquilo doeu, tanto fisicamente quanto na minha alma. [...] Eu fiquei traumatizada e não quero mais ter filhos, pois aquelas pessoas me tiraram a magia do nascimento do amor da minha vida, tiraram o meu sorriso e o amor instantâneo após o parto, não tive o meu sonhado parto natural (Pesquisa documental no Ministério Público Federal do Estado do Amazonas, 2019).

Note-se que a violência obstétrica se materializa de forma bem incisiva no contexto estudado, de modo que em um curto relato foi possível identificar diversas formas de violação dos direitos reprodutivos e sexuais. Gomes (2014, p. 136), chama a atenção para o fato de que apesar dos investimentos realizados na saúde no âmbito da atenção à gravidez e aos processos de parto, visando a humanização do parto e nascimento, persiste ainda uma “*cultura discriminatória, punitiva e correccional dirigida às mulheres e características de uma relação profissional-usuário: autoritária, com tratamento discriminatório, desumano ou degradante, desafiando a uma transformação das desigualdades*”. Este tratamento discriminatório assume características diferentes dependendo do perfil da mulher que está sendo atendida pelo profissional de saúde, conforme veremos a seguir.

MULHERES ATENDIDAS NA INSTITUIÇÃO

A pesquisa de campo foi realizada na Maternidade Balbina Mestrinho, que está localizada na Zona Sul de Manaus. Segundo o censo do IBGE de 2010,

esta zona habitacional contava com 286.488 residentes, distribuídos em 18 bairros, incluindo o centro da capital amazonense. Apesar de Manaus ser uma das cidades que mais crescem demograficamente no Brasil, a Zona Sul da cidade é uma exceção a esse movimento. Ainda conforme o IBGE, entre 2000 e 2010 esta região sofreu uma diminuição populacional de 7,1%.

Em face do princípio de universalidade do Sistema Único de Saúde, a Maternidade Balbina Mestrinho recebe parturientes de todas as zonas da cidade, bem como de outros municípios, principalmente por se tratar de uma maternidade referência para atendimento de gravidez de alto risco. A unidade costuma receber transferências do interior do estado.

De acordo com as profissionais da maternidade que participaram da pesquisa², as mulheres atendidas na instituição pertencem principalmente às classes populares ou subalternizadas, havendo também significativo número de mulheres de classe média que procuram a maternidade. Ademais, foi ressaltado por todas as entrevistadas a considerável demanda de mulheres indígenas que são transferidas do interior do estado, principalmente da região do Alto Rio Negro.

O site Povos Indígenas do Brasil, que compõe o portal do Instituto Socioambiental (ISA), dá conta de que as etnias do Alto Rio Negro se encontram em oito Terras Indígenas no Brasil, situadas nos municípios amazonenses de São Gabriel da Cachoeira, Japurá e Santa Isabel. As comunidades indígenas presentes nessa região são caracterizadas por um multilinguismo, onde algumas etnias falam mais de uma língua indígena e nem todas adotam o português.

Outra população atendida na maternidade, com maior frequência nos últimos anos, são as imigrantes venezuelanas. A cidade de Manaus tem recebido intenso fluxo migratório desde meados de 2017, devido a crise política, econômica e social que atinge a Venezuela. Algumas das imigrantes venezuelanas são mulheres urbanas que falam somente espanhol, outras falam também o português e há ainda as indígenas da etnia warao, que falam só a sua língua materna, que é o Warao. Ainda que algumas indígenas falem também espanhol e português, as barreiras culturais e linguísticas são perceptíveis. Uma das profissionais entrevistadas na Maternidade Balbina Mestrinho expõe as dificuldades que enfrentam tanto no atendimento às indígenas brasileiras quanto às imigrantes venezuelanas, a saber:

Existe a barreira linguística né, que a gente às vezes não consegue se comunicar muito com elas [*mulheres indígenas*], algumas não são alfabetizadas, então é muito difícil

² Durante a pesquisa de campo realizada na Maternidade Estadual Balbina Mestrinho, entrevistamos 01 assistente social, 01 psicóloga e 01 enfermeira.

a comunicação. Com as venezuelanas já é um pouco mais fácil, porque muitas delas falam português, então a gente não encontra muita barreira linguística com as venezuelanas, é mais com as indígenas, que muitos deles não falam português, não falam espanhol, não falam nossa língua (Rubi, 27 anos, entrevista, 2019).

Essa problemática é de extrema preocupação no que se refere à violência obstétrica, pois a barreira linguística pode deixar as parturientes mais vulneráveis às práticas deste tipo de violência, uma vez que a dificuldade de comunicação impede que elas expressem seus desejos e/ou reclamem, caso sofram algum ato de constrangimento, humilhação ou agressão física. Cisne e Santos (2018, p. 73) apontam que *“é muito comum a existência da discriminação de classe e do racismo institucional nas instituições públicas e privadas, como nas maternidades, locus privilegiado da violência obstétrica”*. Com a barreira linguística, as situações de violência obstétrica cometidas contra mulheres indígenas e imigrantes acabam invisibilizadas.

As mulheres indígenas da Amazônia são vítimas de preconceitos e discriminação desde os primórdios da colonização. Para promover o povoamento da região, os invasores valeram-se do comércio sexual dessas mulheres, impondo sobre elas o estigma da mulher fácil, lasciva sexual. Torres (2005, p. 67) aponta que *“essa carga discriminatória que afeta profundamente a imagem da mulher amazônica não deixa de ser um determinado tipo de violência contra a nativa”*. Esse preconceito contribui para o ocultamento das demais formas de violência contra a mulher indígena.

Um indício deste ocultamento é que não são encontrados dados sobre violência obstétrica cometida especificamente contra mulheres indígenas, bem como em nossa pesquisa documental no Ministério Público Federal do Estado do Amazonas não encontramos denúncias direcionadas a esta especificidade.

Ao analisar dados de mortalidade materna referentes ao ano de 2012, Lima (2016) constatou que as mulheres indígenas representaram 1,4% dos óbitos por causas obstétricas a cada 100 mil nascidos vivos, apesar de representarem apenas 0,04% da população feminina. A título de comparação, as mulheres negras correspondiam a 52% da população feminina e a 62,8% dos óbitos maternos, enquanto as mulheres brancas representavam 47,5% da população feminina brasileira e 35,6% dos óbitos maternos.

Além da qualidade de acesso ao pré-natal e da assistência prestada ao parto e nascimento no país, outro fator que contribui para estes índices é a discriminação étnico-racial, que determina a forma como as mulheres são atendidas. Gomes (2014, p. 139) assinala que esta cultura institucional é pautada em estereótipos de classe e gênero. No ambiente hospitalar, as normas são impostas de modo

a desrespeitar a autonomia e a subjetividade das pacientes, produzindo “*a desmoralização com base em seu status social de classe com menores condições socioeconômicas e o gênero feminino, o que produz intenso sofrimento*”. Como resultado, tem-se a naturalização de rotinas de trabalho desumanizadas, o que por sua vez leva à banalização das situações de violência.

As mulheres atendidas nas instituições de saúde pertencem a realidades e culturas diferentes, o que requer o desenvolvimento e implantação de ações de humanização específicas voltadas para os grupos de mulheres que ocupam espaços menos privilegiados na sociedade, como é o caso das mulheres negras, indígenas e imigrantes. Neste estudo, buscamos chamar a atenção para a situação das populações tradicionais indígenas, pois compreendemos que são escassos os dados sobre a atenção aos processos de pré-natal, parto e pós-parto indígenas em contexto hospitalar, tornando necessário aprofundar-se nesta temática, de modo a fornecer referências para futuras políticas públicas de humanização ao nascimento que sejam capazes de abranger as mulheres indígenas sem desrespeitar sua cultura. Reis Filho e Torres (2015, p. 40), ao discorrer sobre a saúde da mulher indígena Sateré-Mawé, indicam que

A saúde da mulher exige alguns cuidados. Um deles está no resguardo depois de cada acontecimento (primeira menstruação, parto). Elas não fazem extravagâncias, estripulias e, quando elas têm filhos, cumprem rigorosamente o seu resguardo. Ou seja, a saúde delas é mais forte por isso. Seus maridos não permitem que elas fiquem muito expostas para carregar peso quando o útero está em estado de atividade que é de ter o filho e de ficar no resguardo. São mulheres precavidas desses males. **Apesar disso, em outros ambientes, ainda encontram dificuldades e vexames em função de sua origem indígena** (grifo nosso).

No que se refere aos processos de parto das mulheres indígenas, são atores, além das parturientes, as parteiras tradicionais, a mãe, a sogra e até mesmo o esposo. Em alguns povos, o pajé também tem um importante papel, seja durante a gestação, atuando na preparação para o parto, seja no momento em que a mulher está dando à luz, para intervir sobre possíveis intercorrências (FERREIRA, 2010, p. 107).

As comunidades indígenas estão em processo gradativo de abandono – forçado – de algumas práticas tradicionais referentes à atenção à gestação, parto e pós-parto. Como consequência, tem-se a desvalorização dos saberes tradicionais e a presença cada vez maior de mulheres indígenas nas maternidades (FERREIRA, 2004, p. 5). No âmbito das instituições de saúde, as mulheres indígenas tornam-se vulneráveis

à ocorrência da violência obstétrica, que assume características específicas, tendo em vista os elementos sociais e culturais envolvidos.

As mulheres indígenas da Amazônia enfrentam o silenciamento de suas vozes, crenças e costumes desde os primórdios da colonização e carregam o estigma entranhado pelos invasores de sua terra até os dias de hoje. Por isso, como afirma Torres (2015, p. 19), é preciso “*quebrar o silêncio de gênero na floresta amazônica [...] dar voz às mulheres índias da Amazônia, uma voz autoral, que possa desautorizar todos os clichês, estereótipos e imagem distorcida que construíram sobre elas no passado*”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que a violência obstétrica é uma realidade nas maternidades brasileiras, apesar da subnotificação. Caracterizando-se por ações que violam a integridade das mulheres durante as situações de pré-natal, parto, pós-parto, cesárea e abortamento, este tipo de violação pode ocorrer nas formas de violência simbólica, física, moral, psicológica ou sexual, na maioria das vezes acontecendo em mais de uma dessas formas simultaneamente.

Práticas como ofensas verbais, tratamento humilhante, restrição de alimentação e movimentação, impedimento à entrada de acompanhante, indução do parto sem justificativa, episiotomia, manobra de kristeller, entre outras, são comuns e acabam sendo naturalizadas no contexto hospitalar, o que torna mais difícil o enfrentamento a este tipo de violência, principalmente quando boa parte das vítimas nem chega a perceber que sofreu a violência obstétrica.

A violência obstétrica assume contornos diferenciados de acordo com a natureza da instituição, tendo em vista que, nas instituições públicas, são mais frequentes os casos de violência física, tais como a manobra de kristeller; enquanto, nas instituições públicas, são mais comuns as situações de agendamento de cesáreas e indução ao parto sem justificativa baseada em evidências científicas.

Nesta pesquisa, constatamos, ainda, que alguns grupos de mulheres estão mais propensos a sofrerem a violência obstétrica ou complicações no parto, como é o caso das mulheres negras e indígenas, cujas taxas de mortalidade por causas obstétricas são mais altas do que as de mulheres brancas. Em Manaus, as mulheres indígenas sofrem, além do preconceito, dificuldades de comunicação, devido ao fato de muitas delas não falarem o português fluentemente, o que as torna mais vulneráveis à prática da violência obstétrica e dificulta a identificação destas situações.

Os determinantes da violência obstétrica, desigualdade de gênero, preconceito, racismo institucional, são elementos presentes na estrutura de nossa sociedade e, para rever esta situação, é preciso haver um esforço coletivo. É fundamental que pesquisadores, representantes políticos, profissionais de saúde, movimentos de mulheres e sociedade em geral se apropriem do conceito de violência obstétrica para que sejam pensadas estratégias, políticas públicas e demais ações em prol do enfrentamento a este tipo de violência e à humanização do parto.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Briena Padilha; AGGIO, Cristiane de Melo. Violência Obstétrica: a dor que cala. **Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas**. Universidade Federal de Londrina, 2014.

ÁVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para a política de saúde. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 19, sup. 2. 2003.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características da população e dos domicílios**: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo10/caracteristicas_da_populacao/resultados_do_universo.pdf>. Acesso em: mai. 2019.

CISNE, Mirla; SANTOS, Silvana Mara Morais dos. **Feminismo, diversidade sexual e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2018. (Biblioteca básica de Serviço Social, v. 8).

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**: 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DINIZ, Simone Grilo. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. **Cienc. Saude Colet.**, v.10, n.3, p.627-37, 2005.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Entre discursos oficiais e vozes indígenas sobre gestação e parto no Alto Juruá: a emergência da medicina tradicional indígena no contexto de uma política pública**. Tese de Doutorado em Antropologia – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

KONDO, Cristiane; WERNER, Lara. Violência obstétrica e sua configuração no Brasil. In: STEFANO, Daniela; MENDONÇA, Maria Luisa. **Direitos humanos no Brasil 2013: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos**, 2013. p. 139-144.

LIMA, Kelly Diogo de. **Raça e Violência Obstétrica no Brasil**. Monografia (Programa de Residência Multiprofissional em Saúde Coletiva) - Departamento de Saúde Coletiva, Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, Recife, 2016.

PULHEZ, Mariana Marques. A violência obstétrica e as disputas em torno dos direitos sexuais e reprodutivos. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2013.

REIS FILHO, Milton Melo dos; TORRES, Iraíldes Caldas. Corpo de trabalho: a lida da mulher indígena entre a casa e a roça no Amazonas. In: TORRES, Iraíldes Caldas (Org.). **Entrelaçamentos de Gênero na Amazônia: silenciamentos, família, corpo e outras intersecções**. Manaus: Valer, 2015.

ROHDE, Ana Maria Basso. **A Outra Dor do Parto: Gênero, Relações de Poder e Violência Obstétrica na Assistência Hospitalar ao Parto**. Dissertação de Mestrado em Estudos Sobre as Mulheres, As Mulheres na Sociedade e na Cultura – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade de Nova Lisboa, 2016.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado, Violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SILVA, Maria Raquel Cruz da; CORRÊA, Ana Paula Dias; TORRES, Iraíldes Caldas. Violência no Parto: maus-tratos a mulheres em uma maternidade de Manaus. In: **Anais do IV Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019. p. 666-679.

TORRES, Iraíldes Caldas. Silenciamento e exclusão das mulheres indígenas na historiografia. In: TORRES, Iraíldes Caldas (Org.). **Entrelaçamentos de Gênero na Amazônia**: silenciamentos, família, corpo e outras intersecções. Manaus: Valer, 2015.

TORRES, Iraíldes Caldas. **As novas Amazônidas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

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

VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Suely (Orgs). **A mulher brasileira nos espaços público e privado**. 1. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

‘SANTA’ ETELVINA: UM PARADIGMA HISTÓRICO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO AMAZONAS

Ricardo Gonçalves Castro

Alef Braga Pinto

Mathews Marques da Costa

INTRODUÇÃO

Diante dos dados estatísticos e legislativo-jurídicos dos casos registrados de violência contra a mulher no Amazonas, revelam a situação alarmante a que as mulheres são expostas e dolorosamente vivem. Esta reflexão sobre este tipo de violência é importante, válida e urgente, não por se tratar de violência operada pelo masculino ou de mulheres violentadas, o que deixaria esta realidade aquém da própria questão real a qual, a nosso ver, direciona-se à busca da existência cada vez mais humana.

Os objetivos traçados nessa pesquisa se pautaram no desafio de refletir sobre a dignidade da mulher na sua individuação; apresentar o assassinato de Etelvina em sua tipologia feminicida como ícone da violência contra a mulher; e, levantar a discussão sobre a “santa” Etelvina, problematizando a santificação popular, como paradigma da violência contra a mulher no Amazonas. Metodologicamente foram adotados: a pesquisa etnográfica nos dados de violência contra a mulher no Amazonas e, pesquisa bibliográfica e hermenêutica dos conceitos.

Muitas são as possibilidades de abordagem da mulher enquanto categoria. Interessa-nos, contudo, a perspectiva fenomenológica de Edith Stein que trata a mulher em si, desde as múltiplas marcas essenciais de que participa para, então, refletir o problema da violência que ocorre a este grupo humano, fazendo iluminar o paradigma da violência de que este texto trata a partir do caso de feminicídio de que foi vítima Etelvina de Alencar, crime este que lhe outorgou a “canonização” popular dos manauenses.

O FEMININO: A MULHER COMO PESSOA HUMANA

Edith Stein desenvolveu um amplo trabalho em torno da análise fenomenológica da mulher. Um conjunto de conferências que ela concedeu

sobre o assunto foi compilado e acumula as muitas reflexões desta autora. Na perspectiva steiniana, o ser humano (pessoa – indivíduo) tem múltiplas marcas essenciais no processo fenomenológico da individuação: (1) a essência humana geral, comum a todos, (2) a essência específica do masculino e do feminino e (3) a essência individual, capaz de distinguir uns dos outros. Para Parise (2016), “cada indivíduo tem seu lugar e sua tarefa dentro do grande desenvolvimento humano” (PARISE, 2016, p. 03).

Partindo da ideia da vocação à vida, sugere a existência de uma vocação geral à humanidade de que comunga todas as pessoas quando, na compreensão de Stein (2003), chamadas por Deus, vêm à vida; também há a ideia de uma vocação específica a cada gênero, onde será compreendido como homem ou como mulher, para executar as coisas de modo masculino ou feminino – vale destacar que há certa variação, de modo que ninguém executa as coisas completamente de modo masculino ou feminino – e, a vocação individual e irredutível a cada pessoa singular que a distingue das demais, por exemplo: a mulher Maria é singular e diferente da mulher Ana.

Cada pessoa individual é membro do todo do grupo humano, isto é, em cada um se revela a estrutura do todo, mas não é encerrado por ele, uma vez que “cada um possui seu caráter próprio de membro e deve desenvolvê-lo, para que o todo possa alcançar o seu desdobramento” (PARISE, 2016, p. 03). Então, é a partir do chamamento à vida que primeiro se especifica o indivíduo enquanto pessoa.

Não se trata de uma presunção de universalidade capaz de ocultar as disputas e assimetrias entre as mulheres, como denunciava Butler (2003), mas de perceber o feminino no todo do humano a fim de garantir-lhe, isto sim, individuação que a torne sujeito. Seguindo Stein, Parise (2016) sustenta que o humano só se realizaria completamente no decorrer da história mundial na qual o grande indivíduo, a humanidade, se torne concreto. É a partir deste processo evolutivo que se pode distinguir a espécie humana homem e, mulher.

Nesse nível de compreensão, típica da produção de Edith Stein, a mulher é compreendida como sujeito, distintamente do que entendia Beauvoir, que concebia a mulher como o ‘não sujeito’, como o Outro, o segundo sexo (BEAUVOIR apud CYFER, 2015). Esse tipo de abordagem acusa uma impossibilidade do reconhecimento mútuo, ideia filosoficamente articulada por Sartre (2011) em *O Ser e o Nada*, chegando a afirmar, inclusive, que os outros são expressão do inferno.

Fenomenologicamente, há um enriquecimento da compreensão da pessoa humana de Edmund Husserl, ao incluir aí a metafísica cristã aristotélico-tomista.

Da sugestão de que a fé descredita a ciência, surge uma análise original e modelo que na produção da fase cristã de Stein sugere uma reciprocidade circular entre a teologia e a filosofia, em que se supera a superioridade de uma ou outra e se reflete a complementariedade que existe entre ambas, assim também deve ser entendida a complementariedade entre homem e mulher.

Esta mesma lógica (da reciprocidade circular), será utilizada tanto no âmbito do método de análise, quanto ao seu objeto (PARISE, 2016), cada indivíduo, com sua natureza própria e no contexto em que vive, é chamado a realizar do melhor modo possível o seu “ser pessoa”, único e singular, masculino ou feminino. Ao homem cabe executar e vivenciar as coisas de modo masculino, e às mulheres, de modo feminino, considerando as variações que daí podem existir, não por mera questão de cultura, mas de natureza mesmo.

Segundo a minha convicção, a species ser humano se desdobra na species dupla “homem” e “mulher”, de modo que a essência do ser humano, em que não deve faltar nenhum traço de um ou de outro lado, se manifesta de uma dupla maneira revelando-se a marca específica em toda a estrutura do ser. Não é só o corpo material [*Körper*] ou as funções fisiológicas que são diferentes, a vida toda do corpo [*Leibesleben*] é diferente, a relação entre a alma [*Seele*] e o corpo vivente/próprio [*Leib*] é diferente, e no âmbito da alma difere a relação entre o espírito [*Geist*] e a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] bem como a relação entre as diversas forças espirituais. A species feminina corresponde à unidade e a integridade de toda a personalidade físico-anímica [*leiblich-seelisch*], o desenvolvimento harmonioso das forças; a species masculina se destaca pela potencialização máxima de forças isoladas (STEIN apud PARISE, 2016, p. 14-15).

Em vista de sua natureza originária, que a possibilita maternidade, a mulher tem o corpo plasmado para ser uma só carne com outro e para desenvolver em si uma outra vida humana (STEIN, 2003). Por essa razão a alma da mulher deve ser ampla e aberta a todo humano, com efeito, não há nada de humano que fique alheio à alma feminina pela constituição própria de sua natureza. À mulher é garantida o direito a uma profissão particular e não há nada, nesse sentido, de que a mulher não seja capaz de realizar (de modo feminino).

Na perspectiva steiniana, então, ser mulher é o ser fiel à sua vocação que indica dignidade, caminho, subida ascensional, espiritualidade e também realização humana pessoal. Não são elementos que destoam ou a faça elevar-se sobre a espécie masculina, mas o justo grau de complementariedade que deve existir entre ambos. O que desautoriza a ideia de superioridade do homem ou a lógica patriarcal que subjuga as mulheres às situações de violência simbólica de que este texto trata na seção seguinte.

Para Stein (2003), “lo que la mujer debe ser según su misión originaria sólo puede llegarlo a ser, si a la configuración natural que actúa desde el interior se añade la configuración mediante la gracia” (STEIN, 2003, p. 202). Nesta prerrogativa, considere-se a categoria da liberdade que deve ser levada em conta à toda natureza humana. O fato de se conceber uma dita *missão originária* à mulher não a sentença, antes a possibilita para sua atuação efetiva diante do mundo. Considere-se sempre à lógica da complementariedade entre as espécies humanas.

TIPOLOGIA DA VIOLÊNCIA CONTRA O FEMININO

Em sentido amplo, a violência contra a mulher tornou-se mais evidente e penalizada após as últimas décadas graças a dois principais fatores: a organização cada vez maior do movimento feminista e o crescimento da consciência – embora ainda pequena, sedenta de radicar-se em profundidade – da ocorrência de atos de violência contra o feminino. Estes dois fatores foram os principais que proporcionaram a criminalização da violência contra a mulher no contexto nacional e internacional, sobretudo a partir de 1993, na Conferência de Direitos Humanos ocorrido em Viena, na qual os direitos da mulher foram oficial e publicamente reconhecidos como direitos humanos.

Neste sentido compreendemos a afirmação de Teles e Melo sobre o conceito de violência que,

em seu significado mais frequente, quer dizer uso da força física, psicológica ou intelectual para obrigar outra pessoa a fazer algo que não está com vontade; é constranger, é tolher a liberdade, é incomodar, é impedir a outra pessoa de manifestar seu desejo e sua vontade, sob pena de viver gravemente ameaçada ou até mesmo ser espancada, lesionada ou morta. É um meio de coagir, de submeter outrem ao seu domínio, é uma violação dos direitos essenciais do ser humano (TELES e MELO, 2012, p. 13).

Nesta definição, violência é percebida além do fator físico. Esta percepção ajuda a alargar a discussão acerca da violência praticada contra a mulher lançando o olhar não apenas na fisicalidade ou visibilidade da agressão, mas nas formas e consequências da violência, até onde tais formas e consequências penetram.

Neste sentido, Byung-Chul Han, em sua obra *Topologia da Violência*, traça de forma elementar o percurso da violência material e historicamente produzida,

reproduzida e desenvolvida, e nos permite perceber os matizes que a violência vai tomando até o ponto da chamada violência global. Trata-se da globalização não só da violência, mas das estruturas reprodutoras da violência. Esta é, para Han (2017), a macrológica da violência que se constitui pela ação articulada do uso do poder com o operar violento, pois

Tanto o poder quanto a violência servem-se de uma estratégia de subjugação, de “dobrar o outro”. O poder faz uso desse expediente até que o outro se submeta; a violência o faz de tal modo que o outro “quebra”.

A violência priva sua vítima de toda e qualquer possibilidade de ação; reduz seu espaço de ação a zero, aniquila-o (HAN, 2017, p. 139).

Chega-se à negação do outro-feminino tornado invisível, assim como invisível são considerados muitos casos da violência contra a condição feminina, posto que “tanto a violência quanto o poder são estratégias para neutralizar a alteridade inquietante, a liberdade rebelde do outro. O poder do ego provoca a submissão do outro” (HAN, 2017, p. 140).

Em sentido mais estrito, em que se situa nossa reflexão, a violência contra a mulher é reconhecida como rompimento da dimensão de complementariedade inscrita na condição humana.¹ Se o ser humano é um ser social, isso se deve não a um senso comunitarista ou a uma ética heterônoma como afirmava Emmanuel Kant; mas deve-se à constituição ontológica da pessoa humana como condição aberta. Assim, a reflexão seja de/sobre gênero ou sobre a violência contra a mulher deve orienta-se pela complementariedade, fundamentada no princípio da alteridade, distanciando das atuais reflexões e discussões que partem do princípio da diferença, que leva à totalização de um gênero como negação sutil do gênero oposto.

VIOLÊNCIA, ROMPIMENTO DA COMPLEMENTARIEDADE

A complementariedade tem sido re-situada desde o paradigma emergente do Bem-Viver ou *Sumak Kawsay* dos povos andino-amazônicos. Aproximando a reflexão sobre a violência contra a mulher e o Bem-Viver, a complementariedade torna-se não apenas chave de leitura, mas critério de análise e avaliação ética de uma sociedade cuja moralidade chega a justificar a negação da alteridade feminina. Nesse sentido, é bem afirmado o que diz Dávalos:

¹ A complementariedade é resgatada desde o paradigma emergente do Bem-Viver ou *Sumak kawsay* do *ethos* andino-amazônico. Cf. SBARDELOTTO, 2010.

Trata-se de metáforas fundantes que só têm relação e explicação no interior do projeto burguês de sociedade e de Estado. Nesse projeto, as alteridades como tais não existem. Elas não têm consistência ontológica. Ao não existir, as alteridades radicais são invisíveis. Para serem visíveis, têm de deixar de ser alteridades. Os povos indígenas que estão longe tanto das noções de consumidor quanto das de cidadão, para fazer parte do debate atual, têm que ser visualizados e indicados justamente como aquilo que os violenta e os agride, isto é, como consumidores e como cidadãos (DÁVALOS apud SBARDELLOTTO, 2010, p. 01).

Na afirmação de Dávalos, destacamos dois argumentos que representam bem a complementariedade como ponto de partida para uma tipologia da violência: de um lado, a invisibilização até chegar à negação das alteridades radicais; de outro, a exigência para o reconhecimento da alteridade radical desde os termos do projeto totalitário. Noutras palavras: a violência contra a mulher é, de um lado, processo de invisibilização e negação do feminino como alteridade radical, e de outro, o reconhecimento do feminino tão-somente em termos masculinos violentos. É nesse sentido que podemos entender a definição das autoras Teles e Melo sobre o conceito deste tipo de violência: “a própria expressão ‘violência contra a mulher’ foi assim concebida por ser praticada contra a pessoa do sexo feminino, apenas e simplesmente pela sua condição de mulher” (TELES e MELO, 2012, p. 17).

O ponto de partida para a tipologia da violência contra a mulher ou violência feminicida não é o ato de violência como tal ou como ação de um indivíduo sem contexto, mas em tal tipologia transparece os níveis de complementariedade rompidos, tanto no outro-masculino quanto no outro-feminino. Quê níveis são esses? Indiquemos tais níveis de forma elementar para prosseguir em nossa reflexão.

Um primeiro nível da complementariedade, chamado existencial, trata-se do nível do ser em sua existência: no *hîmus* da pessoa humana, a complementariedade se constitui como capacidade do ser em abrir-se para além-de-si, como possibilidade de transcendência. A pessoa humana só pode plenamente ser se-e-quando existir como ser completo: tem consciência que sua existência necessita de completude. Para ser plena, a pessoa humana tem que ser completa e isso implica uma visão integral da existência: saber ser com seus rasgos de transcendência, mas também com seus abismos de ser limitado.

O segundo, chamado nível do simbólico, constitui a complementariedade como capacidade de comunicar e interagir. Aqui, a complementariedade existencial expressa-se na relação intersubjetiva: o ser aberto para além-de-si

encontra-se com outros seres situados no âmbito da alteridade. Este pensamento de saída da relação determinada pelo ser (dinâmica de totalização) para a relação orientada para o encontro respeitoso e responsável (dinâmica de alteridade), foi um giro copernicano operado pelo francês Emmanuel Levinás.

No nível mais concreto, a complementariedade constitui a erótica, ou seja, a pessoa humana em sua dimensão material e histórica é constituída igualmente pela complementariedade vivida, sobretudo, no corpo como *locus* da sexualidade. Assim, a erótica é retomada como (1) vivência da sexualidade de forma positiva, (2) constitutiva da condição humana, (3) possibilidade de realização do ser e (4) meio formativo da pessoa humana.

O ROMPIMENTO DA COMPLEMENTARIEDADE EM NÍVEL SIMBÓLICO

Pierre Bourdieu, em seu estudo sobre a dominação masculina apresenta como que o processo da construção da violência simbólica, justificada socialmente ao ponto do dóxico, tornada senso comum. De fato, a consciência masculina, ao operar com violência contra a mulher, situa sua ação como justificável, como plausível não somente por si – para o próprio homem – mas para a sociedade – para uma consciência social cujo substrato cultural é masculino. Para ele Bourdieu,

[...] a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre os sentidos das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda a realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas esquemas de pensamento que são produto da incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes da ordem simbólica. Por conseguinte, seus atos de conhecimento são, exatamente por isso, atos de reconhecimento prático, de adesão dóxica, crença que não tem que se pensar e se afirmar como tal e que “faz”, de certo modo, a violência simbólica que ela sofre (BOURDIEU, 2012, p.45).

Este senso comum prático, o tóxico, é produto histórico da consciência social tomada desde padrões masculinos. A violência simbólica, neste sentido, para Bourdieu, tem sua gênese na dominação esclarecida, isto é, o dominado dá poder ao dominador uma vez convencido de que não pode fazer. Justificado principalmente pelo dado biológico, a representação androcêntrica torna-se ponto de partida para a construção de uma cosmovisão de mundo em termos

masculinos: elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.. Este esquema de pensamento dominado vai, aos poucos, tomando contornos sociais, vai tornando-se aceitável como forma de realidade justificada, isto é, justificação de todo senso prático.

Na história da dominação da América Latina vemos isso de modo muito concreto na violência operada contra as mulheres indígenas. Em uma carta de Dom Juan Ramírez, bispo da Guatemala, de 10 de março de 1603, é descrito a situação de violência contra as “índias”:

A força e a violência jamais ouvidas nas outras nações e reinos [verifica-se aqui] já que são forçadas as mulheres [dos índios] contra a sua vontade, e as casadas contra a vontade de seus maridos, as meninas e as jovens de dez e quinze anos contra a vontade de seus pais e mães, por ordem dos Alcaides maiores e ordinários ou Corregedores, são tiradas de suas casas e deixam seus maridos, pais e mães sem presente algum, privando-os do serviço que delas podiam receber e são forçadas a servir em casas alheiras de alguns *encomenderos* ou de outras pessoas, quatro ou cinco ou oito léguas ou mais, em estancias ou oficinas das casas ou estâncias ou oficinas, com mestiços ou mulatos ou negros, gente desalmada (DUSSEL, 1977, p.55).

Nesse sentido, os latino-americanos, não são senão fruto da violência do pai europeu com a mãe indígena que dá à luz um povo mestiço etnicamente, dominado culturalmente, e oprimido social e economicamente. A América Latina nasce para o mundo como um povo de dominados, e desde aí, reprodutores deste senso prático, do dóxico da violência. Assim, valores e costumes na relação entre homem e mulher foram produzidos em novos termos: os da sociedade ocidental europeia, penetrando várias estruturas socioculturais sendo, os novos termos, reproduzidos pela nova sociedade latino-americana.

Enrique Dussel, um dos principais expoentes da filosofia da libertação, então afirmará que “o sujeito europeu que começa por ser um ‘eu conquisto’ e culmina com a ‘vontade de poder’ é um *sujeito* masculino. O *ego cogito* é o ego de um homem” (DUSSEL, 1977, P.55). Esta substancial afirmação nos põe diante do processo histórico da construção de uma cosmovisão de violência operada sobre a pessoa humana, principalmente sobre a mulher. Este *ego cogito*, na América Latina, torna-se *ego conquiro*, figura paradigmática até os dias atuais pois, o homem que opera a violência é um reflexo deste ego masculino.

Para Bourdieu, no processo de justificação social, não basta a violência simbólica tornar-se senso prático como reprodução biológica, é necessária uma estrutura de reprodução social, posto que “as estruturas de violência são produto

de um trabalho incessante (e, como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e instituições, famílias, Igreja, Escola, Estado etc” (BOURDIEU, 2012, p.46). Por isso, só poderemos compreender a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina “se mantivermos atentos aos *efeitos duradouros* que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens), ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com esta ordem que as impõe” (BOURDIEU, 2012, p.46).

Ao nos determos sobre estes “efeitos duradouros” perceberemos que as ações práticas, no que concerne a postura do feminino na sociedade, são condicionadas, ou mesmo, determinadas por um padrão que encontra origem e sentido no simbólico dominador-dominado. O lugar da mulher na relação com o homem, condicionada à casa, à satisfação sexual e à reprodução biológica, ainda permanece, por exemplo, como um efeito mais que duradouro, quase eterno, não somente porque parece que durará para sempre, mas eterno porque *natural* para a consciência masculina e feminina.

Afirmar que a origem da violência como experiência humana está no nível do simbólico, e não no existencial, é corroborar com a o pensamento filosófico que parte do princípio que a pessoa humana é ontologicamente boa e capaz de aperfeiçoar-se no bem, como escrevia a filósofa Edith Stein. Em termos levinasianos, poderíamos reafirmar que, na alteridade, encontramos o outro-masculino e o outro-feminino, porque essencialmente outro me chama à responsabilidade e ao cuidado mesmo que não o olhe. Assim, o rompimento da complementariedade como violência contra a mulher torna-se negação de tudo o que é feminino, torna-se violência contra o feminino.

Costa (2019), ao considerar a importância e atualidade da empatia, categoria do pensamento de Edith Stein, como enfrentamento da intolerância afirmará que,

apesar de [Stein] não ter tratado diretamente em seus textos o tema da intolerância, indica em sua extensa obra filosófica a relevância da não aceitação da negação da pessoa humana, talvez porque ela mesma tenha sido vítima de diversas expressões de intolerância: por ser mulher, não teve muitas chances de atuar na área acadêmica; por ser judia, teve muitas dificuldades, sobretudo com a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, em 1933 (COSTA, 2019, p.110).

Neste sentido, intolerância e violência estão ligadas pela raiz comum no rompimento da complementariedade. Como Stein, Etelvina d’Alencar foi

vitimizada pela violência simbólica em toda sua força: a violência existencial, ou melhor, rompimento da complementariedade em nível existencial a ponto de não reconhecer o outro – neste caso, a mulher – como outro na sua alteridade.

Porquanto, desde aqui, a nosso ver, é necessária uma mudança terminológica para compreender e expor melhor o sentido da questão. Trata-se não apenas de violência contra a mulher, senão violência contra o feminino. Exemplo disso é a aversão ou estranheza social aos traços femininos no masculino: menino não brinca de boneca, não possui letra bonita, deve gostar de esportes brutais e de força, veste azul, é o macho-alfa da relação, não chora etc.

O cerne da questão, aqui, não são as expressões paradoxais do fenômeno de dominação do feminino pelo masculino, como é o caso da estranheza citada acima, senão reconhecer e enfrentar o fundamento da verdade prática que, segundo Dussel e Bourdieu, está fundamentada pelos enunciados normativos de quem domina o sistema social em seus níveis de reprodução (biológica e social). De fato, este rompimento simbólico de que falamos alcança níveis mais profundos de negação. A mulher e o que é feminino é transposto em termos masculinos.

Tanto para Bourdieu, quanto para Dussel, a violência simbólica é garantida porque, além da dominação esclarecida, tal violência fundamenta-se na moralização do masculino como modelo de virtude. Nisto, “ser homem, no sentido de vir, implica um dever-ser, uma virtus, que se impõe sobre a forma ‘é evidente por si mesma’, sem discussão” (BOURDIEU, 2012, p. 63). É o caso da virilidade, compreendida como honra ou privilégio do homem como algo natural, simbolizando sua “justa” capacidade de proteger, de mandar, de fazer – ao contrário, a mulher torna-se símbolo da delicadeza, fraqueza e passividade.

Mas, para Bourdieu, a virilidade não é somente justificada como necessidade ou algo natural, mas é uma resposta e segurança contra a “força própria” da feminilidade:

*A virilidade, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão ao combate e ao exercício da violência [...] é, acima de tudo, uma carga. Em oposição à mulher [...] A exaltação dos valores masculinos tem sua contrapartida tenebrosa nos medos e nas angústias que a feminilidade suscita: fracas e princípios de fraqueza enquanto encarnações da vulnerabilidade da honra [...] sempre exposta à ofensa, as mulheres são também fortes em tudo que representa as armas da fraqueza, como a astúcia diabólica, *thab'ruymith*, e a magia (BOURDIEU, 2012, p. 64-65).*

Segundo Bourdieu, a violência simbólica, num terceiro momento, justifica-se na naturalização das virtudes masculinas que garantirá o domínio da corporeidade feminina. A dominação esclarecida radicaliza-se na moralização das virtudes

masculinas, mas só poderá penetrar a interioridade humana e tornar-se um sistema ético-moral e social quando estas virtudes masculinas alcançam o status de natural.

O ROMPIMENTO DA COMPLEMENTARIEDADE EM NÍVEL ERÓTICO

Podemos chegar a indicar mais um nível de rompimento da complementariedade, o nível da erótica, da corporeidade vivida na sexualidade e no corpo. Para esta reflexão, E. Dussel propõe que “a crítica da erótica [seja] interpretada dialeticamente, como exemplo paradigmático daquilo que se pretende seja a ‘natural’ e ‘científica’ relação homem-mulher, sutil dominação que continua a se fazer sentir entre nós” (DUSSEL, 1977, p. 55). Noutras palavras, conforme Dussel, como para Bourdieu, a superação da violência contra o feminino passa pela rejeição de compreender esta violência – e qualquer outro tipo – como um dado natural, a naturalização da violência, integrado num dado científico, como enunciado cuja verdade prática fundamenta-se nas virtudes masculinas.

Com Dussel podemos considerar que “o face-a-face erótico ver-se-á alienado seja pela prepotência de uma varonilidade opressora e até sádica, seja por um masoquismo ou uma passividade ou, na melhor das hipóteses, um frio ressentimento feminino” (DUSSEL, 1977, p. 56). Assim a violência simbólica torna-se violência erótica, entendida como um ato violento contra a corporeidade do feminino. O corpo feminino (da mulher e do homem com traços femininos), dentro do princípio da complementariedade, é lugar da erótica do ser aberto ao outro, na alteridade que o encontro exige. Desde aí, dentro da complementariedade e alteridade,

A sexualidade é um dos modos concretos do face-a-face que se realiza essencialmente no “sexo humano-sexo humano” (o coito), onde a sexualidade do Outro não depende só nem do nível biológico, pulsional psicológico, nem da intenção constitutiva de objetos sexualizados, mas do encontro de duas exterioridades, duas pessoas, que não podem deixar de contar sempre com o mistério e a liberdade do Outro. Se o Outro é constituído como mero “objeto” sexualizado por uma intenção erótica do sujeito, o ato já é homossexualidade e alienação do Outro como mera mediação do auto-erotismo (DUSSEL, 1977, p. 55).

Ontologicamente, apresentado por Levinás, fechamento do ser em si e para si encerra-se num mundo totalizado. O ser torna-se totalidade em si mesmo,

sem necessidade de relação com o outro, na alteridade. No nível erótico da complementariedade, o fechamento do ser ao outro é um rompimento, um ato violento. A violência neste nível expressa-se, por sua vez, na dominação do corpo do outro-feminino. Dominação esta, em sentido material, de exploração e violação do corpo no estupro ou na servidão doméstica; mas também em sentido simbólico, limitando a liberdade do corpo feminino de expressar-se tal como o próprio feminino deseja.

Desta forma, passa-se da dominação do corpo para sua violação de forma justificável pelos enunciados normativos de uma estrutura social constituída desde a naturalização das virtudes masculinas tidas como protótipo de toda a existência. A violação vai desde o assédio sexual, passando pelo estupro, pela coisificação até o tráfico do corpo feminino. Destarte a isso, a “totalidade mundana é, então, constituída desde um ‘ego fálico’ e a mulher fica definida como um ‘objeto passivo’ delimitado enquanto não-eu: não-falo ou castrada. À mulher cabe a posição de dominada e reduzida ao não-ser diante da ‘Totalidade masculina’ (DUSSEL, 1977, p. 73-74). O corpo, no rompimento da complementariedade em nível erótico, torna-se não apenas lugar da dominação, mas espaço violado e bem de consumo.

A dominação do corpo feminino como item da economia dos bens simbólicos, para Bourdieu (2012), se integra na lógica da dominação erótica que, segundo Dussel (1977), é fruto da totalização do ser, que exclui, nega e invisibiliza o Outro em sua alteridade. O entrecruzamento das duas perspectivas nos pôs diante de um novo horizonte para a tipologia da violência feminina: no horizonte espiritual, o rompimento da complementariedade em nível existencial e simbólico; no horizonte material, o rompimento em nível erótico. Noutras palavras, prevenir e transformar a realidade sociocultural, eliminando a violência simbólica em suas formas e expressões, passa pelos mecanismo e estruturas de reconexão, religamento a partir da complementariedade na interioridade do outro-masculino e do outro-feminino.

A “SANTA” E O PARADIMA DA VIOLÊNCIA CONTRA O FEMININO

Diante de tudo isso, nossa reflexão encontra-se com a figura histórica de Etelvina de Alencar que, como paradigma da violência contra a mulher no Amazonas ocorrido no primeiro ano do século XX, em Manaus, ajuda-nos a

identificamos elementos da violência simbólica exercida atualmente, como visto nos casos de vulnerabilidades que ainda se apresentam alarmantes. Na nossa compreensão não se trata de um caso isolado, nem mesmo extraordinário, mas uma expressão da violência que este grupo humano sofre ao longo da história. Por isso, de modo algum sugerimos que seja algo normal, apesar de comum, mas asseveramos o aspecto criminoso, nefasto e anti-humano.

A ‘santificação’ da violência, torna-se um problema tipológico. A história de Etelvina de Alencar é aproximada de uma lenda, devido à dificuldade de se acessar dados históricos fidedignos, que sustentem a veracidade dos fatos. Contudo, o pouco que se tem, reúne o essencial do que esta reflexão aponta. A contribuição mais significativa é de uma matéria publicada em 15 de janeiro de 1956 no número 18816 da edição nº 67758 que tem por título *Homens, cousas e fatos*, de Júlio Uchôa.

Etelvina de Alencar, jovem de 17 anos, filha de Cosme José de Alencar e de Antônia Rosalina de Alencar, Etelvina nasceu em Boa Vista do Icó (Ceará), em 1884, mudando-se para Manaus em companhia de sua genitora, já viúva, e de três irmãs, sendo uma destas casada. Desta capital se transportou a família à Colônia Campos Sales, inaugurada dois anos antes, onde se ia dedicar aos trabalhos agrícolas.

Entenda-se que naquele momento histórico a Colônia Campos Sales, que em 1984 passou a ser denominada bairro Santa Etelvina, por conta de Etelvina de Alencar (DUARTE, 2009, p. 150), estava fora da área da cidade de Manaus – no quilômetro 16 da AM-010 – constituída de uma área agrícola, com um administrador e muito aproximada de uma floresta densa e fechada. Nesta Colônia, Etelvina veio a conhecer outro colono de nome José, que por ela se apaixonou, seguindo-se o ajuste de casamento. Porém, logo a jovem fez saber a José que não mais desejava casar-se com ele, desfazendo-se, deste modo, os compromissos assumidos anteriormente.

José não aceitou o rompimento do noivado. A Colônia era pequena, constituída de poucas famílias, logo, então, a notícia provocou sensação. Uchôa (1956) lembra que houve mesmo quem afirmasse que Etelvina possuía três namorados que tinham por nome: Antônio, Estevan e Henrique. José, dando crédito às intrigas, jurou vingar-se, não só da ex-namorada, mas, igualmente, dos três rapazes que, para ele, eram causadores de sua infelicidade. José foi até Manaus comprar uma arma e farta munição.

Matou aos três e, ao dirigir-se à residência de Etelvina, pôs abaixo a porta da casa. Nessa ocasião apareceu-lhe Versoli, administrador da Colônia, que procurava interceptar a entrada do criminoso, mas foi igualmente assassinado por este. Suspeitando das intenções do bandido, Etelvina tenta fugir, mas é obstada por ele, que conseguiu alcançá-la arrastou-a para dentro da floresta que se estendia às proximidades da casa.

Infrutíferas foram as buscas nos primeiros dias. E, somente a 8 de março de é encontrado o local, em que se consumara o último ato do imenso crime. Duas caveiras se defrontavam, numa evocação sinistra dos últimos instantes, do pavor e de alucinação, que viveram aquelas duas criaturas. A arma, entre os restos mortais, explicava a cena final: José matara Etelvina, suicidando-se, a seguir. Repousam os restos mortais de Etelvina de Alencar ou Santa Etelvina, como é por todos referenciada, no cemitério São João, em sepultura por lei municipal n. 233, de 30 de agosto de 1901, pelo então superintendente Arthur César de Araújo

Queremos problematizar esta dita santidade de Etelvina, não como desmerecimento da história pessoal daquela jovem, mas para des-justificar o crime como vias de sacralização. É bem verdade que a Igreja jamais reconheceu, nem mesmo levantou análise para o processo de canonização de Etelvina, mesmo que muitos acusem terem alcançado milagres através de sua intercessão. O túmulo ainda é um dos mais visitados no Cemitério São João Batista (DUARTE, 2009) e é levada a cabo um título de santa dos estudantes.

A santidade é um ato religioso (católico) dado através de um processo de canonização que, para Lowery (1999, p. 33) é:

Declaração pelo Papa de que uma pessoa é santa, está no céu e é digna de veneração por todos os fiéis. Essa declaração geralmente é precedida pelo processo de beatificação e por um detalhado exame da vida e das obras da pessoa. Dois milagres atribuídos à sua intercessão devem ser autenticados pela Igreja antes de ser feita a declaração de canonização.

A característica principal da santificação pode ser a proposta de que qualquer pessoa, nutrida pela fé católica, é capaz de chegar à santidade, desde que guarde o exemplo de Cristo e seja inspirador de boas ações por pessoas comuns (SUHET, 2014). Nisso que a religião se torna um “é sistema de sentido, ela confere significado aos sujeitos que compartilham desse sistema, e esse processo de significação é também um processo de sacralização, que otimiza o poder simbólico que envolve esse sistema” (SOUZA; LEMOS, 2009, p. 61).

A razão que levou à morte de Etelvina não foi um processo de fé, ao menos não se tem dados históricos que assegurem qualquer aproximação deste tipo, que sequer aproxime de uma situação de martírio, por exemplo. Tratou-se de um crime. Se, a ocasião de um martírio (por mais brutal que pareça) lava ao chão o sangue de uma testemunha da fé, esta deve ser considerada porta de acesso à santificação do mártir. Deste momento passa-se a destacar mais a vida de testemunha de fé da vítima do que o crime em si. E, pior, legitimá-lo.

Ao canonizar certos fiéis, isto é, ao proclamar solenemente que esses fiéis praticaram heroicamente as virtudes e viveram na fidelidade à graça de Deus, a Igreja reconhece o poder do Espírito de santidade que está em si e sustenta a esperança dos fiéis, propondo-lhes os santos como modelos e intercessores (308). “Os santos e as santas sempre foram fonte e origem de renovação nas circunstâncias mais difíceis da história da Igreja” (309). Com efeito, “a santidade é a fonte secreta e a medida infalível de sua atividade apostólica e de seu impulso missionário (CIC n° 828, 2013, p. 285).

Para Souza e Lemos (2009, p. 21) o “corpo violentado da mulher é o texto que registra uma história de conflitos, de lutas de poder, baseadas na concepção de um suposto direito natural do homem sobre a mulher”. Então, o feminicídio de que Etelvina sofreu não pode ser apagado por uma *romantização* do crime que a tornou “santa”, mas tomado como paradigma mesmo, exemplo para fazer resistência, lutar ao lado das mulheres, contra esta hostil realidade que ainda subjuga muitas mulheres, caladas em seus sofrimentos.

Os muitos casos de feminicídio na sociedade hodierna acusa que a criminalização desse tipo de crime “não inibiu os agressores, que continuaram a *matar por amor*, e não sensibilizou os juízes, que continuaram absolvendo os criminosos” (LEMOS, 2009, p. 27). O assassino de Etelvina não tinha direito à vida dela e ela também não era responsável pelo seu sofrimento. A mulher é “señora de sí misma y de su proprio cuerpo, a fin de que toda su personalidad se encuentre en actitud de servicio a toda llamada” (STEIN, 2003, p. 200).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complementariedade repropõe uma tipologia da violência que parte do rompimento da relação com o outro. Desde aí, a violência contra a mulher pode ser vista radicalmente como acontecimento ou ação não natural e, conseqüentemente, uma ação que expressa a não humanidade de quem opera com violência e a desumanização de quem é violentado – em nossa reflexão, as mulheres.

No acontecimento de Etelvina de Alencar, a sensação de eternidade da condição do feminino dominado que se expressa igualmente no senso prático masculino do seu ex-noivo, o qual compreender como não justificável a decisão de Etelvina em terminar o relacionamento amoroso. Ele compreende-se como possuidor justificável não só da corporeidade desta mulher, mas da própria existência dela. Neste sentido, podemos constatar que o rompimento da complementariedade em nível simbólico alcança níveis muito profundos, dentro das pessoas, e amplos, penetra os vários espaços físicos e de consciência, ao ponto de tornar-se não apenas violência contra a mulher (nível simbólico), mas violência contra o feminino (nível existencial). Noutras palavras, o acirramento do rompimento da complementariedade em nível simbólico implicará no rompimento em nível existencial. A ação de matar a mulher seria, neste caso, um ato demonstrativo de possessão por parte do masculino: a mulher pertenceria a ele e a mais ninguém.

No cenário amazônico, estas duas formas de coisificação são bem presentes, posto que o Amazonas é uma estratégica rota de tráficos (de drogas, de armas e de pessoas) e as localidades distantes tornam-se lugar do silenciamento do estupro. A violência contra o feminino, sobretudo nos casos de feminicídio assusta, mas não deve impedir o enfrentamento e a luta pela integridade deste grupo humano. A não omissão, o refletir sobre, a consciência de causa e a promoção de lutas por políticas públicas são alguns elementos que devem ser praticados em todos os níveis pois, a partir da iluminação steiniana reafirmamos que a mulher não dono, ela é dela mesma.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

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

CÂMARA DOS DEPUTADOS FEDERAIS. **Mapa da Violência contra a Mulher – 2018**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/comissao-de-defesa-dos-direitos-da-mulher-cmulher/arquivos-de-audio-e-video/MapadaViolenciaatualizado200219.pdf>. Acesso em: 18/10/2019 às 13:22.

COSTA, Matheus Marques da. A empatia em Edith Stein como estratégia de enfrentamento da intolerância. **Território Acadêmico**. Taubaté, TA 1, p. 87-114, 2019.

CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher?: Simone de Beauvoir e “a questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova**, São Paulo, 94, p. 41-77, 2015.

DUARTE, Durango Martins. **Manaus entre o passado e o presente**. Manaus: Ed. Mídia Porto Comm, 2009.

DUSSEL, Enrique D. Para uma ética da libertação latino-americano. III – Erótica e pedagógica. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da Violência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LOWERY, Daniel L. CHAD, Claudete Campos (Trad.). **Dicionário católico básico**: adaptações para o Brasil. São Paulo: Editora Santuário, 1999.

PARISE, Maria Cecília Isatto. Uma análise do masculino e do feminino segundo a antropologia de Edith Stein. In: **Seminário Internacional de Antropologia Teológica**: pessoa e comunidade em Edith Stein. Anais [recurso eletrônico] / coordenação e organização Leomar Antônio Brustolin ... [et al.]. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016. Disponível em: < editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/#!/trabalhos>.

SANTA SÉ. **Catecismo da Igreja Católica**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SBARDELOTTO, Moisés. Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização. **IHU Oline – REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS**. Ano X, n° 340, 2010. Acesso em: Disponível em: <http://www.wihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3436&secao=340&limitstart=1>.

SCANDOLA, Estela Márcia Rondina. Tráfico de mulheres e meninas: rasgos no senso comum em busca de raízes. In: NOGUEIRA, Christiane V.; NOVAES, Marina; BIGNAMI, Renato. (Orgs.). **Tráfico de pessoas**:

reflexões para a compreensão do trabalho escravo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2014.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a Igreja**: relação de gênero e religião no contexto familiar. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

STEIN, Edith. Obras completas IV. **Escritos antropológicos y pedagógicos**: magistério de vida cristiana. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

SUHET, Renato Romulo dos Santos. **Fenomenologia da Canonização**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

TELES, Maria Amélia de Almeida; MELO, Mônica de. **O que é Violência contra a Mulher**. São Paulo: Brasiliense, 2012. [Coleção Primeiros Passos].

UCHÔA, Julio. Homens, cousas e fatos. **Jornal do Commercio**, Manaus, 15 janeiro 1956. Disponível em: digital.maven.com.br/pub/acervo/?numero=18816&edicao=67758#page/8.

‘UM GRANDE AMOR’ NA REVOLUÇÃO RUSSA

Márcia Maria de Oliveira

Andrea Estevam Dias

Joel Valerio

INTRODUÇÃO

Desde 2006, quando do meu primeiro ingresso no magistério superior na Universidade Federal do Amazonas, venho lecionando a disciplina de introdução à sociologia para discentes de diversos cursos de graduação, nas ciências humanas e nas ciências sociais aplicadas. Desde então, sempre me incomodou o fato dos manuais, na sua quase unanimidade, estarem centrados nos clássicos como os ‘pais’ da sociologia, ignorando por completo a participação das mulheres nos cânones das ciências sociais. Diante disso, assumi o compromisso pessoal de ruptura com a hegemonia masculina e com a linguagem machista nos estudos sociológicos clássicos. A estratégia foi sempre incluir o estudo da obra de pelo menos uma socióloga no plano de estudos das versões introdutórias, contrariando os manuais convencionais aceitos e reproduzidos por boa parte dos/as colegas que lecionam introdução à sociologia.

Como a disciplina é lecionada quase sempre para calouros, não tem causado estranheza o debate das obras das sociólogas clássicas. Pelo contrário, as turmas têm gostado de saber que mulheres produziram sociologia num contexto dominado pela hegemonia masculina. Desta forma, venho fazendo circular as obras de mulheres como Rosa Luxemburgo, Harriet Martineau Taylor, Nadejda Konstantinovna Krupskaja, Flora Tristan, Marianne Weber, Clara Zétkin, Alexandra Mikhaylovna Kollontai e tantas outras excluídas dos tratados sociológicos clássicos. Esta última foi estudada por uma turma de calouros do curso de licenciatura e bacharelado em história da Universidade Federal de Roraima no primeiro de 2019. Para orientar a disciplina, foi apresentado um resumo da extensa obra da autora, resultando num interesse especial da turma pelo seu romance ‘um grande amor’. A partir deste debate, sistematizamos este breve ensaio que é resultado da parceria com a estagiária docente da disciplina no período atual e do monitor da mesma disciplina no primeiro semestre de 2019.

A AUTORA E SUA OBRA

‘Um Grande Amor’ é o título do romance de Alexandra Mikhaylovna Kollontai revolucionária bolchevique que viveu entre 1872-1952. Considerada um dos baluartes da Revolução Russa de 1917, “era consciente do antagonismo entre os interesses das mulheres da burguesia e os das classes populares” (OLIVEIRA, 2013, p. 01), que ainda hoje incomoda o movimento feminista.

Kollontai foi a primeira mulher a assumir um ministério na Rússia Revolucionária de 1917 e imprimiu a luta pela equiparação de salários entre homens e mulheres. Fez frente ao autoritarismo que ainda permanecia como um ranço a ser superado nas práticas políticas dos camaradas revolucionários que não se deixavam transformar no âmbito das relações de gênero.

Seu ministério ocupou-se especialmente das questões relacionadas aos direitos das mulheres camponesas. Reconhecendo o protagonismo das camponesas no processo revolucionário. Temas como divórcio, aborto, benefícios sociais e “a função social da maternidade, como creches urbanas e rurais” (OLIVEIRA, 2013, p. 01), conferem à então ministra o título de mulher para além do seu tempo. De acordo com Lima (2017, p. 25), “afirmar que Alexandra Kollontai era uma mulher à frente do seu tempo não é incorreto, mas é uma definição até acanhada diante do que representaram suas ideias acerca de temas como libertação feminina, sexualidade, casamento, família”. Neste breve artigo apresentamos alguns elementos que traçam o perfil teórico e político de Alexandra Kollontai tendo como referência seu papel fundamental na Revolução Russa de 1917 e seu romance ‘Um Grande Amor’ no qual descreve os meandros e bastidores dos processos políticos e revolucionários.

PERFIL TEÓRICO E POLÍTICO DE ALEXANDRA KOLLONTAI

Através de suas obras, é possível traçar um breve perfil teórico e político de Alexandra Kollontai. Para sua época, o volume de sua obra é considerado bastante extenso. Além de inúmeros artigos publicados em revistas de referência teórica no campo da economia, da ciência política, da educação, do feminismo e do marxismo, Kollontai escreveu alguns livros que contextualizam a Rússia revolucionária tais como: ‘A Situação da Classe Operária na Finlândia’ (1903), ‘A Luta de Classes’ (1906), ‘Primeiro Almanaque Operário’ (1906), ‘Base Social da Questão Feminina’

(1908), ‘A Finlândia e o Socialismo’ (1907), ‘Sociedade e Maternidade’ (1914), ‘Quem Precisa da Guerra?’ (1917), ‘A Classe Operária e a Nova Moral’ (1918), ‘Comunismo e Família’ (1918), ‘A Nova Mulher’ (1918), ‘A Moral Sexual’ (1921), ‘Romance e Revolução’ (1919) e ‘A Oposição Operária’ (1921).

Compõe a vasta obra de Kollontai os romances contextuais ‘Amor Vermelho’, ‘Irmãs’, ‘O Amor de Três Gerações’ e ‘Um Grande Amor’, objeto da presente análise. Em seus escritos, Kollontai deixa escapar seu perfil militante no campo político e nos estudos feministas. Considerada uma mulher para além de seu tempo (LIMA, 2017, p. 25), Kollontai entra para a história como a primeira mulher à frente de um ministério. Eleita para compor o Comitê Central do Partido Bolchevique no pós-Revolução, integrou o primeiro governo soviético na condição de Comissário do Povo para a Assistência Pública. Em 1918 profere um célebre discurso de abertura dos trabalhos frente ao ministério da Assistência Pública, em tom de convocação à todas as mulheres para continuarem firmes na luta:

Camaradas trabalhadoras, por longos séculos a mulher não teve liberdade e direitos, pois era tratada como um mero apêndice, como a sombra do homem. O marido sustentava a esposa e em troca ela se curvava ao seu arbítrio, suportando quieta a falta de justiça e a servidão familiar e doméstica. A Revolução de Outubro emancipou a mulher: hoje as camponesas têm os mesmos direitos que os camponeses e as operárias os mesmos direitos que os operários. Em todo lugar a mulher pode votar, ser membro dos sovietes ou comissária. Até comissária do povo. A lei equipara a mulher em direitos, mas a realidade ainda não a libertou: as operárias e camponesas continuam sujeitas ao trabalho doméstico como escravas da própria família. Os operários devem agora cuidar para que a realidade tire dos ombros delas o fardo de lidar com os filhos e alivie o peso dos serviços de casa às operárias e camponesas. A classe operária também está interessada em liberar a mulher nessas esferas. Os operários devem entender que a mulher é tão integrada à família do proletário quanto ele mesmo, pois trabalha nas mesmas condições que o homem. Um terço da riqueza da terra surge das mãos das mulheres, a Europa e a América contam com 70 milhões de operárias. Numa sociedade comunista mulheres e homens devem ter direitos iguais! Sem essa igualdade, não há comunismo. Então, mãos à obra, camaradas trabalhadoras! Iniciem sua emancipação! Construam creches e maternidades, ajudem os sovietes a criar refeitórios públicos, ajudem o Partido Comunista a criar uma nova e radiosa realidade. Tomem lugar nas fileiras de todos os que lutam pela libertação das trabalhadoras, pela igualdade, pela liberdade e pela alegria dos filhos de vocês. Tomem lugar, operárias e camponesas, sob a bandeira vermelha revolucionária do vitorioso comunismo mundial!

1 *Sobre Lenin* (audiolivro em russo organizado por um grupo de jornalistas), Moscou, Pravda, 1970. Título original: “K rabotnitsam”. Áudio e texto em russo disponíveis em: <http://www.sovmusic.ru/download.php?fname=izrech13>. A versão em russo e uma tradução em espanhol também se encontram em: <http://goo.gl/z0xtqA>. Tradução do russo: Erick Fishuk

Em seu discurso, Kollontai deixa clara sua opção e militância pela causa das mulheres e inaugura o feminismo marxista, juntamente com Rosa Luxemburgo e Clara Zétkin, pautado na luta das mulheres por direitos iguais e, de maneira especial, pela divisão do trabalho doméstico entre homens e mulheres. Enfatiza o papel dos homens no cuidado dos filhos com a finalidade de libertar a mulher para a vida pública em igualdade de direitos com os homens e inscreve nos estudos de gênero novas metodologias de análise da condição da mulher e seus processos de libertação na sociedade. Analisado por partes, seu discurso apresenta a proposta de continuidade do processo revolucionário na vida das mulheres como forma de dar complemento à Revolução Russa em outros processos contínuos de revolução tendo por referência importante categorias marxistas de análise embasadas na luta de classes.

SUPERAÇÃO DO HISTÓRICO DE DOMINAÇÃO

Kollontai compreendia que a sociedade de então precisava primeiramente reconhecer que submeteu a mulher a diversos processos de dominação até coloca-la à “sombra do homem”. Uma vez reconhecida a estratégia de dominação nas relações de poder entre homens e mulheres, a sociedade é convocada a dar um passo adiante e romper com a relação de dependência e servidão a que submeteu as mulheres por um longo período histórico. Kollontai rompe com o determinismo histórico da subjugação da mulher. Reconhece que houve um processo histórico de sujeição que precisa ser interrompido. Trata-se de paradigmas a serem desconstruídos por toda a sociedade e não isoladamente pelas mulheres (OLIVEIRA, 2016).

Desta forma, Kollontai inscreve definitivamente o lugar da mulher na sociedade em condição de igualdade com os homens em todos os níveis mantendo-se apenas as diferenças de gênero masculino e feminino que deve ser respeitada entre camaradas. Outras diferenças aos poucos vão sendo superadas num processo contínuo e ininterrupto. No entendimento de Kollontai as relações de dominação não podem ser toleradas nem permitidas em nenhuma relação, seja de classe ou gênero. Desta forma, conclui-se que a libertação da dominação é o primeiro passo para a revolução.

O RECONHECIMENTO HISTÓRICO DO TRABALHO DAS MULHERES

De acordo com o discurso proferido por Kollontai ao assumir o Comissário do Povo para a Assistência Pública, a figura do homem enquanto arrimo de família foi sendo definida pela sociedade num histórico de anulação do trabalho doméstico e supervalorização do trabalho do homem no ambiente público. No discurso, Kollontai conjuga o verbo no passado: “o marido sustentava a esposa e em troca ela se curvava ao seu arbítrio, suportando quieta a falta de justiça e a servidão familiar e doméstica”. Trata-se de uma estratégia de superação. Ao conjugar o verbo no passado, Kollontai acena para as conquistas da Revolução no presente e convoca à superar todas as formas de opressão e injustiças que passam pela familiar e doméstica num modelo de família patriarcal que já não corresponde mais aos propósitos revolucionários. Descrito por Engels (1995) como um modelo a ser superado em todas as sociedades, a família monogâmica

Baseia-se no domínio do homem; sua finalidade expressa é a de procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível; e exige-se, essa paternidade, indiscutível porque os filhos, na qualidade de herdeiros diretos, entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai. A família monogâmica diferencia-se do matrimônio indissolúvel por uma solidez muito maior dos laços conjugais, que já não podem ser rompidos por vontade de qualquer das partes. Agora, como regra, só o homem pode rompê-los e repudiar sua mulher. Ao homem, igualmente, se concede o direito à infidelidade conjugal, sancionado ao menos pelo costume (o Código de Napoleão outorga-o expressamente, desde que ele não traga a concubina ao domicílio conjugal), e esse direito se exerce cada vez mais amplamente, à medida que se processa a evolução da sociedade. Quando a mulher, por acaso, recorda as antigas práticas sexuais e intenta renová-las, é castigada mais rigorosamente do que em qualquer outra época anterior (ENGELS, 1995, p. 64).

Dadas estas características, o modelo de família monogâmica passa a ser uma preocupação no modelo comunista de sociedade. Entretanto, esta discussão ainda não estava na pauta comunista e não poderia vir apenas das mulheres. O rompimento com este modelo ultrapassado de família patriarcal deveria ser um projeto de sociedade e não apenas uma luta das mulheres.

A PARTICIPAÇÃO DA MULHER NA REVOLUÇÃO RUSSA

“A Revolução de Outubro emancipou a mulher”. Com este discurso, Kollontai inscreve definitivamente as mulheres nos processos libertários porque

elas participaram ativa e integralmente de todo o processo revolucionário. Estiveram à frente em diversos episódios da Revolução na condição de camaradas na mesma proporção que os homens. Entretanto, passada a etapa mais decisiva da Revolução, o tema das mulheres volta ao debate. A experiência revolucionária parece não ter sido suficiente para a libertação das mulheres. A luta continua e ainda há um longo caminho a ser percorrido. Kollontai, naquele momento do discurso representa importantes rupturas na então condição de Ministra de Estado. É como se estivessem com ela todas as mulheres da sociedade. Entretanto, ela sabe que as transformações mais profundas ainda não haviam sido realizadas. Por isso são retomadas em seu romance “Um grande Amor”.

OS DIREITOS DAS MULHERES RESPALDADOS POR LEI

No entendimento de Kollontai a legislação é importante, mas não é suficiente para a igualdade de direitos entre homens e mulheres. A então Ministra de Estado reconhece a importância das novas leis que garantem direitos e lei equipara a mulher em direitos. “Mas a realidade ainda não a libertou!” Conclama Kollontai. “As operárias e camponesas continuam sujeitas ao trabalho doméstico como escravas da própria família”. Novamente o modelo de família monogâmico e patriarcal é questionado. Trata-se de um modelo que não liberou camponesas e operárias da responsabilidade do trabalho doméstico. Pelo contrário, atribuiu-lhes uma dupla jornada de trabalho. Kollontai compreende que se as responsabilidades domésticas forem divididas com os homens, não representará um peso nas costas apenas das mulheres. Por outro lado, a então ministra prevê a criação de uma categoria de trabalho doméstico no cuidado com as casas e outra para o cuidado das crianças, promovendo assim uma maior liberação dos homens e mulheres para o trabalho. Trata-se de uma mudança radical nos princípios da vida familiar no qual filhos e vida doméstica passam a representar direitos e responsabilidades iguais e não um peso para as mulheres.

A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA ECONOMIA DA SOCIEDADE COMUNISTA

Kollontai afirma em seu discurso que “Um terço da riqueza da terra surge das mãos das mulheres, a Europa e a América contam com 70 milhões de operárias”. A inserção direta das mulheres no mundo do trabalho representa um incremento

sem precedentes na economia mundial. Trata-se de um novo modo de produção comunista no qual os resultados do trabalho geram riqueza para toda a sociedade e não mais para um pequeno grupo de burgueses. Refere-se ao “trabalho como produtor de riquezas” amplamente debatido por Marx (2012, p. 269) e retomado por Kollontai em diversos estudos.

A QUESTÃO DA IGUALDADE DE DIREITOS

Para Kollontai “Numa sociedade comunista mulheres e homens devem ter direitos iguais! Sem essa igualdade, não há comunismo”. A então Ministra inscreve a questão de gênero nas bases do comunismo. Não há como desenvolver um modo de vida comunista mantendo os princípios das desigualdades de gênero que perpassam diversas dimensões da sociedade, desde o modelo de família até a produção e divisão da riqueza em jornadas justas de trabalho (MARX, 2012, p. 320). A inserção da mulher no mundo do trabalho implica em igualdade de direitos. Ela não pode ser submetida a condições desumanas de trabalho, nem tampouco que seu salário seja menor que o dos homens. Nessa perspectiva marxista, o comunismo não pode tolerar a precarização do trabalho feminino nem permitir a exploração do trabalhador seja ele homem ou mulher.

A EMANCIPAÇÃO DA MULHER COMO PROCESSO REVOLUCIONÁRIO

Para Kollontai a emancipação das mulheres dá seguimento a outros processos revolucionários em curso. “Então, mãos à obra, camaradas trabalhadoras! Iniciem sua emancipação”. Trata-se de um processo pelo qual toda a sociedade comunista ainda precisa passar. No entendimento de Marx a emancipação refere-se a mudanças profundas no próprio entendimento da categoria trabalho entendida e vivenciada de forma muito diferenciada no capitalismo e no comunismo.

Desde o momento em que o trabalho começa a ser repartido, cada um tem uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe vem imposta e da qual não pode fugir; ser caçador, pescador ou pastor ou crítico, e deve continuar sendo se não quiser perder os meios de sua existência; enquanto que na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, ainda que possa aperfeiçoar-se no ramo que deseje,

a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria a possibilidade para mim de fazer hoje esta coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, cuidar do gado ao entardecer, fazer críticas depois do jantar segundo minhas vontades, sem me converter, por isso, em caçador, pescador ou crítico (MARX & ENGELS, 2007, p. 28).

Em diálogo estreito com Marx e Engels, Kollontai aponta os procedimentos concretos para a emancipação das mulheres nas mais variadas frentes e possibilidades de trabalho libertador e não opressor. Entretanto, para ascender ao trabalho, as mulheres precisam provocar algumas mudanças em toda a sociedade para o “vitorioso comunismo mundial”. Na sociedade comunista as mulheres deixam suas crianças em segurança nas creches para irem ao trabalho, para estudar nas universidades ou para escrever seus livros. A sociedade comunista conta com boas escolas para os jovens e adolescentes, com refeitórios públicos aonde comem os homens, as mulheres e os jovens trabalhadores que já não mais precisam retornar a suas casas para preparar e comer o almoço. A emancipação na sociedade comunista atinge homens e mulheres em igualdade de proporção. Todos e todas precisam estar mais liberados para o trabalho, os estudos e a militância política “a bandeira vermelha revolucionária”.

A LUTA DE CLASSES E O FEMINISMO MARXISTA

A trajetória política de Kollontai revela a importância das mulheres em todas as etapas da Revolução Russa e na pós-revolução. A sua permanência nos quadros políticos do socialismo Bolchevique aponta para a resistência das mulheres em processos libertários. A esse respeito, Valente (2017) que a definiu como “a mulher que incendiou o planeta” e assinala que,

Ler Alexandra Kollontai hoje é manter vivo o projeto do feminismo socialista, reafirmar valores da militância e da camaradagem, fundamentais para um feminismo ligado à esquerda. Num momento em que os direitos das mulheres trabalhadoras vêm sendo ameaçados com a reforma da previdência, ir às ruas e resgatar a tradição de luta do dia internacional das mulheres torna-se primordial².

Nas sendas do feminismo marxista, Kollontai se desponta como uma das principais teóricas que acena para os valores da militância e da camaradagem

2 *Alexandra Kollontai: a mulher que incendiou o planeta*. Artigo publicado em 07 de março de 2017 no Blog da Marcha Mundial das Mulheres. Disponível em: <https://marchamulheres.wordpress.com/2017/03/07/a-mulher-que-incendiou-o-planeta/>. Acesso em 12/09/2017.

das mulheres em igualdade de direitos com os homens. Não reduz a teoria feminista às questões econômicas, mas, as transcende e avança para o campo dos direitos sociais e da libertação da sexualidade, tema este, amplamente abordado no romance ‘Um grande amor’ e retomado na mesma proporção em ‘A Nova Mulher’ (1918) e ‘A Moral Sexual’ (1921). Diante disso, o feminismo marxista enunciado e amplamente manifestado na práxis de Kollontai em toda sua participação política no Partido Bolchevique inspirou as mulheres de seu tempo e continua fascinando, tanto as teorias feministas quanto a militância do feminismo no contexto atual.

‘UM GRANDE AMOR E AS NOVAS REVOLUÇÕES EM CURSO

O romance ‘Um Grande Amor’ baseada no caso vivido por Lenin e Inessa Armand, secretária do Partido Bolchevique e amiga de Kollontai, insere-se na definição generalista de Hauser (2003, p. 865), de que “toda literatura russa moderna nasce do espírito de oposição”. Toda a trama do romance estabelece uma oposição entre a sociedade comunista e o modelo capitalista de produção.

Kollontai descreve a amiga, companheira de Lenin como “uma mulher fascinante” envolvida numa trama de desejo, amor, atração e desencontros. Bolchevique e feminista francesa, Inessa Armand, radicada na Rússia, é descrita no romance de Kollontai a partir das percepções de outra grande amiga e confidente, Nadezda Krupskaja, esposa de Lenin.

Kollontai não apresenta na sua obra a o melodrama clássico do amor e traição ou *crime e castigo* como ocorre na obra de seu conterrâneo Fiódor Dostoiévski, publicado em 1866. Entretanto, sua obra literária semelha-se a este seu conterrâneo por propor “discussões em torno da sexualidade, do direito de propriedade da mulher russa do final do século XIX e início do século XX” (ALMEIDA, 2016, p. 82).

Em ‘Um grande Amor’ Kollontai coloca em marcha uma outra revolução, a da sexualidade, que não caminhou nos mesmos processos da revolução política pela qual passou a Rússia. Bem por isso, a autora não se ocupa em desqualificar nem um dos implicados no romance. Pelo contrário, vê aí a oportunidade de apresentar a dimensão mais humana e afetiva de Lenin sem, contudo, desqualificar seu legado político. Com a mesma consideração, a autora trata Inessa Armand que mereceu todo respeito e cumplicidade também da esposa de Lenin, Nadezda Krupskaja.

Sem se distanciar da luta de classes como chave de leitura central do romance, Kollontai problematiza a questão da sexualidade, ainda pouco considerada entre os camaradas revolucionários que não percebiam a necessidade de transformações mais profundas também nesse âmbito. Coloca em discussão a questão do direito de propriedade da mulher concomitante aos processos de profundas mudanças pelas quais passa a Russa em finais século XIX e início do século XX. Consegue entrelaçar com as relações de trabalho e economia, a dimensão da afetividade e da sexualidade tão bem apresentadas no romance. Entretanto, longe de ser uma melancólica trama romântica, trata-se de um drama que impacta, em diferentes proporções, toda sociedade russa no processo pós-revolucionário.

‘Um Grande Amor’ pode ser visto como uma crítica bem elaborada da autora à todas as sociedades, incluindo a Rússia. No romance a autora inclui no debate as mesmas temáticas tratadas em outras obras de sua autoria, de maneira ‘A nova mulher’ e a ‘Moral sexual’, publicadas em 1921 nas quais, seguindo a perspectiva da luta de classes, Kollontai (2011) busca compreender quem são as mulheres modernas e de que maneira elas vêm sendo gestadas? A esse respeito, a autora afirma que,

Ao mesmo tempo que se experimenta uma transformação das condições econômicas, simultaneamente à evolução das relações da produção, experimenta-se a mudança no aspecto psicológico da mulher. A mulher moderna, como tipo, não poderia aparecer a não ser com o aumento quantitativo da força de trabalho feminino assalariado. Há cinquenta anos, considerava-se a participação da mulher na vida econômica como desvio do normal, como infração da ordem natural das coisas. As mentalidades mais avançadas, os próprios socialistas buscavam os meios adequados para que a mulher voltasse ao lar. Hoje em dia, somente os reacionários, encerrados em preconceitos e na mais sombria ignorância, são capazes de repetir essas opiniões abandonadas e ultrapassadas há muito tempo (KOLLONTAI, 2011, p. 24)

A autora compreende que a sociedade vai gerar novas mulheres livres do fardo da opressão nas relações de gênero fundamentadas no patriarcado retrógrado que deveria ter sucumbido nos processos revolucionários. Por isso, inspirada na luta e na relação de Lenin, Krupskaja e Inessa, a autora apresenta personagens fortes e corajosas como aquelas descritas por Dostoiévski em crime e castigo.

Esse retrato da mulher russa revelado por Kollontai contempla as personagens femininas do romance Crime e Castigo, postas em discussão nesse texto. A começar pela senhora perdulária, Aliona Ivanóvina, assassinada pelo protagonista, em seguida, Katerina Ivánovina, de temperamento agressivo devido à situação de miséria em

que vive, madrasta de Sônia que lhe impõe a prostituição para mitigar a fome dos pequenos, meio irmãos, enquanto o pai é um alcoólatra. Além de Dúnia, a irmã, de compleição firme, resoluto, e Sônia, a doce e tímida mulher. Pensar na força dessas mulheres, cujas vozes se fazem ouvir pela consciência do herói, é uma tarefa inusitada, em princípio. No entanto, no decorrer da narrativa, as atitudes de cada uma delas revelam uma inquietante e insipiente força feminina em erupção numa sociedade altamente dominada pela presença masculina. A marcante presença dessas personalidades femininas estabelece um lugar de equiparação com a personagem principal: Raskólnikov, por um lado. Por outro, as mulheres, suas vozes representadas e suas performances superam-no (ALMEIDA, 2016, p. 83).

A trama revela uma destas mulheres que, mesmo envolvida com o homem casado e mais poderoso politicamente, não se anula na condição de mulher. Pelo contrário, é apresentada por Kollontai como uma mulher forte e decidida a viver sua sexualidade com a mesma intensidade com que vivenciou a experiência do exílio e da revolução. Não se trata de intervir na vida nem nos projetos de seu camarada. Trata-se de seu projeto pessoal de vivenciar ‘um grande amor’ sendo correspondida, sem, contudo, intervir nos projetos pessoais de seu camarada, nem na sua trajetória política ou no seu casamento “bem-sucedido”. Nessa perspectiva, a autora faz compreender que se trata de uma relação afetiva que transcende os projetos pessoais egoístas e se inscreve na luta de classes e, de maneira especial na luta das mulheres revolucionárias.

A mulheres da trama não são apresentadas por Kollontai como a “amante” e “esposa traída”. Pelo contrário. São camaradas que retratam a luta das mulheres por mais espaço na sociedade, discute e propõe a legalização do aborto, da liberdade sexual, do amor livre e do protagonismo das mulheres em igualdade de direitos com os homens. Trata da temática da “dupla moral sexual” que ainda enfrentava muitos entraves dentro do Partido Socialista e nas vertentes marxistas que preferiam não levar muito a sério o que a autora propunha na forma de romance.

Dentre essas diversas discussões, ‘Um Grande Amor’ apresenta também um importante debate sobre o conceito de família baseado no matrimônio indissolúvel. Tema amplamente debatido por Kollontai em sua obra ‘O Comunismo e a Família’ publicado em 1920. Na perspectiva da luta de classes, nesta referida obra, Kollontai propõe que no lugar do “matrimônio indissolúvel, baseado na servidão da mulher”, sejam elaboradas novas experiências de “união livre fortalecida pelo amor e o respeito mútuo dos membros do Estado Operário, iguais em seus direitos e em suas obrigações” (KOLLONTAI, 2017, p. 20). A despeito da “família de tipo individual e egoísta, se levantará uma grande família

universal de trabalhadores, na qual todos eles, homens e mulheres, serão, antes de tudo, trabalhadores e camaradas”. Para a autora esta seria a “consigna da Sociedade Comunista”. E problematiza ainda:

Os trabalhos domésticos em forma individual começaram a desaparecer e dia a dia vão sendo substituídos pelo trabalho caseiro coletivo e chegará um dia, mais cedo ou mais tarde, ao ponto que a mulher trabalhadora não terá que ocupar-se de seu próprio lar. Na Sociedade Comunista de amanhã, esses trabalhos serão realizados por uma categoria especial de mulheres trabalhadoras dedicadas unicamente a essas ocupações. As mulheres dos ricos, já faz muito tempo, vivem livres dessas desagradáveis e fatigosas tarefas. Porque a mulher trabalhadora tem que continuar com essa pesada carga? (KOLLONTAI, 2017, p. 20).

A luta de classes está pautada no feminismo classista debatido por Kollontai. Ela propõe novos modelos de trabalho doméstico baseado na responsabilidade de todos os componentes do lar. Nenhuma mulher é obrigada a assumir sozinha o trabalho doméstico em ambientes de convivência coletiva. A coletivização do trabalho doméstico representa a libertação das mulheres do ambiente doméstico e privado.

A trama de ‘Um Grande Amor’ representa “a mulher que já não depende mais do homem”. Ela trabalha fora, tem sua própria economia, milita no partido, não depende de ninguém e vivencia uma experiência de amor com um homem casado sem alimenta nenhuma ilusão de se casar com ele. Não porque ele não pudesse assumir a relação extraconjugal na forma da institucionalização de um segundo casamento, mas, porque o casamento está fora de cogitação nesta nova experiência de relacionamento. Ela deseja apenas viver com ele ‘um grande amor’ e, ao mesmo tempo, problematizar a temática da família monogâmica. Kollontai (2017, p. 4), indaga “se aquele modelo ultrapassado de família será mantido em um Estado comunista”.

O capitalismo carregou para sobre os ombros da mulher trabalhadora uma carga que a esmaga; a converteu em operária, sem aliviá-la de seus cuidados de dona de casa e mãe. Portanto, a mulher se esgota como consequência dessa tripla e insuportável carga que com frequência expressa com gritos de dor e lágrimas. Os cuidados e as preocupações sempre foram o destino da mulher; porém sua vida nunca foi mais desgraçada, mais desesperada que sob o sistema capitalista, logo quando a indústria atravessa um período de máxima expansão (KOLLONTAI, 2017, p. 24).

A trama de ‘Um grande amor’ apresenta a coragem de se viver um relacionamento na gratuidade da aventura amorosa, colocando em cheque o

modelo de família monogâmica que naquela ocasião atormentava “as mulheres trabalhadoras e seus companheiros, os homens” (KOLLONTAI, 2017, p. 24). Era preciso questionar o modelo de família monogâmico amplamente questionado por

‘Um grande amor’ polemiza a manutenção de um modelo monogâmico patriarcal de família que precisava sofrer rupturas pelo simples fato de ser o modelo adotado e mantido pela burguesia nas sociedades capitalistas.

Patriarcal, a família burguesa exibe todas as características da família monogâmica. É fundada pela propriedade privada, se caracteriza pela retirada das mulheres da vida coletiva e pela redução de suas atividades ao serviço privado de seu senhor. Contrapõe o homem, enquanto marido a ser servido, à esposa, que domina tiranicamente o espaço doméstico para melhor atender a seu “provedor”; reduz a riqueza e densidade das relações afetivas abertas à paternidade na mesma proporção com que sobrecarrega a maternidade com a função de mediação entre o senhor, a prole e os serviçais. Outra das suas características importantes é negar às crianças o convívio com outras crianças, isolando-as muitas vezes até chegarem à adolescência, como ocorria com as famílias mais abastadas no século XIX e início do século XX (LESSA, 2016, p. 69).

A trama de ‘Um grande Amor’ desafia o modelo de família burguesa fundada no patriarcalismo. Rompe com os estereótipos impostos pela sociedade. Retrata a vida da própria Kollontai que, na separação, deixa o filho com o pai e vive diversos relacionamentos sem a preocupação da institucionalização do casamento. Quer afirmar com esse debate que as diferenças entre as sociedades capitalistas e comunistas vão muito além dos planos políticos e econômicos. Precisam atingir todas as dimensões da sociedade, incluindo também a dimensão da sexualidade.

Ao propor o questionamento ao modelo de família burguesa patriarcal, Kollontai convida o partido comunista e pensar novas possibilidades e entendimentos da família mais adequadas à proposta do comunismo tendo por referência, ainda que de forma indireta, a família do líder maior da Revolução Russa. Isso significaria a continuação dos processos revolucionários em novas dimensões da vida da sociedade.

O novo modelo de família apresentado por Kollontai em ‘Um grande Amor’ amplia os laços familiares e conjugais. Inspirada na vida de Lenin que conheceu Inessa 1909, com 5 filhos e viúva do segundo marido, o relacionamento extraconjugal não é problematizado no romance, uma vez que se sobressai “um amor a três” definido no romance como “o amor livre entre camaradas”. Na vida real, Inessa e os 5 filhos convivem com Lenin e Krupskaja até a morte de Inessa, vítima de cólera em 1922.

Esse convívio de “amor a três” sustenta as bases teóricas de Kollontai na tentativa de definir “o amor-camaradagem” que transcende toda e qualquer forma de posse de um sobre o outro numa relação em que “o amor ocupará um lugar de honra, sentimento capaz de enriquecer a felicidade humana” (KOLLONTAI, 2011, p. 154-155). Nessa perspectiva, o “amor-camaradagem” assume o lugar do amor conjugal baseado no exclusivismo do matrimônio monogâmico e rompe com a ética e a moral burguesas que não respeitam as liberdades individuais nem ascendem às aspirações coletivas como expressão da sociedade. Assumir e vivenciar o “amor-camaradagem” representa, então, rompimentos radicais com os paradigmas liberais do capitalismo.

O embasamento teórico que sustenta o novo modelo de família apresentado em ‘Um grande Amor’ pauta-se na relativização dos princípios do casamento monogâmico e no respeito à individualidade acima de qualquer outro valor. A despeito da trajetória teórica de Kollontai, Godinho (2011, prefácio) afirma que,

Sua posição radicalmente libertária no debate sobre o amor e a sexualidade se mantém com uma atualidade surpreendente. A lucidez na insistência do respeito à individualidade de cada um na construção das relações afetivas; sobre a importância da sexualidade na formação psicológica dos indivíduos; na crítica ao casamento tradicional fundado na visão de propriedade e subordinação da mulher ao homem; na visão aberta sobre a construção de novas formas de relação afetiva e sexual; na esfera da autonomia material e psicológica das mulheres [...]. Não é por acaso que seus textos foram, durante muitos anos, inspiração e leitura obrigatória para as feministas socialistas e militantes, mulheres e homens que buscam uma ética libertária nas relações afetivas e pessoais. E que acreditam que transformar radicalmente o mundo só será possível se as mulheres forem, com igualdade, sujeitos legítimos deste processo. Reeditar Alexandra Kollontai é também renovar a esperança nesse projeto.

Concordando plenamente com Godinho, admitimos que passados mais de 100 anos da Revolução Russa, o feminismo marxista de Kollontai embasado na luta de classes, pressupõe atitudes radicalmente libertárias com relação ao amor e à sexualidade e continuam representando um grande desafio, tanto nos estudos de gênero, quanto nas teorias políticas.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Os breves recortes da obra de Kollontai e a centralidade da reflexão de um feminismo marxista baseado no seu romance ‘Um grande Amor’ representam

a possibilidade de continuidade de um debate dos processos revolucionários. Para Kollontai, a Revolução Russa representou um primeiro e importantíssimo passo para a continuidade de outras revoluções, não menos importantes, que perpassariam toda a sociedade em processos contínuos de rompimento com os princípios capitalistas até a plenitude da sociedade comunista.

Passados mais de 100 anos, a proposta de Kollontai continua representando um desafio para os tempos atuais e ainda muito além de nossos tempos. Falecida em 1952, em Moscou, aos 80 anos, Kollontai deixa um grande legado teórico marxista e as bases para um feminismo pautado na luta de classes. Em 'Um grande Amor' nos desafia a continuar germinando alternativas ao capitalismo e a todas as formas de opressão que lhe são inerentes.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Dalva Martins de. Arquitetura e Representação de Vozes Femininas em Crime e Castigo. **Revista Fórum Identidades**. Itabaiana: Gepiadde, v. 21, mai./ago., p. 67-85, 2016.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. Trad. de Oleg Almeida. São Paulo: Martin Claret, 2013.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

GODINHO, Tatau. Prefácio. In. KOLLONTAI, Alexandra. **A nova mulher e a moral sexual**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOLLONTAI, Alexandra. **A nova mulher e a moral sexual**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

KOLLONTAI, Alexandra. **O Comunismo e a Família**. Trad. Carlos Henrique. São Paulo: Iskra, 2017.

KOLLONTAI, Alexandra. **Um grande amor**. Trad. de Luciana M. Sigaud Sellos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1985.

LESSA, Sergio. *Abaixo a família monogâmica!* São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I – Vol. 1. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

OLIVEIRA, Fátima. **Alexandra Kollontai**: feminista bolchevique e incompreendida. Contagem, MG: Jornal O Tempo, Caderno Opinião, 01/10/2013.

OLIVEIRA, Márcia Maria de. **Dinâmicas Migratórias na Amazônia Contemporânea**. São Carlos: Editora Scienza, 2016.

VALENTE, Daniela França Chagas. **Alexandra Kollontai**: a mulher que incendiou o planeta. Blog da Marcha Mundial das Mulheres (<https://marchamulheres.wordpress.com>), 2017.

O TRIBUNAL DA ESCOLA: A FRAGILIDADE DA ORDEM MORAL NO SÉCULO XXI

Terezinha Pereira Cavalcante

Janayna Soares Souza

Pablo Silva de Oliveira

INTRODUÇÃO

Este capítulo apresenta a descrição e análise de uma pesquisa realizada em 2019-2020, por meio do Programa Institucional de Bolsa de Extensão/PIBEX e Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica/PIBIC, com a finalidade de mensurar o grau de violência nas escolas públicas de Marabá-PA e, posteriormente, desenvolver oficinas com o corpo docente das escolas selecionadas para pesquisa na tentativa de instrumentalizar tecnicamente os/as professores/as e técnicos da rede pública a lidar com a violência do cotidiano de sala de aula de forma dialógica. A pesquisa fundamenta-se em uma abordagem qualitativa/quantitativa e também documental. Para isso utilizou-se como instrumentos metodológicos a observação participante, bem como a coleta de dados que comprovasse os tipos de indisciplinas, agressividade, violência física e simbólica que permeiam o universo da escola nas escolas públicas do município de Marabá.

A história da escola, enquanto instituição educativa, aponta que esta é herdeira de uma concepção eclesíásticas violenta. O lugar da disciplina rígida, da opressão e dos castigos físicos. Constata-se, ainda, na atualidade que, em todos os segmentos de ensino, o mando, o imperativo, a ordem, ainda, são instrumento bastante utilizados por gestores, (incluindo o quadro técnico) professores/as que se utiliza do arbítrio cultural impondo normativas institucionais para manter o controle dos educandos. Ou seja, a escola se assemelha ao tribunal com a diferença que raramente os “réus” não têm defensores.

Ademais, os estudos sobre a instituição escola revelam que ela funciona não apenas como instrumento de transmissão de conteúdos curriculares, para formação técnica para as atividades laborais, e tampouco como produção de conhecimento científico. Ela é a instituição por excelência que influencia no comportamento infante/juvenil, corroborando de forma significativa com a formação da consciência moral do sujeito. Para alguns autores ela reproduz os valores morais e a ideologia de uma classe por meio da inculcação da ação pedagógica escolar. Esta ação reproduz a cultura dominante, contribuindo desse

modo, para reproduzir a estrutura das relações de forças. Uma formação social onde o sistema de ensino dominante tende a assegurar-se do monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU e PASSERON, 2009, p. 27).

A Escola, objeto como espaço de aprendizado, faz parte do processo educacional institucionalizado como tal; consiste em seu espaço estruturado em função de projeto educativo quer seja assumido pelo Estado quer seja do domínio público no âmbito do interesse privado (PASSOS, 2017, p. 35).

Nas palavras de Durkheim (2017) a educação é o meio pela qual a sociedade renova eternamente as condições da sua própria existência. A sociedade só pode viver se existir uma homogeneidade suficiente entre seus membros perpetue e reforce está a homogeneidade entre os seus membros. Ou seja:

A educação perpetua e reforça esta homogeneidade ao fixar de antemão na alma da criança as semelhanças essenciais que a vida coletiva supõe. Porém, ao mesmo tempo, qualquer cooperação seria impossível sem certa diversidade. A educação garante a continuidade desta necessária diversidade diversificando-se e especializando-se a si mesma. Portanto, ela consiste, em um outro destes aspectos, em uma socialização metódica das novas gerações. Em cada um de nós, pode-se dizer, que existe dois seres que, embora se mostrem inseparáveis, não deixam de ser distintos. (DURKHEIM, 2017, p. 108-109).

As considerações de Durkheim nos levam a crer que a angústia do sistema escolar na atualidade é a de não conseguir formar esse ser social que a sociedade exige. A ordem moral fragilizada, por mais que a escola discipline, oprima há sempre aqueles que escapam de suas amarras. Além disso, as revoluções tecnológicas dos últimos tempos levam as gerações de jovens a buscarem “formações” em outros ambientes que não seja a família, nem a escola, nem a religião. Cujos ambientes são mais interativos e atrativos.

Uma das maneiras encontradas pelas escolas públicas de Marabá para disciplinar os estudantes são os chamados livros de ocorrências. Estes, nada mais são do que um livro de Ata, adquirido em papelaria para registrar os atos de indisciplina, agressividade e violência dos/as alunos/as que violam a ordem moral. O “livro” torna-se uma ameaça. Pois, dependendo da narrativa o estudante passará a ser objeto de escárnio dos demais alunos/as e professores/as.

Diante daquilo que professores/as denominam como caos moral da escola, há aqueles que defendem uma escola que tenha apenas o papel de instruir¹ para

1 Entre os defensores dessa concepção está o educador Mario Cortela. No entanto, o discurso do educador não se aplica as classes subalternas que não tiveram oportunidades de ir à escola e que na maioria das vezes aquilo que os estudantes aprendem na escola entram em choque com a cultura e costumes familiares

o aprendizado laboral e, propõem que a educação, em termos relacional, deva ser desenvolvida pela família. Não é raro, na atualidade, ouvir professores/as argumentarem que são remunerados para ministrar conteúdos curriculares e que a educação deve ser função dos pais. Tal assertiva aponta para um conservadorismo patriarcal e elitista e mais uma vez reafirma que o sistema educativo é um instrumento de classe.

Porém, não se sabe a que tipo de família esta concepção se refere, considerando que na sua maioria, as famílias brasileiras são desprovidas de quaisquer condições de acompanhamento do desenvolvimento educacional formal dos filhos/as, uma vez que, grande parte dos pais ou responsáveis não tiveram acesso à educação formal. Além do mais, sabe-se que muitas crianças em idade escolar vivem em espaços coletivos, tais como orfanatos, casas de passagens etc., além daqueles que moram de favor com parentes. Ao tentar imprimir “uma bula” para diversidade, pluralidade infanto/juvenil, inseridos na instituição escola, na tentativa de atingir o padrão exigido por parte da sociedade, o que de fato está sendo feito, nada mais é, do que fortalecimento do discurso de uma classe. Nas palavras de Durkheim (2008) o educador deve ajudar as gerações mais jovens a tomar consciência do novo ideal o qual se tende, embora de maneira confusa, e as oriente nesse sentido. Não é suficiente que ele conserve o passado, é preciso que prepare o devir.

A ESCOLA COMO INSTRUMENTO DE IMPOSIÇÃO DA ORDEM MORAL DE UMA CLASSE

Connel, 1995, em um artigo intitulado Educação e pobreza, publicado na 10ª Edição do livro Pedagogia da exclusão: o neoliberalismo e a crise da escola pública, Apple, et.al. (2002), menciona que as escolas públicas exercem poder tanto por meio da obrigatoriedade de frequentá-las quanto por meio das decisões específicas que tomam. Como exemplo, o autor aponta que as notas escolares não são meros pontos de apoio de ensino. Em suas palavras as notas são minúsculas decisões jurídicas, com status legal sobre a vidas das pessoas. Ele ainda argumenta que:

As pessoas pobres, de modo geral, compreendem essa característica da escola. Ela está centralmente presente em suas mais desagradáveis experiências de educação. A experiência vivida pelos estudantes pobres hoje não é, contudo, única. Os sistemas de educação de massa foram criados no século XIX como uma forma de intervenção do

estado na vida da classe trabalhadora, para regular e em parte assumir a educação das crianças. A obrigatoriedade legal era necessária porque tal intervenção era amplamente rejeitada (CONNEL, 1995, p. 22).

Para alcançar os objetivos a que o Estado se propõe por meio da instituição escola torna-se necessário a obrigatoriedade legal. A escola se apropria de um discurso ambivalente entre a regulação e a emancipação². A obrigatoriedade legal dos componentes curriculares, dos horários, do tempo de aprender, sanções, regulamentações transformam a escola em um tribunal.

Nas palavras de Bourdier (2009), todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força.

Freitag, (1985), ao analisar o papel da escola no livro, *Escola, Estado e Educação* parafraseando Bourdieu e Althusser afirma que a escola a escola tem, pois, função básica de reprodução das relações de produção. Para satisfazê-la, ela age de diferentes maneiras ao nível das três instâncias. As diferentes formas de atuação em seu desdobramento múltiplo, vistas dialeticamente no contexto estrutural global, acabam por se reduzir a uma essencial: o da manutenção e perpetuação das relações existentes (FREITAG, 1985, p. 35).

Presume-se que o esforço da escola, pela manutenção e perpetuação das relações conservadoras existente, seja a ponta do iceberg para explicar as queixas da comunidade escolar no que diz respeito a indisciplina, agressividade e violência. É possível que estudantes desejem romper as estruturas arcaicas as quais a escola está submetida, numa inversão da ordem vigente, enquanto a escola se mantém estática utilizando-se dos mecanismos de controle para subjugar oprimir e reprimir.

Desde conservadores como Durkheim, progressistas como Paulo Freire e revolucionários como Gramsci, a escola é apontada como instituição de grande importância seja para adestrar seja para emancipar. Nesse sentido pode-se recorrer Mochcovith (1992) que ao fazer uma leitura de pensamento de Gramsci sobre a escola argumenta a estreita relação da educação com a cidadania afirmando que:

Tão importante quanto a alfabetização e as primeiras noções científicas que permitem conhecer a natureza de uma maneira não-mágica, não-religiosa e não folclórica, são as noções sobre “direitos e deveres” que constituem a cidadania, que permitem os indivíduos das classes subalternas situarem-se na sociedade e diante do Estado. Essa

2 Sobre os conceitos de regulação e emancipação ver: Santos, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* (Português) São Paulo, Cortez, 2000.

é a função educadora e positiva da escola. É nesse sentido que a escola é constitutiva da cidadania (MOCHCOVITH, 1992 p. 64).

Diante dos argumentos do autor pode-se questionar até que ponto o sistema educativo brasileiro se preocupa com a formação de cidadania dos educandos oriundos das classes subalternas? Embora o Plano Nacional de Educação proponha uma educação de qualidade e que promova a igualdade de direitos, sabe-se que na prática que os alunos das escolas públicas sofrem com o descaso do poder público, inserindo-se no conceito de violência. Esse descaso está presente tanto na estrutura física das unidades de ensino quanto na falta de professores qualificado o que se constitui em violência institucional.

No Brasil, a organização das instituições públicas de ensino mostrou-se ligada a cópia de métodos de países europeus sempre valorizando os pressupostos da classe dominante em detrimento da classe trabalhadora. Diante disso, pode-se presumir que a instituição escola tem seus princípios fundantes em uma estrutura dominante, em seu primeiro momento de cunho religioso e este a serviço do poder do Estado, e posteriormente de cunho político ideológico e cultural, e que na sua maioria atende aos princípios neoliberais que também representa o poder político instituído. Para alguns autores ela produz e reproduz os valores morais e a ideologia de uma classe.

Partindo dessas considerações pode-se presumir que a instituição escola em princípio tem sua origem nas demandas da classe dominante que estabelece as diretrizes de como esta deve funcionar. É por meio da escola que esta classe estabelece suas relações de forças e de poder, tecidas por tradições culturais, costume e religião. As transformações econômicas que levaram a estender as massas sua inserção à escola, traz em seu bojo um distanciamento do sistema educativo “tradicional”.

Nesse sentido, Durkheim ao tratar da educação tradicional francesa afirma que esta é o resultado de um desenvolvimento gradual, cujas origens remontam as origens da história (Durkheim, 2014, p.21). Naquele período de transição o autor (op.cit), ao se debruçar sobre o sistema educativo da França, apontava a necessidade de substituição do antigo sistema de ensino tradicional, que tinha como princípios fundantes a religiosidade. Sua proposta era instituir um sistema educativo racional.

O discurso de Durkheim reforça que o sistema educativo deve se preocupar com a formação moral do sujeito, por meio da disciplina com a finalidade de preparar mão de obra para o trabalho.

No caso brasileiro, ao observar o contexto histórico do sistema de ensino pode-se presumir, o quanto é lenta a transformação. É notório as dificuldades de muitos operadores do sistema educativo tanto no que diz respeito ao processo de gestão da instituição escola, quanto a gestão do docente na sala de aula. Essa lentidão nas transformações do processo de ensino/aprendizagem confirmam as análises de autores como Louis Althusser (1985) Bourdieu e Passeron (2008) ao definirem a escola como aparelho de reprodução da sociedade. Ao se referir ao sistema de ensino na França Bourdieu e Passeron mencionam que:

Todo sistema de ensino institucionalizado deve as características específicas de sua estrutura e de seu funcionamento ao fato de que lhe é preciso produzir e reproduzir, pelos meios próprios da instituição, as condições institucionais cuja existência e persistência (auto reprodução da instituição) são necessários tanto ao exercício de sua função própria de inculcação quanto a realização de sua função de reprodução de um arbitrário cultural do qual ele não é produtor (reprodução cultural) e cuja reprodução contribui à reprodução das relações entre os grupos ou classes (reprodução social)(BOURDIEU e PASSERON, 2008, p. 77).

Assim a escola é um espaço onde se institui a disciplina, principalmente nos primeiros anos de escolaridade, considerando esta uma extensão da educação familiar visando a produção e reprodução das forças de trabalho e não para o exercício pleno da emancipação e da cidadania.

Para Althusser (2003) os aparelhos ideológicos de Estado concorrem para o mesmo fim: a reprodução das relações de produção. Entretanto, para o autor, um destes aparelhos ideológicos desempenha um papel dominante embora não escutemos sua música a tal ponto ela é silenciosa! Trata-se da Escola! Segundo o autor:

Ela se encarrega das crianças de todas as classes sociais desde o maternal, e desde o maternal ela se lhes inculca, durante anos, precisamente durante aqueles anos em que a criança é mais “vulnerável”, espremidas entre o aparelho de Estado familiar e o aparelho de Estado escolar, os saberes contidos na ideologia dominante ou simplesmente a ideologia dominante em estado puro (ALTHUSSER, 2003, p. 79).

Se a escola enquanto aparelho de Estado é responsável por inculcar a ideologia dominante, cabe a ela também desenvolver atitudes de relações dialógicas, discutir ideias de regulação e emancipação, bem como minimizar e resolver os conflitos existentes no seu interior. Se nas últimas décadas, em virtude das mudanças que ocorreram na sociedade, a escola tem se tornado um “território” onde permeia a intolerância, a violência simbólica e até casos extremados de violência física e

eliminação do outro. Talvez, a escola não esteja identificando as transformações políticas e econômicas da sociedade pós-moderno.

Desse modo, o processo de ensino em si, pode ser considerado de fato uma violência simbólica, pois na maioria das vezes os discentes das classes subalternas não sabem para que aprende, uma vez que sua realidade é extremamente diferente daquilo que a escola normalmente ensina.

Além do mais a maioria das escolas públicas, principalmente as de periferia onde se concentra grande parte da população marginalizada convivem o descaso do poder público, enquanto poucos docentes se esmeram para fazer com que o discente ultrapasse os limites da marginalidade econômica, social e cultural. Desse modo, presume-se que as instituições de proteção, acolhimento e controle, por mais dispersa que pareçam se empenham na inculcação da ordem dominante.

Abromovay (2002, p. 70) em pesquisa para relatório da UNESCO, afirma que a violência no cotidiano das escolas se reflete nas representações que os alunos fazem sobre as unidades de ensino. Muitas vezes eles apresentam significados contraditórios e distintos sobre seu papel. Segundo a autora (op.cit) de um lado, a escola é vista como um lugar para a aprendizagem, como caminho para uma inserção positiva no mercado de trabalho e na sociedade, por outro, muitos alunos consideram a escola como um local de exclusão social, onde são reproduzidas situações de violência e discriminação (física, moral e simbólica). Mesmo assim, grande parte dos jovens apresenta uma visão positiva sobre a escola, o estudo e o ensino.

No entanto, há uma parcela significativa dos profissionais do sistema educativo que incorporaram um discurso pessimista em relação a infância e juventude. Estes defendem uma educação adestrada em que os discentes devem apenas cumprir as obrigações que lhes são impostas sem questioná-los. As queixas dos profissionais não são apenas relacionadas a atitudes agressivas ou prática de violência (física ou simbólica) onde seria necessário a intervenção por parte da rede de proteção ou controle instituídas para tal finalidade. Eles se queixam também do descaso das famílias, bem como dos estudantes que por alguma razão deixam de cumprir suas obrigações cotidianas no espaço escolar. Para enfrentar todos estes fatores utiliza-se os encaminhamentos. O professor encaminha para o orientador pedagógico, que encaminha para o diretor e este se encarrega de aplicar os instrumentos de punição.

OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA PESQUISA DE CAMPO: ANÁLISES DOS RESULTADOS

Como dito anteriormente este trabalho faz parte de dois projetos: PIBEX e PIBIC desenvolvidos entre agosto de 2019 e julho de 2020. O mesmo foi desenvolvido em quatro escolas do ensino fundamental no município de Marabá-PA. Os estudantes selecionados são alunos do 5º o 9º ano. O principal instrumento de análise foram os Livros de Ocorrência das escolas pesquisadas onde são registrados os atos infracionais da ordem moral da escola.

Durante a pesquisa constatou-se que o fenômeno da violência está presente no cotidiano das escolas pesquisadas, muitos deles relacionado a indisciplina. Porém ao analisar os livros de ocorrências verificou-se que os atos registrados incluem casos de indisciplina, assédio sexual, assédio moral, agressividade, violência física contra os pais, contra professores, bem como a violência contra o patrimônio escolar. Teve-se o cuidado de separar o que de fato se caracteriza como violência física ou simbólica e o que pode ser identificado apenas como indisciplina ou uma leve desobediência à ordem estabelecida.

De posse dos dados coletados foram realizadas quatro oficinas com o corpo docente da escola. Durante as oficinas ministradas constatou-se que os docentes desejam um discente adestrado pela família e que o professor tenha apenas a responsabilidade de ministrar conteúdo. Tal desejo contraria a concepção de Durkheim (2014) sobre educação e disciplina, uma vez que este propõe que a escola seja a continuidade da formação do sujeito moral, sendo necessário para isso formação, envolvimento e competência técnica de quem ensina. Há também uma discrepância quanto as concepções de pensadores como de Paulo de Freire (1996) e Rubens Alves³ que defendem uma educação dialógica baseada no respeito as diferenças e a diversidade sendo responsabilidade de quem ensina motivar aquele que aprende.

Para Durkheim (2014) a educação é a ação exercida pelas gerações adultas sobre aquelas que não estão ainda maduras para a vida social. Tem por objetivo suscitar e desenvolver nos mais jovens um certo número de estados físicos, intelectuais e morais, que requerem dela, tanto a sociedade política em seu conjunto, quanto o meio especial ao qual ela é mais particularmente destinada. Isso significa dizer que a educação é um processo social que se inicia com o nascimento e não tem finitude. Nesse aspecto a escola se torna o fato social por

3 <https://www.youtube.com/watch?v=t6d4Ku4jpu4&index=4&list=PL4D66CF5AF73E1C2C>
acesso 26/09/2020.

excelência, posto que é por meio dela que grande parte dos valores morais são inculcados na criança. Nas palavras do autor para que “ haja educação é preciso que uma geração de adultos e jovens se encontre face a face e que uma ação seja exercida pelos primeiros sobre os segundos (DURKHEIM, 2014, p. 50)

No mesmo sentido do inculcar, no que diz respeito a formação moral, Gramsci (1968), ao criticar a reforma Gentile⁴, diz que a disciplina do próprio eu interior é a tomada de posse da própria personalidade, é conquista da consciência superior pela qual se consegue compreender o próprio valor histórico, a própria função da vida, os próprios direitos e deveres. O homem, diz Gramsci, é sobre tudo espírito, isto é, criação histórica e não natureza. O autor acrescenta ainda que:

Só uma escola em que seja dado a criança a possibilidade de formar-se, de tornar-se um homem, de adquirir os critérios gerais que sirvam ao desenvolvimento do caráter. Uma escola que não hipoteque o futuro da criança e constanja a sua vontade, sua inteligência, sua consciência em formação a mover-se dentro de uma bitola. Uma escola de liberdade e livre iniciativa e não uma escola de escravidão e mecanicidade (GRAMSCI, 1968, p. 59).

As proposições de autor apontam que a escola à época era conservadora e em nada contribuía para desenvolvimento do espírito do homem livre. Nossa pesquisa mostrou, que as escolas pesquisadas no município de Marabá, são organizadas sobre o manto conservador do autoritarismo e que o diálogo não é o instrumento predominante. Na maioria das vezes predomina a hierarquia do mando, da ordem opressora e hierarquizada de uma classe dominante aplicada a escola por meio da ação pedagógica. A suspensão de um estudante pode ocorrer por motivos fúteis, como por exemplo, o uso de boné, usar o uniforme em lugar considerado inadequado, como shopping ou ainda passear na orla do rio.

Nota-se que, se a escola, enquanto aparelho de Estado, sendo esta responsável de inculcar a ideologia dominante, cabe a ela também desenvolver atitudes de relações dialógicas e emancipatória, minimizar e resolver os conflitos existentes no seu interior. Se nas últimas décadas a escola tem se tornado um “território” onde permeia intolerância, violência simbólica, agressividade e até casos extremados de violência física e a eliminação do outro, presume-se que a capacidade dialógica dos gestores, incluindo os docentes, no manejo de sala de aula, estão fragilizadas necessitando urgentemente de uma reflexão mais ampla.

4 Ministro da Educação da Itália de 1922 a 1924, realizou uma reforma geral do ensino para o governo fascista. Entre as medidas adotadas por Gentile destaca-se a instrução cultural para as classes abastardas e instrução religiosa para as classes subalternas.

Para Bourdieu e Passeron (2009), a ação pedagógica por se só é uma violência simbólica, dado que, parte de um poder arbitrário que é a condição de instauração de uma relação de comunicação pedagógica, isto é, da imposição e da inculcação de um arbitrário cultural segundo um modo arbitrário de imposição e de inculcação, que recebe o nome de educação. Na concepção do autor, as relações de forças se manifestam diretamente nos tipos de ação pedagógica, tanto no bojo da família, quanto no âmbito da escola.

Desse modo, entende-se que o processo de ensino em si, pode ser considerado de fato uma violência simbólica, pois o discente não sabe para que aprende, uma vez que sua realidade é extremamente diferente daquilo que a escola normalmente ensina. Além do mais, a maioria das escolas públicas, principalmente as de periferia onde se concentra grande parte da população marginalizada convivem o descaso do poder público, enquanto poucos docentes se esmeram para fazer com que o discente ultrapasse os limites da marginalidade econômica, social e cultural. No entanto, boa parte dos docentes no esforço contínuo para que o discente ultrapasse o limite da marginalidade econômica transforma-se em opressor.

Diante disso pode se refletir sobre as condições das escolas analisadas, em que grande parte da preocupação dos docentes é garantir o conteúdo da disciplina ministrada. Tal assertiva pode fomentar a indisciplina, agressividade e violência. Vale ressaltar que nesse contexto, o conceito de violência refere-se a violência física bem como a violência psicológica e agressividade que provoca constrangimento ao violentado (bulling). O conceito de indisciplina refere aos atos de desobediência à ordem estabelecida que vai desde o chegar atrasado e/ou sem o uniforme, bem como o não cumprimento das responsabilidades de estudante na realização das tarefas orientadas pelos professores.

Nas narrativas do livro de ocorrências encontra-se uma diversidade de fatos. Desde ameaça a professores/as, danos materiais bem como danos ao patrimônio público, além de xingamentos. Entre os pares verificou-se que além dos preconceitos que se manifestam por meio do deboche, há importunação sexual, bem como a violência concreta tais como socos, empurrões entre outros.

As escolas, pesquisadas no ano de 2019-2020, de acordo com os dados coletados e as observações direta também revelam um grau de indisciplina, agressividade e violência são acentuados. A seguir pode-se averiguar os dados das escolas A, B, C e D nos quadros 01, 02, 03, 04 e 05. Ao observar os dados, verifica-se que os números de ocorrências são diferenciados entre as escolas bem como as formas de punições. Nos chama atenção que as escolas, com o

maior número de alunos, possuem o menor número de ocorrências bem como o menor número de punição, enquanto a escola com o menor número de alunos possui o maior número de ocorrências bem como o maior número de punições, como pode ser visualizado no quadro 01.

Quadro 01: Referente aos tipos de punições aplicados pelas escolas B, C, D e E para coibir a indisciplina, agressividade e violência registrados no período maio de 2018 a maio de 2019.

Descrição	Nº alunos/as	Nº Ocorrências	Tipos de punições			
			Advertência	Suspensão	Transf.	Encaminhamento
Escola A	542	44	19	23	02	0
Escola B	841	24	01	0	01	1
Escola C	657	37	24	11	02	0
Escola D	458	53	40	10	01	2
Total	2498.	158	78	44	06	3

Fonte: Pesquisa de campo/2019.

Ao analisar o quadro pode-se perguntar: Quais os mecanismos utilizados pela Escola B, para que os índices de indisciplina, agressividade e violência sejam tão baixos em relação as outras escolas? Presume-se que o diálogo entre a gestão e o corpo docente, competência dos professores tenha sido a “cereja do bolo”. Paulo Freire (1992, p. 83) afirma que o ato de estudar, de ensinar, de aprender, de conhecer é difícil, sobretudo exigente, mas prazeroso e o papel do/a professor/a na gestão dessa disciplina é enorme. E mais uma vez segundo o autor a autoridade e a competência do professor/a joga uma importante função. Assim, pode-se presumir que diálogo, autoridade e competência são fatores fundamentais para o enfretamento da violência escolar. Nas palavras de Freire (1996, p. 14) “quando vivemos a autenticidade exigida pela prática de ensinar-aprender participamos de uma experiência total diretiva, política, ideológica, gnosiológica, pedagógica, estética e ética em que boniteza deve achar-se de mãos dadas com decência e com a serenidade” Diante de disso, pode-se dizer que grande parte da indisciplina, agressividade e violência escolar tem sua origem na falta de diálogo, autoridade e competência de gestores em relação aos docentes e de docentes em relação aos discentes.

Nos quadros abaixo verifica-se o grau de indisciplina/agressividade e violência praticado em cada escola. Nota-se, ainda que a indisciplina, a agressividade e a violência concentra-se nos alunos do sexo masculino como pode ser identificado em todos os quadros. Uma delas com um índice bastante acentuado como no caso da Escola A.

Quadro 02: Referente às anotações dos livros de ocorrências da escola A, no período maio de 2018 a maio de 2019.

Discriminação	Violência	%	Indisciplina	%	Agressividade	%	Total	%
Meninos	19	82	18	100	05	100	40	91
Meninas	04	18	0	0	0	0,0	04	9
Total Geral	23	100	18	100	05	100	44	100
Total de alunos matriculados							542	

Fonte: Pesquisa de campo. 2019.

Como pode ser identificado, na escola acima os meninos são responsáveis por 82% dos casos de violência e por 100% dos casos de indisciplina e agressividade, enquanto as meninas respondem por 18% de violência e nenhum caso de indisciplina e agressividade. Isso reflete também no índice de punições como pode ser observado no Quadro 01, onde são registrados, 23 suspensões, 19 advertências e 02 transferências. O que se pode presumir é que nesta escola o diálogo deve ser bastante reduzido. Além disso, verificou-se também que as suspensões aplicadas aos alunos não estão relacionadas a fatos graves ou violentos, mas apenas por ter violado a norma moral estabelecida pela unidade escolar.

Os estudos de Ratto (2007, p. 147) sobre livros de ocorrência apontam que “o poder disciplinar e a circulação da norma a este vinculado agem por meios de punições voltados para correção dos indivíduos que cometem os “pequenos crimes” no cotidiano das instituições”. Subentende-se, segundo a autora, que:

O estabelecimento de normas está para além do funcionamento dessa micropenalidade no âmbito das disciplinas, orientando a formulações de padrões conforme as mais variadas estratégias constitutivas dos indivíduos e não necessariamente atrelado à aplicação de castigos. O poder disciplinar normaliza e essa normalização ocorre mediante cinco operações articuladas em suas especificidades: comparação, diferenciação, hierarquização, homogeneização e exclusão (RATTO, 2007, p. 147).

No âmbito das escolas pesquisadas verificou-se todos estes elementos. O que de fato se busca é um código disciplinar padronizado para uma diversidade cultural. Uniformizar a disciplina, as correções por meio da hierarquização valendo-se de uma vigilância constante na tentativa de imobilizar todas as reações contrárias as normas estabelecidas. Nota-se, assim que a norma moral instituída nas escolas pesquisadas em Marabá, aponta apenas para opressão e repressão com o objetivo de manter a ordem e a hierarquia por meio da ação pedagógica daqueles que detém o arbítrio cultural.

No que diz respeito a escola B identificada no Quadro 01, com o maior número de alunos, verifica-se, como dito anteriormente, o menor número de ocorrências e conseqüentemente o menor número de punições, como pode ser identificado abaixo:

Quadro 03: Referente às anotações dos livros de ocorrências da escola C, no período maio de 2018 a maio de 2019.

Discriminação	Violência	%	Indisciplina	%	Agressividade	%	Total	%
Meninos	7	53	05	62	02	66	14	58
Meninas	6	47	03	38	01	34	10	42
Total Geral	13	100	08	100	03	100	24	100
Alunos matriculados							841	

Fonte: Pesquisa de campo, 2019.

A escola B é aquela que nos dá esperança. Com 841 alunos houve apenas 24 ocorrências no período, 13 delas tipificada como violência. De acordo com os dados coletados todos os casos foram resolvidos por meio do diálogo. Ao contrário das demais escolas, a escola B opta por não suspensão, propondo uma aproximação da família e levando os jovens a se responsabilizar pelos seus atos. Durante a oficina na referida escola um professor fez o seguinte depoimento: o aluno tinha rabiscado a parede da sala com palavras de baixo calão. Ele o convidou particular e conversou sobre a incivilidade de fazer aquilo em um bem público e orientando que seria muito nobre se ele apagasse. Inclusive o professor se dispôs a ajudar. Os dois pegaram um balde água e bucha e foram lavar a parede. Depois desse episódio, segundo o professor o aluno ficou mais próximo dele⁵. Diante disso pode-se presumir que o diálogo ainda é um dos melhores instrumentos para combater a violência. Ou seja, viver a abertura respeitosa aos outros e, de quando em vez, de acordo com o momento, tomar a própria prática de abertura ao outro como objetivo da reflexão crítica deveria fazer parte da aventura docente. A razão ética da abertura, seu fundamento político sua referência pedagógica; a boniteza que há nela como viabilidade do diálogo (FREIRE, p. 1996, 86).

5 Informação dada por um professor da escola C durante as oficinas sobre violência escolar na escola pública.

Quadro 04: Referente às anotações dos livros de ocorrências da escola D, no período maio de 2018 a maio de 2019.

Discriminação	Violência	%	Indisciplina	%	Agressividade	%	Total	%
Meninos	8	53	09	52	03	60	20	54
Meninas	7	47	08	48	02	40	17	46
Total Geral	15	100	17	100	05	100	37	100
Alunos matriculados							657	

Fonte: Pesquisa de campo. 2019.

Ao observar os Quadros 02, 03, 04 e 05, verifica-se que, no diz respeito aos índices de ocorrências há uma discrepância em relação, ao que de fato, pode ser considerado indisciplina, agressividade e violência. Ao que parece não há um padrão estabelecido. Presume-se que esse critério depende dos gestores escolares. Como se pode observar na escola A, o índice de casos de ocorrências são 8%, na escola B 3%, na escola C, 6% e na escola D, 11%. Isso demonstra que a escola com o menor número de alunos/as tem o maior índice de indisciplina, agressividade e violência, enquanto a escola com o maior número de alunos/as possui o menor índice.

Sabe-se que a maioria das ocorrências são denúncias dos professores. Normalmente os alunos/as quando sofrem qualquer tipo de violência, seja ela física ou simbólica, este/a recorre ao professor/a para resolver sua queixa. É o/a professor/a que na maioria das vezes leva o caso a coordenação pedagógica que se encarrega de lavar os fatos mediante a narrativa das partes. Nos casos pesquisados verificou-se que em quase todos os casos o/a professor/a era o denunciante. Isso confirma o estudo de Campbell (2015, 23) quando diz:

Faltam aos professores competência técnica e aprofundamento teórico, pois o conteúdo especificamente voltado para a vertente psicológica ministrada no curso de formação de professores não se compromete com o ensino das condições excepcionais de aprendizagem ao futuro professor e não prepara para lidar com situações delicadas e com o aluno rotulado como difícil e indisciplinado

Essa falta de competência técnica poderá ser a propulsora para o aumento da violência escolar, pois o “ideal parece ser o de que não haja alunos/as indisciplinados/as na escola, que todos/as colaborem, entendam, aprendam, obedçam e respeitem” (RATTO, 2007, p. 135)

Quadro 05: Referente às anotações dos livros de ocorrências da escola E, no período maio de 2018 a maio de 2019.

Discriminação	Violência	%	Indisciplina	%	Agressividade	%	Total	%
Meninos	20	95	22	81	04	01	46	88
Meninas	01	05	05	19	0	0	06	12
Total Geral	21	100	27	100	04	100	52	100
Alunos matriculadas							458	

Fonte: Pesquisa de campo. 2019.

Chama atenção no Quadro 05, a diferença entre o índice de ocorrências de meninos e meninas. Embora nas demais escolas os índices de meninos sejam maior que o de meninas, na escola E, este índice torna-se longe dos parâmetros das demais. Como pode se observar esse índice chega a 95% das ocorrências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Plano Nacional de Educação (PNE)⁶ determina diretrizes, metas e estratégias para a política educacional dos próximos dez anos (2014-2024), está dividido em três grandes eixos. O primeiro são metas estruturantes para garantia do direito a educação básica com qualidade e que assim promovam a garantia de acesso, a universalização do ensino obrigatório, e a ampliação das oportunidades educacionais. O segundo são de metas, especificamente diz respeito às desigualdades e à valorização da diversidade, segundo o texto, caminhos imprescindíveis para a equidade. O terceiro trata-se da valorização dos profissionais da educação, considerada estratégia para que as metas anteriores sejam atingidas (...)⁷.

Ao fazer uma leitura minuciosa do PNE, verifica-se que embora os conflitos no interior da escola estejam, por diferentes fatores, se transformando em violências o PNE não faz referência a esse tema e tão pouco apontam as instituições de proteção, acolhimento e controle como parceiras das escolas. Sabe-se que o PNE é fruto das lutas sociais e foi elaborado após umas séries de conferências municipais, estaduais e nacionais para se chegar ao resultado final. Mas, em nenhum momento houve preocupação com o tema.

Diante do exposto verifica-se que o índice de violência poderia ser bem menor se a escola estivesse aberta para discussão do problema e instrumentalizar

6 <http://pne.mec.gov.br/>

7 http://pne.mec.gov.br/images/pdf/pne_conhecendo_20_metas.pdf/acesso, 24/03/2020

tecnicamente os/as professores/as para uma relação dialógica em sala de aula. Entretanto, a concepção do/a professor/a de que ele é “autoridade” ainda permeia o imaginário social dificultando a posição de mediador no processo ensino aprendizagem. Muitos professores ainda se sentem ofendidos quando são confrontados com questionamentos dos discentes. A escola, no entanto, se utiliza de dois instrumentos como já foi mencionado: ministrar os conteúdos programáticos e a repressão, em outras palavras a punição. Entende-se que para minimizar a indisciplina, violência e agressividade no ambiente escolar torna-se necessário ampliar os estudos sobre o tema e formar grupos de estudos dentro da própria escola envolvendo professores, alunos e pais abertos ao diálogo.

Além disso, embora as escolas se queixem da ocorrência de violência ao mesmo tempo se nega a disponibilizar tempo aos professores para discutir o fenômeno, sobre a alegação de cumprir os dias letivos e ministrar os conteúdos.

5. REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Miriam (Org.). Escola e violência. Brasília: UNESCO, 2002. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001287/128717por.pdf>>. Acesso em 10 jan. 2018.

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos ideológicos de Estado (9ª Ed). Rio de Janeiro, Edições Graal, 2003.

ARIÈS, P. História social da infância e da família. Tradução: D. Flaksman. Rio de Janeiro: LCT, 1978.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. Reprodução: elementos para teoria do sistema de ensino. 2. ed. Petrópolis: Vozes 2009.

CAMPBELL, Selma Inês. Agressividade, agressão e violência no cotidiano escolar. Rio de Janeiro: Wak Editora, 2015.

CONNELL, R. W. Pobreza e educação, In: Pedagogia da exclusão: o neoliberalismo e a crise da escola pública. Org. Pablo Gentili. Petrópolis/RJ, Vozes, 1995.

FREITAG, Barbara. Escola, estado e sociedade, (6ª edição). São Paulo. Editora Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia. (1996), obra digitalizada em 2002, encontrada no site WWW.SABOTAGEM.REVOLT.ORG

GRAMSCI, Antonio. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

DURKHEIM, Emile. Educação e sociologia. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. A educação moral. Petrópolis: Vozes, 2008

MOCHCOVITCH, Luna Galano. Gramsci e a escola, 3ª ed. São Paulo, Editora Ática, 1992.

PASSOS, José Davi. A educação no antigo Oriente. São Paulo: Editora CVR, 2017.

RATTO, Ana Lúcia Silva. Livros de ocorrência: (in)disciplina, normalização e subjetivação. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Alessandra Cardoso. Violência no contexto escolar: breve análise do enfrentamento da violência na escola municipal Prof.^a Eufrosina Miranda. 2011. 57f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Departamento de Educação – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2011.

SOBRE AS/OS AUTORAS/ES

Márcia Maria de Oliveira

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM); Pós-Doutorado em Sociedade e Fronteiras (PPGSOF/UFRR); Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA / UFAM), Mestre em Gênero, Identidade e Cidadania (Universidad de Huelva - Espanha); Cientista Social, Licenciada em Sociologia (UFAM); Professora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima (UFRR); Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras (PPGSOF/UFRR); Pesquisadora do Grupo de Estudo Interdisciplinar sobre Fronteiras: Processos Sociais e Simbólicos (GEIFRON/UFRR); Pesquisadora do Grupo de Estudos Migratórios da Amazônia (GEMA/UFAM); pesquisadora do Observatório das Migrações em Rondônia (OBMIRO/UNIR). Assessora da Rede Eclesial Pan-Amazônica - REPAM/CNBB e da Cáritas Brasileira.

Ana Lúcia de Sousa

Doutora em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (2003), graduação em Serviço Social pela Universidade Estadual do Ceará (1987), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (1996), é professora associada da Universidade Federal de Roraima, atuando no Curso de Bacharelado em Ciências Sociais, e no Programa de Pós-graduação Sociedade e Fronteiras (PPGSOF). É membro do Conselho Editorial da Revista Textos e Debates (UFRR). Tem experiência na área de Políticas Públicas e Teoria Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Teoria Política, políticas Públicas, Política educacional, reforma educacional, reforma do Estado.

Edma do Socorro Silva Moreira

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Université Paris 13. É Professora Associada da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), atuando no curso de Ciências Sociais e no mestrado “Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia” (PD TSA). Pesquisa na área da Sociologia Rural com estudos sobre as dinâmicas socio-territoriais, questões ambientais e reprodução social do campesinato. É líder Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Mudança Social no Sudeste Paraense (Gepemssp). É Diretora Adjunta do Sindicato dos Docentes da Unifesspa (Sindunifesspa), filiado ao Andes-SN. E.mail: edma@unifesspa.edu.br

Iraíldes Caldas Torres

Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1987); Bacharelado em Teologia pelo Instituto Superior de Filosofia Teologia Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1989); Bacharelado em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1991); Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (1998) e doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003), e Pós-Doutorado na Université Lumière de Lyon 2, na França (2015) com a tese A experiência estética da poiesis Sateré-Mawé, a face aurática/ancestral de sua cultura sob orientação do professor Dr. Jorge Santiago. Atualmente é professora associada da Universidade Federal do Amazonas. Possui experiência nas áreas de Sociologia, Antropologia, Etnologia Indígena e Serviço Social atuando principalmente nos temas de gênero e manifestações simbólicas; trabalho, movimentos e práticas sociais na Amazônia. É Membro da Academia de Letras do Brasil. É Vice- Presidente da ABEPPA - Associação Brasileira de Escritores e Poetas da PAN- Amazônia. Atualmente exerce o cargo de coordenadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

Iana dos Santos Vasconcelos

Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos- UFSCar (bolsista FAPESP proc. n 2016/14055-0), Mestre em antropologia social -UFPE/UFRR (2013), graduada em ciências Sociais com habilitação em antropologia pelo Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima- UFRR (2007), especialista em História Regional -UFRR (2009), licenciada em história (2014) . Atualmente pesquisadora do Laboratório de Estudos Migratórios- LEM - UFSCar, Grupo Interdisciplinar Sobre Fronteiras da UFRR- GEIFRON e e Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia- GEMA/UFAM.

Cristina Rivas Pulido

Antropóloga, Universidad Central de Venezuela-UCV e voluntária internacional da Pastoral do Migrante em Manaus.

Sandro Martins de Almeida Santos

Professor adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas. Possui graduação em Relações Internacionais pela

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2004), Mestrado em Relações Internacionais pela Universidade Federal Fluminense (2007) e Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2013). Realizou estudos de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, na Universidade Federal de Roraima (2015-2017). Dedicou-se ao estudo dos deslocamentos transnacionais de pessoas, conhecimentos e afetos. Professor da Universidade Federal do Amazonas, no Departamento de Antropologia.

María de los Ángeles Arias Guevara

Professora visitante estrangeira na Universidade Federal de Lavras- MG (2019-2020). Docente titular pela Universidad de Holguín, Cuba e investigadora da Facultad de Ciencias Económicas y Administración (2013-2015). Pós-doutorado no Programa de Sociología da UFPR em 2017 e 2017-2018, também no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA), na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa) em 2015-2016. Pós-doutorado pelo Colégio de Pós-graduados do México, em 2013. Tem mestrado em Sociología y doctorado em Ciências Filosóficas pela Universidad de La Habana, Cuba (2007 e 1994). Foi Professora visitante/CNPq, no CPDA, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) (2009-2010). É pesquisadora CNPq no Núcleo de Estudos de Género da UFPR/Brasil desde 2013. Tem Especialização em Epistemologías del Sur pela CLACSO (2016-2017). Tem sido bolsista da OIT (2003); da CAPES (2007, 2015-2018), do International Oral History Association (IHOA) - (2009 y 2018); da FAO (2013); da Secretaria de Relaciones Exteriores de México (2013), da LASA (2015); da OXFAM, (2016); da CLACSO (2016). Tem formação em Gestión de proyectos de desarrollo y es Educadora Popular. É membro da Asociación Latinoamericana de Sociología Rural, ALASRU, LASA y CLACSO. Tem 40 anos em docência universitária.

Solange Pereira do Nascimento

É Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia - UFAM (2016). Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM (2010). Possui Bacharelado em Filosofia Seminarístico pelo Centro de Estudos do Comportamento Humano (1999). Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília com Habilitação em Sociologia e História (1999). Graduanda do Curso de Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco (MS). Professora

Adjunta B da Universidade do Estado do Amazonas atuando como Diretora no Centro de Estudos Superiores de São Gabriel da Cachoeira - AM e Professora de Filosofia da Educação e Ciência no Centro de Estudos Superiores de Tefé- AM. Membro do Conselho Universitário da UEA (CONSUNIV). Líder do Grupo de Pesquisa Mythos - Humanidades, Complexidade e Amazônia (UEA/CNPq). Linha de Pesquisa: Mitologia e Pensamento Complexo na Amazônia. Autora de Livro. Escritora em coletâneas e artigos científicos. Membro do Corpo Editorial da Revista Eletrônica Mutações da UFAM.

Valéria Barbosa Soares

Assistente Social na Casa Miga de Acolhimento LGBTQ+ de Manaus. Mestranda do Programa de Pós Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Possui graduação em Serviço Social pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (2014). Especialista em Políticas Públicas no Enfrentamento da Violência Intrafamiliar pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (2017). Atua politicamente nos movimentos sociais voltados ao segmento LGBTQ+. No âmbito da pesquisa, trabalha nas seguintes temáticas: Sexualidades, Direitos Humanos, Gênero, Violência, Família, Movimentos Sociais e Saúde da população LGBTQ+

Sandra Helena da Silva

Possui graduação em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1998), mestrado em Psicologia da Saúde pela Universidade Metodista de São Paulo (2005) Doutorado em Ciências do Ambiente e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Atualmente é Professora Adjunta na Universidade Federal do Amazonas - Campus Parintins. Coordenadora do Curso de Serviço Social. Desenvolve projetos de pesquisa e extensão nas áreas de sustentabilidade, gênero, trabalho, agricultura familiar e serviço social. Professora Associada nos Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas e no Programa Pós-Graduação em Ensino das Ciências Ambientais.

Victor Alexandre dos Santos Inácio

Egresso do curso de Administração da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Lorena Grasielle Silva Bispo

Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Federal de Roraima (2014). É Mestre em Desenvolvimento Regional da Amazônia (2017) pela Universidade Federal de Roraima.

Geórgia Patrícia da Silva Ferko

Doutora em Política Pública e Mestre em Administração. É professor adjunta da UFRR. Tutora do Programa de Educação Tutorial - PET. Membro permanente do Programa de Mestrado e Doutorado - Procisa e Pronat da UFRR. Chefe de Departamento do Curso de Administração. Atua na área de liderança, conflitos e desenvolvimento de pessoas.

Fernanda Ax Wilhelm

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Regional de Blumenau (FURB - 2000). Pós-graduação em nível de especialização em Psicologia da Infância pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI - 2002). Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC - 2005). Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é docente, Classe C - Adjunto com doutorado - nível 4, na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Jaqueline Silva da Rosa

Bacharel e Mestre em Administração. Doutoranda na Escola de Gestão e negócios do Programa de Pós-graduação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Especialista em Psicologia Organizacional e do Trabalho e especialista em Educação Biocêntrica. Professora adjunta do curso de Administração da UFRR.

Caobe Lucas Rodrigues de Sousa

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras na Universidade Federal de Roraima. É psicólogo social graduado pela Universidade Federal de Roraima (2018). Tem pesquisado a articulação entre mobilidades e diversidade sexual e de gênero na cidade de Boa Vista. Tem experiência em Psicologia Social com ênfase em políticas previdenciárias - trabalhou como Psicólogo do quadro efetivo do Instituto de Previdência do Estado de Roraima

(2018-2020) - e como voluntário em projetos de extensão voltados para migrantes e refugiados/as pela Universidade Federal de Roraima.

Mariana Cunha Pereira

Possui graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará (1985/UFC), Especialização em Metodologia de Pesquisa em Educação (1988/UFC), Especialização em Política, Planejamento e Gestão na Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (1992/UnB), Mestrado em Educação (1995/UnB) e Doutorado em Antropologia - Antropologia da América Latina e Caribe (2005/UnB). Atualmente é professora efetiva no Curso de História do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima. Realiza pesquisas na área de Antropologia, Educação e Movimentos Sociais com recortes para as discussões das relações étnicas-raciais, gênero, corporeidade, cultura popular, fronteiras nacionais e transnacionais, migrações e políticas públicas.

Rayane de Oliveira Viana

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e Membro do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder (GEPOS). Possui Especialização no Curso Lato Sensu Políticas Públicas de Atenção à Família pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB) e é Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase nos seguintes temas: Políticas Públicas e Sociais, Área Socioambiental, Tecnologias Sociais, Comunidades Ribeirinhas, Organização Sociopolítica, Área Sociojurídica, Direitos humanos, Violência e Gênero.

Ana Paula Dias Corrêa

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder (GEPOS), atualmente desenvolvendo projeto de pesquisa sobre a violência obstétrica contra mulheres indígenas em Manaus, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM.

Ricardo Gonçalves Castro

Possui graduação em Filosofia e Teologia - Missionary Institute of London (1989), graduação reconhecida em TEOLOGIA pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (2011), mestrado em Ciência da Religião - Katholieke Universiteit Leuven (1990) e doutorado livre em Teologia das Religiões pela Faculdade de Teologia de Nossa Senhora Assunção - São Paulo (2004). Possui doutorado em Teologia Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018-Puc-Rio). Atualmente é professor da Faculdade Salesiana Dom Bosco, Diretor do Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia. Tem experiência na área de Teologia e Filosofia, com ênfase em Fé e Cultura Religiosa, é pesquisador dos seguintes temas: teologia da revelação, teologia das religiões, filosofia da religião, filosofia da natureza, gênero, cultura Amazônica, xamanismo, ecologia, fenomenologia, masculinidades e violência.

Alef Braga Pinto

Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (AM)(2015). Graduação em Teologia pelo Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia (ITEPES). Tem experiência na área de Filosofia e Teologia. Pesquisa existencialismo e Estudos de Gênero.

Matheus Marques da Costa

Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (2017). Graduação em Teologia pelo Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia (ITEPES). Desenvolve pesquisa na área de Fenomenologia com concentração no pensamento de Edith Stein, especialmente tema como: Pessoa Humana, Empatia, Comunidade e Violência.

Andrea Estevam Dias

É mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima. Graduada em Ciências Sociais, com Habilitação em Antropologia pela Universidade Federal de Roraima. Participou do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR), Campus Boa Vista GEAAC-NEABI. Em 2017 assumiu a Secretaria Escolar da Escola Estadual São José. Desenvolve suas atividades profissionais na Biblioteca Pública do Estado de Roraima, na função de Assistente de Biblioteca e Mediadora de Leitura.

Joel Valerio

Bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Roraima. Bolsista CNPq/PIBIC 2019-2021; atua na pesquisa sobre Feminização das Migrações em Roraima; tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia do Conhecimento, estuda migrações, fronteiras, violência, Direitos Humanos, feminização das migrações, garimpo e tráfico de pessoas.

Terezinha Pereira Cavalcante

Graduada em Ciências Sociais com ênfase em Sociologia pela Universidade Federal do Pará (2000), mestre em Agriculturas Amazônicas pela Universidade Federal do Pará (2003) e doutora em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2011). Membro do grupo de pesquisa: O diálogo entre os saberes científicos e os saberes tradicionais como elemento formativo de professores nas escolas quilombolas de Abaetetuba/Pará. Coordenadora do projeto: A Escola por dentro: a violência intra-escolar nas escolas públicas de Marabá. Diretora da Faculdade de Educação do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da universidade Federal do Sul e sudeste do Pará. Coordenadora do Núcleo de Estudos sobre Sexualidade Humana e Educação. Os estudos envolvem discussão e análise sobre diversidade, preconceito e direitos humanos. Tem interesse por pesquisa relacionadas a violência escolar e o sistema de punição.

Janayna Soares Souza

Bolsista do Projeto intitulado: A escola por dentro: violência intraescolar nas escolas públicas de Marabá por meio do Programa Institucional de Bolsa de Extensão/ PIBEX/ 2019-2020 da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/Unifesspa.

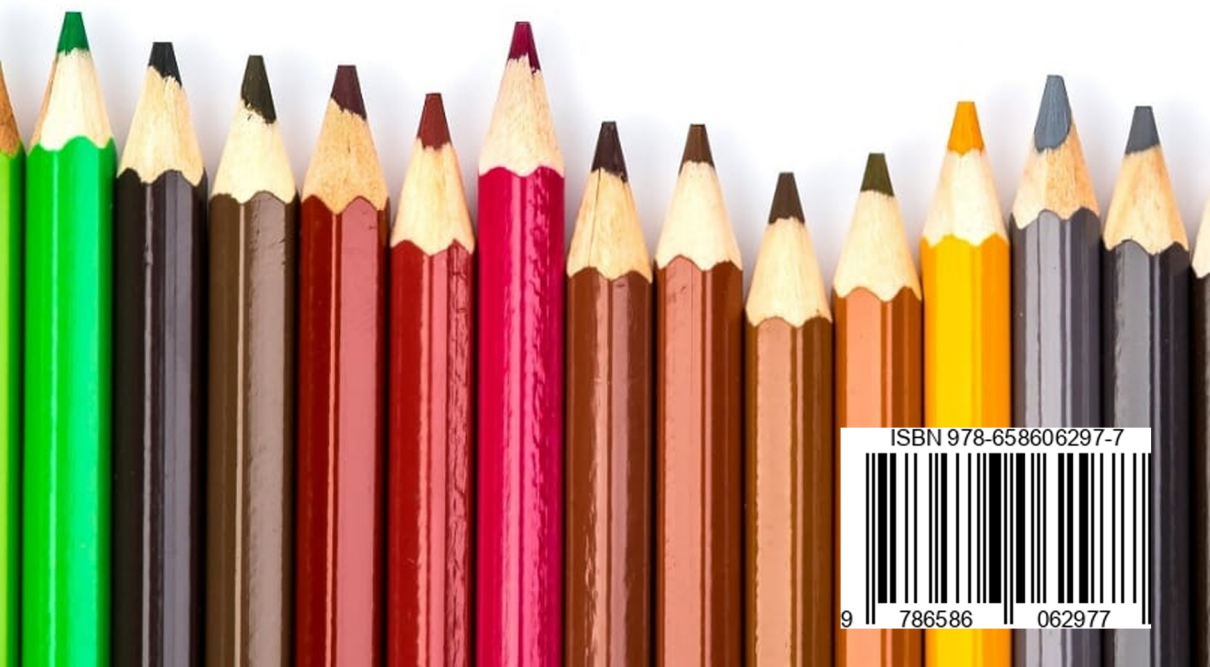
Pablo Silva de Oliveira

Bolsista do Projeto intitulado: A escola por dentro: violência intraescolar nas escolas públicas de Marabá por meio do Programa Institucional de Bolsa de Extensão/ PIBEX/ 2019-2020 da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/Unifesspa.

ÍNDICE REMISSIVO

Amazônia
Amor
Assédio moral
Assédio sexual
Boa Vista
Conflitos
Corpo
Cultura
Desigualdades
Deslocamentos
Direitos Humanos
Discriminação
Dominação
Educação
Estado
Existencial
Experiências
Família
Feminicídio
Feminicídio Íntimo
Feminino
Feminismo
Gênero
Homossexualidade
Identidades
Identidade de gênero
LGBTI+
Luta
Mal estar
Manaus
Masculino
Migração
Movimento Social
Mulheres

Orientação Sexual
Perspectiva
Política
Políticas Públicas
Protagonismo
Questões de Gênero
Resistências
Revolução
Rua
Santa Etelvina
Sateré-Mawé
Saúde
Sociedade
Território
Trabalho
Transversalidades
Travestis
Violência
Violência Doméstica
Violência Obstétrica
Violência Simbólica



ISBN 978-658606297-7



9

786586

062977