
MEMÓRIA, MASCULINIDADES E FEMINIDADES

João Diogenes Ferreira dos Santos
Milton Júlio de Carvalho Filho
Tânia Rocha Andrade Cunha
(Orgs.)



MEMÓRIA, MASCULINIDADES E FEMINIDADES

João Diógenes Ferreira dos Santos
Milton Júlio de Carvalho Filho
Tânia Rocha Andrade Cunha
Organizadores

MEMÓRIA, MASCULINIDADES E FEMINIDADES
1ª Edição Eletrônica

Uberlândia / Minas Gerais
Navegando Publicações
2021



NAVEGANDO

Navegando Publicações



NAVEGANDO

www.editoranavegando.com
editoranavegando@gmail.com


Uberlândia – MG,
Brasil

Direção Editorial: Navegando
Projeto gráfico e diagramação: Danilo Silva Severino
Arte da Capa: Danilo Silva Severino
Foto Capa: Adriana Camargo Pereira

Copyright © by autor, 2021.

M5339 – SANTOS, João Diógenes Ferreira dos; CARVALHO FILHO, Milton Júlio de; CUNHA, Tânia Rocha Andrade (Orgs.). Memória, masculinidades e feminidades. Uberlândia: Navegando Publicações, 2021.

ISBN: 978-65-86678-76-5

 10.29388/978-65-86678-76-5

Vários Autores

1. Memória 2. Gênero 3. Educação I. João Diógenes Ferreira dos Santos, Milton Júlio de Carvalho Filho, Tânia Rocha Andrade Cunha. II. Navegando Publicações. Título.

CDD – 370
CDU – 37

Índice para catálogo sistemático

Educação

370



NAVEGANDO

www.editoranavegando.com

editoranavegando@gmail.com

Uberlândia – MG

Brasil

Editores

Carlos Lucena – UFU, Brasil

José Claudinei Lombardi – Unicamp, Brasil

José Carlos de Souza Araújo – Uniube/UFU, Brasil

Conselho Editorial Multidisciplinar

Pesquisadores Nacionais

Afrânio Mendes Catani – USP – Brasil
Anderson Brettas – IFTM – Brasil
Anselmo Alencar Colares – UFOPA – Brasil
Carlos Lucena – UFU – Brasil
Carlos Henrique de Carvalho – UFU, Brasil
Cílson César Fagiani – Uniube – Brasil
Dermeval Saviani – Unicamp – Brasil
Elmiro Santos Resende – UFU – Brasil
Fabiane Santana Previtali – UFU, Brasil
Gilberto Luiz Alves – UFMS – Brasil
Inez Stampa – PUCRJ – Brasil
João dos Reis Silva Júnior – UFSCar – Brasil
José Carlos de Souza Araújo – Uniube/UFU – Brasil
José Claudinei Lombardi – Unicamp – Brasil
Larissa Dahmer Pereira – UFF – Brasil
Lívia Diana Rocha Magalhães – UESB – Brasil
Mara Regina Martins Jacomeli – Unicamp, Brasil
Maria J. A. Rosário – UFPA – Brasil
Newton Antonio Paciulli Bryan – Unicamp, Brasil
Paulino José Orso – Unioeste – Brasil
Ricardo Antunes – Unicamp, Brasil
Robson Luiz de França – UFU, Brasil
Tatiana Dahmer Pereira – UFF – Brasil
Valdemar Sguissardi – UFSCar – (Apos) – Brasil
Valeria Lucília Forti – UERJ – Brasil
Yolanda Guerra – UFRJ – Brasil

Pesquisadores Internacionais

Alberto L. Bialakowsky – Universidad de Buenos Aires – Argentina.
Alicia Maria de Castro Martins – (I.S.M.T.), Coimbra – Portugal
Alexander Steffanell – Lee University – EUA
Ángela A. Fernández – Univ. Aut. de St. Domingo – Rep. Dominicana
Antonino Vidal Ortega – Pont. Un. Cat. M. y Mc – Rep. Dominicana
Armando Martínez Rosales – Universidad Popular de Cesar – Colômbia
Artemis Torres Valenzuela – Universidad San Carlos de Guatemala – Guatemala
Carolina Crisorio – Universidad de Buenos Aires – Argentina
Christian Cwik – Universität Graz – Austria
Christian Hausser – Universidad de Talca – Chile
Daniel Schugurensky – Arizona State University – EUA
Elizet Payne Iglesias – Universidad de Costa Rica – Costa Rica
Elsa Capron – Université de Nimés / Univ. de la Reunión – France
Elvira Aballi Morell – Vanderbilt University – EUA.
Fernando Camacho Padilla – Univ. Autónoma de Madrid – Espanha
Francisco Javier Maza Avila – Universidad de Cartagena – Colômbia
Hernán Venegas Delgado – Univ. Autónoma de Coahuila – México
Iside Gjergji – Universidade de Coimbra – Portugal
Iván Sánchez – Universidad del Magdalena – Colômbia
Johanna von Grafenstein, Instituto Mora – México
Lionel Muñoz Paz – Universidad Central de Venezuela – Venezuela
Jorge Enrique Elías-Caro – Universidad del Magdalena – Colômbia
José Jesus Borjón Nieto – El Colegio de Vera Cruz – México
José Luis de los Reyes – Universidad Autónoma de Madrid – Espanha
Juan Marchena Fernandez – Universidad Pablo de Olavide – Espanha
Juan Paz y Miño Cepeda, Pont. Univ. Católica del Ecuador – Equador
Lerber Dimas Vasquez – Universidad de La Guajira – Colômbia
Marvin Barahona – Universidad Nacional Autónoma de Honduras - Honduras
Michael Zeuske – Universität Zu Köln – Alemanha
Miguel Perez – Universidade Nova Lisboa – Portugal
Pilar Cagiao Vila – Universidad de Santiago de Compostela – Espanha
Raul Roman Romero – Univ. Nacional de Colombia – Colômbia
Roberto Gonzáles Aranas – Universidad del Norte – Colômbia
Ronny Viales Hurtado – Universidad de Costa Rica – Costa Rica
Rosana de Matos Silveira Santos – Universidad de Granada – Espanha
Rosario Marquez Macias, Universidad de Huelva – Espanha
Sérgio Guerra Vilaboy – Universidad de la Habana – Cuba
Silvia Mancini – Université de Lausanne – Suíça
Teresa Medina – Universidade do Minho – Portugal
Tristan MacCoaw – Universit of London – Inglaterra
Victor-Jacinto Flecha – Univ. Cat. N. Señora de la Asunción – Paraguai
Yoel Cordoví Núñez – Instituto de História de Cuba v Cuba

PREFÁCIO.	11
<i>Luma Nogueira de Andrade</i>	
APRESENTAÇÃO.	19
<i>Tânia Rocha Andrade Cunha</i>	
<i>João Diogenes Ferreira dos Santos</i>	
<i>Milton Júlio de Carvalho Filho</i>	
A CONSTRUÇÃO DO MACHISMO NA SOCIEDADE: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS	21
<i>Tânia Rocha Andrade Cunha</i>	
<i>Jacqueline Meireles Valiense</i>	
ANTONIA DE ANGOLA E MONICA DA COSTA DA MINA: AFRICANAS LIBERTAS, PATRIARCALISMO E RELAÇÕES DE GÊNERO NO RECIFE DO SÉCULO XIX .	39
<i>Valéria G. Costa</i>	
MASCULINIDADE RELIGIOSA, PATRIARCADO E FEMINICÍDIO: REVENDO O CASO DE MÃE OBASSI.	61
<i>Joanice Conceição</i>	
CEMITÉRIO DE HOMENS VIVOS: SUPERLOTAÇÃO, DOENÇAS E MORTES NAS PRISÕES BRASILEIRAS.	85
<i>Milton Júlio de Carvalho Filho</i>	
ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO CONTEXTO DA PANDEMIA.	103
<i>Maria Clécia Vasconcelos de Moraes Firmino Costa</i>	
<i>Acácia Batista Dias</i>	
DIVERSIDADE, SOCIABILIDADE E SUPERIORIDADE MASCULINA NO COTIDIANO DA RUA.	123
<i>Fábio Santos de Andrade</i>	
MASCULINIDADE E SEXUALIDADE: NARRATIVAS DOS GAROTOS DE PROGRAMA, QUE ATUAM EM SAUNAS, NA CIDADE DE SALVADOR- BAHIA.	139
<i>João Diogenes Ferreira dos Santos</i>	
DAMAS, BAGRES KU SANTAS – IMAGENS E SIMBOLISMOS DE CORPOS FEMININOS NA MÚSICA RAP DA GUINÉ-BISSAU.	159
<i>Miguel de Barros</i>	
ROMPER CON LOS ESTEREOTIPOS DE GÊNERO A TRAVÉS DE LA PRÁCTICA PÚBLICA DEL TEJIDO REALIZADO POR HOMBRES: ANÁLISIS DE LA PRIMERA PERFORMANCE DEL COLECTIVO HOMBRES TEJEDORES EN SANTIAGO DE CHILE, EL 10 DE SEPTIEMBRE DE 2016.	183
<i>Ricardo Figuero Mellado</i>	
<i>Jorge García Martín</i>	

PREFÁCIO¹

Quando eu quero
Eu dou
Eu sento
Eu quico
Empurro com vontade!

Não sou de contar mentira
Mas invento minhas verdades

Tenho pena de você
Com o pau apontado pra própria cabeça
Refém de sua frágil masculinidade.
(Música transudo de Linn da Quebrada)

Alguns corpos, classificados e hierarquizados por meio de uma “racionalidade social” perversa, são considerados selvagens, indisciplinados, incontroláveis, imprevisíveis, desorganizados e perigosos, sendo, portanto, indesejados. Outros, que se apresentam como normais, passam por um processo de assimilação desde o nascimento, submetidos a inúmeras técnicas civilizatórias que enquadram as carnes de acordo com os interesses sociais. Mas, isto não tem nada de determinismo essencialista, divino ou natural, é uma imposição arbitrária que foi alimentada pela própria sociedade, que cultua esse desejo de manipulação do outro que passou de geração em geração. Esses enquadramentos acontecem de maneira tão precisa que passamos, sem perceber, pelo processo inverso, de essencialização, sacralização e naturalização da cultura. Fomos adestrados e adestrados por meio de punições e premiações, que alimentam comportamentos e práticas tradicionais, obedecendo às classificações e às hierarquizações, como acontece com as identidades masculinas e femininas. Os enquadramentos de gênero, assim como as desigualdades sociais que provocam, são os elementos centrais desta obra que possui uma abordagem interseccional por causa do cruzamento com as questões de raça/etnia e classe social.

Os nossos corpos foram, e continuam sendo, esquadrinhados tanto de maneira silenciosa como escrachada. As pessoas olham buscando elementos para afirmar a nossa existência (ou inexistência), vinculando a pele, ou alguma outra parte do corpo, como um pênis ou uma vagina, a um lugar específico dentro da hierarquia social. Os órgãos sexuais estão

¹ DOI - 10.29388/978-65-86678-76-5-f.11-18

sempre expostos, mesmo quando estão cobertos. As nossas genitálias, e todos os significados culturais atribuídos a elas, se tornam visíveis através da linguagem, por causa das performatividades verbais e não verbais, que criaram moldes através da língua e das outras próteses sociais. Os discursos médicos, religiosos, jurídicos e pedagógicos, juntamente com os saberes da vida cotidiana, do senso comum, ajudaram a criar dois modelos complementares e, ao mesmo tempo, antitéticos e assimétricos. De um lado, o masculino, visto como superior, e de outro o feminino, tratado como inferior. Os corpos dos homens e das mulheres foram construídos e programados para manter entre si uma relação antitética e assimétrica minuciosamente organizada. Mas, essa organização é falsamente propagada como natural por causa do patriarcado que foi naturalizado para que conseguisse manter a suposta superioridade masculina como inquestionável.

Esse modelo de homem ou de mulher, como o próprio nome sugere, é uma fôrma, um molde, que não comporta a diversidade das pessoas que podem divergir desses padrões. Esta imagem de superioridade não chega da mesma forma e nem com a mesma intensidade em todos os homens, existe uma hierarquia interna na qual consta no seu topo as singularidades daqueles que se aproximam do modelo idealizado ou que ganham poder econômico e social. No caso do Brasil, ainda reproduzimos a hierarquia dos colonizadores europeus onde o homem visto como superior é heterossexual, branco, cristão e rico. Os homens que não se adequam a esse padrão são rebaixados na escala de masculinidade e quanto mais atributos dissidentes possuem mais diminuídos eles são, apesar de continuarem se achando superiores às mulheres, principalmente aquelas que divergem do padrão estético ou moral da feminilidade.

Esses marcadores de gênero, de classe social, de raça e de etnia influenciam nas relações entre mulheres e homens. Vive mais quem está melhor posicionado na escala biopolítica, pois a sociedade se articula para gerir a vida de maneira parcial e seletiva. Existe uma necropolítica estatal que define quem vive e quem morre, o Estado sabe matar ou criminalizar determinados corpos, negando acesso a direitos fundamentais como educação, saúde, segurança, habitação e lazer. Mas, a situação brasileira é ainda mais grave por causa da pandemia do coronavírus e da epidemia de estupidez do Governo Federal, que está aquém até mesmo do liberalismo das revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX, que não se adequa nem a biopolítica moderna que estava eivada de direitos, apesar de todas as exclusões. O estado brasileiro cultua apenas a dimensão do racismo estatal, negando a possibilidade de gerir a vida da população durante a pandemia. Essa gest(aç)ão da morte, que Mbembe chama de necropolítica, atingiu principalmente as mulheres e os homens em situação de pobreza.

O vírus chegou a milhões de pessoas e até o momento causou a morte de mais de cento e vinte e seis mil Brasileiras e Brasileiros, inclusive daquelas e daqueles que supostamente se enquadram aos padrões de gênero e sexualidade. Entretanto, ele contaminou e matou principalmente as pessoas mais vulneráveis, como as moradoras e moradores das periferias. O necropoder em curso não atingiu apenas as populações de mulheres, negras, indígenas e a LGBTQIA+, a política da morte se tornou bastante ampla, criando a ilusão de democracia viral. Mas, a necropolítica atingiu principalmente quem já estava fora da democracia, no sentido mais amplo do termo.

O Estado Brasileiro, que poderia produzir políticas públicas para as populações historicamente vulnerabilizadas, amplia as desigualdades através do Estado Mínimo, para as/os vulneráveis, e Estado Máximo para aquelas e aqueles que são privilegiadas e privilegiados. A necropolítica acontece através dos cortes nas áreas de educação e saúde, está enfraquecendo o SUS, na privatização das empresas estatais e no perdão das dívidas milionárias ou bilionárias dos banqueiros e das empresas privadas. O Governo Federal usa o Estado para atacar as populações historicamente discriminadas, nomeando um homem negro que reproduz o racismo e luta contra o Movimento Negro para a presidência da Fundação Palmares.

O presidente estabeleceu uma simbiose com o Movimento dos trezentos, que eram menos de cem simulando as tochas e as máscaras semelhantes da Ku Klux Klan, ele bebeu leite ao vivo em uma live com seus convidados, se aproximando do imaginário neonazista que reforça a supremacia racial branca. As ideias machistas e LGBTfóbicas provocaram o desmonte nas políticas públicas para as mulheres e LGBTs. Os discursos anti-arte e anti-ciência, que legitimam a mentira e a estupidez, provocaram o veto nos projetos da ANCINE que envolvia a produção audiovisual com corpos dissidentes. A interferência do Presidente no edital N° 29/2019 que estabelecia a seleção especial de pessoas travestis, transexuais e não binárias para os cursos de Graduação da UNILAB, demonstra que essa necropolítica também acontece através da negação de direitos. O cancelamento do edital e o envio do Advogado Geral da União para defender no Supremo Tribunal Federal a não aprovação da equiparação da LGBTIfobia ao crime de racismo, são exemplos dessa política de gest(ação) da morte.

As questões que envolvem gênero e sexualidade são centrais neste governo. Não existe ausência da temática, pelo contrário, há uma exacerbação de todas essas questões sob uma perspectiva conservadora. A ala religiosa, que apoiou e continua apoiando esse suposto Messias, inventou a ideologia de gênero que integra a racionalidade perversa de movimentos como o “Escola sem partido”. O Estado Brasileiro utiliza seu poder contra a diversidade humana, atacando negros, indígenas

e quilombolas, mulheres negras, lésbicas, trans e imigrantes. Os ataques estatais são constantes e em série, e vem acontecendo desde o início do governo quando extinguiu o Ministério dos Direitos Humanos para criar o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos. A nova nomenclatura, com ênfase na mulher e na família, ambas no singular, institui esse padrão tradicional de mulher e de família. A ministra-pastora Damares reforçou os modelos mais conservadores de homem e de mulher ao enfatizar que menino veste azul e menina veste rosa. Muitos outros casos semelhantes poderiam ser citados, mas se fossem apenas estes já seriam suficientes para compreender que o governo atual alimenta o machismo, o sexismo, o racismo e a LGBTifobia.

Os preconceitos atravessam os corpos das mulheres, dos negros e das pessoas LGBTQs, não apenas no sentido da exclusão que sentem, essa estrutura discriminatória também é alimentada pelas/os discriminadas e discriminados, que nascem e crescem dentro de uma sociedade preconceituosa. Um dos aspectos mais cruéis desse governo é que ele aproveita exatamente os negros racistas e as mulheres machistas para gerir as políticas públicas contra os movimentos negros e feministas. Olhando por esse ângulo, o Governo atual está sendo coerente, pois antes de ser eleito ele já tinha proferido discursos machistas, sexistas, misóginos, racistas e LGBTQfóbicos. Esta ideologia de gênero, de raça e de classe que chegou ao Planalto foi disseminada nas instituições do Estado e na sociedade, produzindo um retrocesso histórico que intensifica os ataques físicos, verbais e morais às pessoas mais vulneráveis.

Os machos alfas, que falam pelo falo, se sentem com as mãos nas rédeas da nação, com os pés atingindo o corpo nacional com ferimentos, contusões e fraturas, como se fosse um animal de rodeio ou vaquejada. Esta masculinidade exige uma performatividade específica e uma vigilância constante de si e do outro, podendo se tornar letal. Esse modelo de macho é tão artificial e frágil que precisa se contrapor ao corpo e a performatividade feminina, se afirmando através da ideia de posse. As pessoas travestis e transexuais perturbam os padrões de gênero e sexualidade porque denunciam essa possessão. Quando produzimos na carne essa subjetividade feminina e masculina, mostramos a complexidade dessa construção. As nossas montagens assustam porque denuncia que todas as mulheres e todos os homens, que se acham normais ou naturais, também foram montadas/os, desmontadas/os e remontadas/os através das roupas, dos cabelos, dos sapatos e dos gestos. Somos ameaçadoras e ameaçadores porque colocamos em dúvida a relação entre sexo, orientação sexual e performatividade de gênero e, principalmente, por ativarmos os desejos secretos e proibidos das pessoas que se acham “normais”.

Enquanto travesti e pesquisadora vivenciei várias experiências

semelhantes as de minhas interlocutoras, inclusive na prostituição, com machos alfas pais de família, de classes, etnias, idades e nacionalidades diferentes. Percebi, através das pesquisas e das experiências de vida, que existe uma diversidade de masculinidades, com todas as normatizações e subversões possíveis. Entre quatro paredes, a exemplo de um quarto de motel, os desejos proibidos são expostos, contrariando os padrões de masculinidade. Mas, quando sai desse espaço volta a construir a mesma performatividade de macho alfa, através das palavras, dos gestos e da violência física contra as travestis que usufruiu em sua plenitude, invertendo a lógica do masculino como corpo ativo. Em alguns casos, não se contentam em usufruir dos corpos proibidos, subvertem as normas vestindo as roupas das trans e incorporando a performatividade feminina de forma mais ampla.

Em muitas dessas situações o perigo pode ser extremo, já que essa transgressão entra em contraste com a sua própria subjetividade conservadora. Após realizar seus desejos ocultos, revelando uma masculinidade desviada ou transviada, seu autor pode entrar em estado de choque. Ao final do orgasmo, se revolta contra as travestis/transsexuais e tenta exterminar essa experiência eliminando o corpo trans que usufruiu. Nas minhas transvivências conheci diversos tons de masculinidade e por muito pouco não morri. Mas, nem todos tem dificuldade de reconhecer, pelo menos dentro de quatro paredes, que tem uma masculinidade desviante e marginal. Alguns vivenciam estas práticas subversivas com suas próprias esposas e tem prazer em inverter os papéis ou mesmo explorar seus corpos em busca de outras formas de vivências para além da imposta. Tais experiências são perigosas, pois se forem expostas ao público, nas redes sociais ou nos grupos de whatsapp da família, podem resultar em uma grande tragédia, se transformando em vergonha ou em violência por causa da hipocrisia da sociedade tradicional que tenta engessar os corpos.

Essa masculinidade tóxica tem como um dos seus pilares o machismo que é alimentado de forma consciente ou inconsciente pela maioria das pessoas, independentemente da identidade de gênero. As próprias mulheres podem reproduzir essas práticas e ensinar as filhas e aos filhos essa mesma lógica. O adestramento social acontece através das tradições familiares que são manipuladas pelo patriarcado que atua no ambiente doméstico e fora deste. Tais (falo)saberes são disseminados não apenas de forma verbal, mas principalmente na ausência da fala, quando os corpos entram em cena e se transformam em falo, produzindo uma linguagem própria que determina o que pode ou não ser incorporado considerando inclusive a cor, a religiosidade, a orientação sexual, a etnia, a nacionalidade, a idade e a classe social.

Essa produção, extremamente qualificada, contém práticas que

extrapolam o contexto brasileiro, promovendo um movimento de solidariedade intelectual para compartilhar trocas de experiências e saberes que desvendam os artifícios utilizados pelo patriarcado para dominação do corpo feminino e masculino. Os nove capítulos desse livro ajudam a entender os mecanismos de disciplinamento e controle das sociedades ocidentais, seguindo uma sequência harmônica do primeiro ao último capítulo, demonstrando a potência intelectual das autoras e dos autores envolvidas/os.

O primeiro capítulo apresenta o contexto histórico e conceitual que insere o leitor no trajeto delineado pelos textos que seguem. O segundo nos faz mergulhar na Cidade do Recife do século XIX através das fontes utilizadas pela autora para conhecer duas mulheres negras africanas, *angola* Antonia Ignacia e *mina* Monica que vivenciaram o processo de escravização e foram alforriadas, subvertendo as normas do patriarcado para concretizar suas vontades. Estas mulheres inspiradoras e revolucionárias sobreviveram à precariedade vivenciada e desafiaram a vigilância da época, produzindo linhas de fuga. A autora faz isso de maneira interseccional, cruzando gênero com raça e classe social. O terceiro capítulo promove uma análise do assassinato/femicídio que aconteceu em Maracanaú, cidade da região metropolitana de Fortaleza, sendo a vítima uma mãe de santo que foi alvejada a tiro, em seu terreiro, em pleno ritual religioso. O mandante, nesse caso, foi um pai de santo que se sentiu ameaçado por causa do protagonismo da rival que começava a ameaçar a sua liderança da religião. A autora interseccionaliza as categorias raça, religião e patriarcado para mostrar que até mesmo nas religiões de matrizes africanas ou afrobrasileiras existe um desejo de domínio masculino que pode ser letal quando confrontado por uma mulher.

No quarto capítulo, o autor apresenta uma rica análise do sistema prisional brasileiro produzindo uma teia rizomática que envolve masculinidade e os marcadores sociais de raça e classe. Sendo o referido sistema, em sua compreensão, estruturado para higienização da sociedade com o encarceramento de homens, em sua maioria negros, vivendo em situação de pobreza que na busca da sobrevivência são conduzidos ao conflito com a Lei que os põe nas mãos do Estado. Estado este que se apropria de tais corpos para o exercício da “vingança”, fazendo uso da superlotação de presos e da imposição de uma performance de masculinidade conservadora levada ao extremo, podendo conduzir à morte ou levar à loucura. Essa situação é potencializada, na atualidade, com a pandemia da COVID-19 por tornar as prisões ainda mais insuportáveis.

No quinto capítulo, as autoras retratam a realidade brasileira das violências domésticas no contexto da pandemia da COVID-19, apresentando o processo de luta para conquista da Lei Maria da Penha e as

modificações que sofreu na busca pelo aperfeiçoamento. O aumento do tempo de convivência familiar com a quarentena proporcionou tensões constantes, elevando inclusive o número de casos e a frequência com que tem ocorrido as violências em questão e o Estado, ao invés de proporcionar amparo e proteção às mulheres vítima de violência, atua na contra-mão. Apesar das dificuldades apontadas, as autoras tiveram o cuidado de apresentar táticas que podem ser acionadas para o amparo, cuidado e proteção às mulheres.

No sexto capítulo, entramos no universo das crianças e adolescentes que sobrevivem nas ruas e são cobradas e cobrados a assumirem papéis de adultas(os) e a reproduzirem os padrões tradicionais de masculinidade e feminilidade. O exercício de tais papéis proporciona violência a estas(es) jovens que não tem maturidade física e intelectual para tais práticas. Este também é um exemplo do quanto a masculinidade tradicional é tóxica não apenas para as meninas que sobrevivem na rua, sentindo na pele a opressão, exploração, subordinação e inferioridade, mas também para os meninos que, mesmo sem condições físicas e psicológicas, precisam superar os medos, as dores e os limites de seus corpos para afirmação da referida masculinidade.

No sétimo capítulo, o autor nos insere nas saunas masculinas onde estuda os estereótipos da masculinidade hegemônica que são usados como mecanismo para atrair os clientes. O homem negro ganha destaque nessa análise por ser atravessado pelo imaginário do corpo bem dotado, potente, insaciável e servil. Os próprios garotos de programa fazem uso desta imagem para conquistar sua clientela. Os corpos desses homens, desejados por outros homens, exalam uma performatividade masculina, sendo desprezados se externalizarem alguma feminilidade. O sistema de procura e oferta se alinha e fica perceptível a sexualização do corpo negro e o caráter performático dessa masculinidade.

No oitavo capítulo, o autor apresenta uma nova geração de africanos produzindo uma nova configuração de masculinidade e feminilidade no panorama musical guineense, partindo da análise das narrativas de músicas que falam sobre amor, sexualidade e relações de gênero. Tais manifestações no palco do rap guineense mantém os padrões hegemônicos da heterossexualidade e na relação de forças entre homens e mulheres. Como elas ainda são minoria o mercado musical acaba reforçando o pensamento machista hegemônico. As músicas extraem da cultura seus ideais e passam a ser usadas de maneira pedagógica, para educar as jovens e os jovens, que incorporam em suas práticas os ideais de feminilidade ou de masculinidade desejada.

No nono capítulo, os autores apresentam uma experiência ocorri-

da em Santiago do Chile com a performance de homens exercendo atividades femininas em espaço público em área de atuação comercial masculina como forma de quebrar com os padrões hegemônico de masculinidade. A experiência com homens de terno e gravata produzem uma abertura para novos modelos de masculinidade, onde possibilita a homens transitar entre as atividades que são atribuídas socialmente às mulheres.

Essa obra apresenta alguns dos diversos tons de masculinidade, mas não fica limitada a estes, pois elucida também as resistências de mulheres e homens à ordem imposta e produz fissuras para a produção de novos saberes na busca de uma transformação social.

Travesti Profa. Dra. Luma Nogueira de Andrade
Lisboa, 07 de setembro de 2020.

APRESENTAÇÃO¹

Tânia Rocha Andrade Cunha (UESB)
João Diogenes Ferreira dos Santos (UEFS)
Milton Júlio de Carvalho Filho (UFBA)

Este livro é resultado de uma trajetória. Dos momentos iniciais até a publicação, agrega situações diversas, algumas delas restritas às lembranças das pessoas envolvidas no processo de criação da obra. Essa trajetória pode ser tecida em momentos, destacados aqui com a intenção de fazer conhecer o caminho percorrido na produção desta obra, composta por resultados de pesquisas que tangenciaram, de algum modo, o campo dos estudos das masculinidades e das feminidades, com diversas interpretações sobre memória.

Podemos afirmar que a produção desta coletânea, por si só, já é um ato político. Ato de resistência em um contexto político de negação da Ciência, sobretudo das Ciências Humanas. Este livro é resistência, quando em tempos sombrios, agrega valor a um conjunto de temáticas atualmente desconsideradas por parte da ambiência política brasileira: desigualdades, identidades e violência de gênero, sexualidade, racismo, classes e direitos. São temas desconsiderados por defensores do pensamento único, um viés do autoritarismo.

Inicialmente, a ideia do livro teve sua origem no Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade – PMLS, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, a partir da parceria com o Instituto Federal do Maranhão – IFMA. Os objetivos dessa parceria interinstitucional era a capacitação de docentes do Instituto, por meio do Mestrado Interinstitucional – Minter. Além disso, visava divulgar estudos sobre temas relacionados às linhas de pesquisa do Programa de Pós-Graduação. Coube a professora Tânia Rocha Andrade Cunha e ao professor João Diogenes Ferreira dos Santos, docentes do quadro permanente do PGMLS, a responsabilidade de ampliar as relações interinstitucionais e assim, convidar um profissional de outra instituição para compor a organização da coletânea. O convite foi aceito pelo pesquisador Milton Júlio de Carvalho Filho, docente do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos – IHAC, da Universidade Federal da Bahia - UFBA e professor do quadro permanente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e do Mestrado Profissional em Segurança Pública, também da UFBA. O livro foi ganhando forma, composto por docentes de três diferentes universidades públicas brasileiras, duas estaduais baianas (UESB e UEFS) e uma federal.

¹ DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.19-20

Outro momento importante dessa trajetória foi o planejamento do livro. Tal planejamento teve como maior atenção atender a diversidade de temáticas e de autores e autoras que as investigam. O livro ganhou assim cor e diversidade. Após a composição dos participantes da coletânea, a trajetória de elaboração dos artigos desse livro se deu, em grande parte, durante a pandemia do COVID-19 que assolou o mundo e vitimizou tantos brasileiros e brasileiras. Numa conjuntura difícil e incerta, com crise sanitária e acirramentos de problemas sociais e econômicos algumas pessoas convidadas não puderam produzir os seus artigos. Os pesquisadores e pesquisadoras são também mães, pais, e com a pandemia passaram a ter tripla ou quádrupla jornada de trabalho. Aos colegas e às colegas que não puderam integrar esta obra, a nossa solidariedade.

Debruçados nos artigos finais dessa coletânea, a organizadora e os organizadores seguiram o ritual de elaboração da obra: leituras dos artigos, estabelecimento de um fio condutor entre eles, organização da sequência dos capítulos. Assim, este livro tomou forma. Os artigos que compõem esse livro são de autoras e autores vinculadas(os) a Instituições de ensino superior do país, localizadas nas regiões Norte e Nordeste, além de três Instituições estrangeiras. As autoras e os autores, por ordem alfabética, são: Acácia Batista Dias (UEFS); Fábio Santos de Andrade (UNIR); Jacqueline M. Valiense (UESB); Joalice Conceição (UNILAB-CE); Jorge García Marín (USC/Santiago-Espanha); Maria Clécia V. de M. Firmino Costa (UEFS); Miguel de Barros (CESAC/Guiné-Bissau); Ricardo Higuera Mellado (CIEG/ULISBOA) e Valéria Gomes Costa (IFSERTÃO-PE). Foi convidada para prefaciar a obra, a professora Luma Nogueira de Andrade da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB.

Do primeiro ao nono capítulo, os(as) diferentes autores(as) tecem veredas para que a leitora e o leitor possam ter um olhar criterioso sobre masculinidades e feminidades, temas que se inserem em relações conflituosas de gênero, classe, étnico racial, geracional e das identidades, em um cenário marcado pela diversidade, pela desigualdade e pelas diferentes formas de violência, alicerçado pela História e pela memória. A pluralidade dos temas abordados neste livro reflete inquietações referentes aos temas tratados, seja nas delimitações dos objetos, ou nas diferentes abordagens teóricas, ou nos distintos caminhos metodológicos adotados, demonstrando o vasto campo de análise sobre as masculinidades e feminilidades.

Após tecermos o caminhar de elaboração deste livro, convidamos leitoras e leitores a desfrutarem das investigações científicas apresentadas nas páginas seguintes. Irão encontrar análises e reflexões sobre diferentes aspectos que constituem as masculinidades e as feminidades, tendo como base de sustentação a história e a memória. São investigações promotoras de olhares sobre temas que necessitam romper com normatizações e com encaixes tradicionais.

A CONSTRUÇÃO DO MACHISMO NA SOCIEDADE:¹ CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

Tânia Rocha Andrade Cunha²
Jacqueline Meireles Valiense³

INTRODUÇÃO

A exploração do homem pelo homem é uma das fontes originárias da desigualdade existente entre os sexos. O sistema patriarcal, que ainda mantém seus tentáculos na sociedade contemporânea, dita modelos comportamentais tanto para homens quanto para mulheres, considerando a virilidade e a honra como marcadores da identidade masculina e a docilidade e a submissão como elementos formadores da identidade feminina. A existência de uma posição de superioridade do homem em relação à mulher, ainda que irreal, é reproduzida pela memória social e reverbera em toda sociedade ocidental reduzindo a importância e as potencialidades do sexo feminino.

Dessa forma, concentramos esforços em abordar, ainda que de forma sucinta, a construção da ordem patriarcal e a sua estreita ligação com a formação da identidade masculina, a partir de uma perspectiva do poder representada por meio do machismo⁴ e da masculinidade sob o traço hegemônico. As reflexões sobre o machismo e a masculinidade se originam a partir da relação de poder exercida pelo masculino. Segundo Welzer-Lang (2001), as expressões e papéis sociais representados pelo homem na sociedade e seus efeitos promovem uma violência que pode ser entendida como um processo de sociabilidade masculina, expressões e papéis sociais representados pelo homem na sociedade e seus efeitos.

A masculinidade hegemônica, construída pelo patriarcado advém da ideia de corporificação social que desencadeia práticas sociais de dominação do homem em relação à mulher ou mais especificamente, uma

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.21-38

²Socióloga, Doutora em Ciências Sociais pela PUC - SP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. E-mail: tania.rochandrade@gmail.com

³Advogada, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Memória: Língua e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. E-mail: jacqueline.meireles@hotmail.com

⁴Segundo o Dicionário Online de Português (2020), machismo significa: “Opinião ou atitudes que discriminam ou recusam a ideia de igualdade dos direitos entre homens e mulheres. Característica, comportamento ou particularidade de macho; macheza. Demonstração exagerada de valentia. Excesso de orgulho do masculino; expressão intensa de virilidade; macheza.”

“[...] estrutura de práticas reflexivas do corpo” (CONNELL, 2016, p. 17), determinadas e posicionadas na história.

Nesse sentido, Foucault define a masculinidade como um

[...] conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber. (FOUCAULT, 2015, p. 31)

Os estudos sobre masculinidades ainda estabelecem o debate sobre o viés da construção essencialista das categorias sexistas, as hierarquizações sociais e, por fim, a violência voltada tanto para a mulher quanto para o próprio homem, que também é violentado e violado na construção da sua identidade, pelo machismo. Nessa perspectiva, percebe-se a imagem do homem adoecido pelo fato de ser homem.

As discussões de gênero abarcam tanto a feminilidade quanto a masculinidade, assim, a abordagem teórica sobre o estudo da identidade masculina merece um olhar sócio-histórico-cultural para melhor entendimento científico das características específicas que as diferenciam da identidade feminina. A identidade masculina se constrói, fundamentalmente, para a formação de um ser viril, forte, dominador, provedor, controlador e heterossexual. A análise sobre o sexo masculino, a formação da sua identidade e da sua masculinidade, bem como a presença do patriarcado e do machismo nessa construção, ainda nos dias atuais, são temas emergentes, importantes e necessários para as críticas, as transformações e perspectivas sobre como é ser homem e sobre o que ele vem sofrendo. Ainda que em passos lentos, pequenas modificações sociais devem ser consideradas no ambiente científico.

Em termos metodológicos, o presente artigo trata-se de um estudo exploratório, descritivo e de caráter qualitativo. De acordo com Minayo (1994, p. 21) “[...] a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa nas Ciências Sociais com um nível de realidade que não pode ser quantificado.” Assim, pode-se levar em consideração a análise do indivíduo construída por variáveis, tais como as já citadas acima.

Em resumo, nosso trabalho possui o objetivo de compreender a história da cultura patriarcal e a sua intervenção na construção da identidade masculina, que ao implantar a ideologia machista e a masculinidade hegemônica, mantém as mulheres, até os dias atuais, em uma posição de subjugação e de inferioridade em relação ao homem. Neste sentido, para a construção deste artigo dialogamos com importantes autores como: Welzer-Lang (2001), Saffioti (1979, 1992, 2004), Pateman

(1993), Perrot (1998), Beauvoir (1970), Gikovate (1989), Drumontt (1980), dentre outros que contribuíram sobremaneira para a compreensão da identidade masculina.

Desenvolvimento

Para compreensão da formação do homem e do machismo na sociedade é preciso entender o sistema patriarcal e o papel que o homem exerce nesse sistema uma vez que o mesmo implica na desigualdade entre os sexos, promovendo a concentração de poderes e privilégios nas mãos dos homens, considerados o sexo superior, em detrimento da mulher.

No período da história humana anterior à invenção da escrita e do uso dos metais era desnecessário o uso da força física para garantir a sobrevivência da espécie humana, uma vez que os meios necessários à sobrevivência eram retirados diretamente da própria natureza, o que possibilitou que o masculino e o feminino governassem juntos.

Os próprios grupos ou tribos eram responsáveis pela coleta de alimentos bem como pelos cuidados das crianças pertencentes àquele grupo. As relações sexuais e os papéis sociais desenvolvidos por homens e por mulheres não eram definidos de forma rígida ou pelo sexo, prevalecendo relações bastante igualitárias e os relacionamentos afetivos, em regra, não eram monogâmicos.

Nos períodos paleolíticos e neolíticos as mulheres ocupavam um lugar central na sociedade, vez que eram consideradas seres sagrados, capazes de dar a vida, ajudar na fertilidade da terra e dos animais. Nesses grandes períodos, as mulheres tinham um papel predominante na condução do grupo, o que ficou conhecido como sistema matriarcal, que, para Rocha (2009, p. 42), era um sistema em que a “[...] maternidade era prioridade; havia um mundo imenso para ser povoado e, nesse contexto, a mulher, como principal responsável pela procriação, exercia grande poder social”. Nesse período, a mulher era reverenciada por sua capacidade de reprodução e pelo fato de o homem desconhecer seu papel na concepção.

Para Saffioti (2004), ainda que seja discutível a ideia da existência de sociedades matriarcais, nem anteriores ou posteriores às patriarcais, por falta de comprovação histórica, existem “[...] evidências apreciáveis de natureza arqueológica de que existiu outra ordem de gênero, distinta da mantida pela dominação masculina” (SAFFIOTI, 2004, p. 104).

Segundo Engels (1979), a grande derrota do sexo feminino no plano histórico universal ocorreu a partir do momento em que a sucessão gentílica e hereditária matrilinear foi substituída pela patrilinear. Esta derrota trouxe consigo a repressão sexual da mulher, fundamentada na

preocupação de garantir a legitimidade dos filhos, como assevera Engels:

A primeira divisão do trabalho é a que se fez entre o homem e a mulher para a procriação dos filhos. O primeiro antagonismo de classe que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a opressão do sexo feminino pelo masculino. (ENGELS, 1979, p. 70)

Nesse novo cenário das relações entre os sexos foi estabelecida a família monogâmica, assentada no domínio masculino que tinha como objetivo primordial procriar os filhos cuja paternidade fosse indiscutível, uma vez que estes filhos seriam os herdeiros do patrimônio paterno. Nesse contexto, a monogamia aparece não como um acordo entre o homem e a mulher ou como uma nova modalidade superior de casamento, mas como uma forma de escravidão de um sexo pelo outro, anunciando a existência de um conflito entre os sexos até então desconhecido e o nascimento da era patriarcal.

O homem, agora conhecedor de sua força física para desenvolver as atividades necessárias para a preservação do grupo e consciente do seu papel no ato da fecundação, partiu em busca de novas descobertas como a agricultura e a criação de animais, fixando-se num determinado território. Essa necessidade de força física para garantia da sobrevivência posicionou o homem num lugar de supremacia frente à competitividade existente entre os grupos e tribos na busca de novos territórios e fez com que o mesmo passasse a ser reconhecido como o herói guerreiro. A partir dessa época, a mulher, que era sua companheira, tornou-se propriedade e passou a ter a sua sexualidade controlada (ROCHA, 2009).

Essas ambiguidades em relação aos sexos, ao mesmo tempo em que se firmavam na sociedade, propiciavam interpretações ou representações acerca das mesmas, atribuindo significações aos elementos femininos e aos masculinos. Neste sentido, passou a vigorar uma divisão entre os sexos, na qual o masculino estava associado à cultura, ou seja, ao que é produzido e criado a partir da ação humana, e o feminino considerado como parte da natureza, ao que é determinado pela biologia.

Nesse contexto de dominação masculina firma-se a nova ordem patriarcal. Nela, a função e a imagem da mulher foram se restringindo ao ambiente doméstico e a naturalização desse processo sociocultural trouxe a legitimidade do poder do homem em desfavor da mulher. Como salienta Saffioti (1979 p. 11): “[...] quando se afirma que é natural que a mulher se ocupe do espaço doméstico deixando livre para o homem o espaço público, está-se, rigorosamente, naturalizando um resultado da história”. Para a autora, a naturalização dessa desigualdade foi fundamen-

tal para a construção da ‘superioridade’ dos homens, que, como provedor do lar e autoridade maior no âmbito familiar, passou a deter o poder de decisão sobre o destino da mulher e dos filhos. Esses ideais vivenciados pelo homem e legitimados pela sociedade alimentam o sistema patriarcal.

Nesse sentido, Saffioti (2004), baseada em Hartmann (1979), define o patriarcado como o conjunto de relações sociais que tem uma base material e na qual há relações hierárquicas entre homens e solidariedade entre eles que os habilitam a controlar as mulheres. Patriarcado é, pois, um pacto masculino para opressão e exploração das mulheres.

O conceito de patriarcado surgiu com a função de denominar um sistema de organização familiar, no qual, o pai, reconhecido como o chefe da família possuía poder irrestrito sobre os membros desse grupo, mas, na concepção feminista, o patriarcado surge para representar as relações desiguais entre homens e mulheres. Para Saffioti (2004, p. 54), trata-se de um sistema de organização das relações sociais baseado em critérios de divisões desiguais de tarefas entre homens e mulheres que “[...] do mesmo modo como as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna também o Estado”.

Essa desigualdade entre os sexos foi uma questão discutida por muitos filósofos. dentre os quais podemos citar Rousseau, filósofo que ao tratar sobre a desigualdade entre homens e mulheres, afirmava que a natureza humana, de uma forma ou de outra, determinara que as mulheres devessem ser subordinadas ao homem. Em sua obra “Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens”, publicada em 1750, Rousseau revelou que a desigualdade, longe de ser um fato natural, é uma produção social, política e econômica.

Rousseau dizia que a única dependência que o homem poderia ter em relação à mulher era a de satisfação dos seus desejos. Em contrapartida, o sexo feminino deveria estar submetido aos julgamentos dos homens para alcançar a estima e ser reconhecido pela virtude:

Sujeita ao julgamento dos homens, ela deve merecer a estima deles; deve, sobretudo, alcançar a de seu próprio esposo; não deve apenas fazê-lo amar sua pessoa como também fazer com que aprove sua conduta; ela deve justificar perante o público a escolha que ele fez e tornar o marido honrado com a honra outorgada à mulher. (ROUSSEAU, 1995, p. 458).

Portanto, se o homem era criado para a liberdade e independência, à mulher era destinado o papel de um ser passivo, recatado e dependente. Para Aquino de Souza (2015, p. 153): “Rousseau não deixa dúvida de que defende a completa dependência da mulher em relação ao homem

e afirma que a dependência constitui a condição natural das mulheres”.

Diante da desigualdade existente entre os sexos, Mary Wollstonecraft (1759-1797) autora inglesa que se tornou o principal nome em defesa dos direitos das mulheres no século XIX. Em sua obra *“A vindication of the rights of woman”*, ela afirma que as mulheres têm os mesmos direitos que os homens à educação. Rebate as ideias de Rousseau apresentadas no *“Emílio”*, as quais negavam às mulheres uma educação voltada para a liberdade, autonomia e racionalidade, isto é, ele negava às mulheres a sua condição de sujeito.

Para Wollstonecraft (2016), Rousseau delineou um plano voltado especificamente para os homens, pensando apenas na educação masculina e negligenciando a educação da mulher e seu papel político na sociedade de então. Rousseau entendia que as mulheres deviam passar apenas por um treino a fim de agradar aos homens. A filósofa defendia fervorosamente que não havia diferença entre o homem e a mulher, a não ser na forma como eram educados.

No sistema patriarcal, a desigualdade entre homens e mulheres se desdobra provocando diversos conflitos nas relações afetivas que aos poucos se transformam em graus diferentes de violência contra a mulher. Beauvoir (1970), outra autora que defendia os direitos das mulheres afirmava que a submissão do feminino em favor do masculino era uma condição enfrentada pelas mulheres desde os primórdios da humanidade e que:

[...] o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram o privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir. Condenada a desempenhar o papel do Outro, a mulher estava também condenada a possuir apenas uma força precária: escrava ou ídolo, nunca é ela que escolhe seu destino. [...] O lugar da mulher na sociedade é sempre eles que estabelecem. (BEAUVIOR, 1970, p. 97)

Dessa forma, atribuiu-se ao corpo feminino a maternidade, o ato de procriar e amamentar e ao corpo masculino, o pensamento lógico, a racionalidade, o desenvolvimento, estabelecendo-se assim, as desigualdades entre os sexos, vistas como normais e fruto da natureza de cada um (BADINTER, 1993).

De acordo com Saffioti (1992, p. 186), “[...] esta dicotomização entre a natureza e a cultura constitui a base do conceito de sistema do sexo/gênero”. Essa divisão foi fundamental para a efetivação das relações de poder assimétricas entre o homem e a mulher, estabelecendo a sujeição/submissão desta em detrimento daqueles, configurando o patriarcado

como padrão dominante da relação entre os dois gêneros. Neste regime, acrescenta a autora, “[...] as mulheres são objetos da satisfação sexual dos homens, reprodutora de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras.” SAFFIOTI (2004, p. 104). Neste sentido a sujeição das mulheres envolve a prestação de serviços sexuais aos homens, aqueles que as dominam. “A soma/mescla de dominação e exploração é aqui entendida como opressão.” SAFFIOTI (2004, p. 105).

Para Pateman (1993), apesar do exercício do patriarcado se configurar predominantemente nas relações privadas, familiares e íntimas, esse sistema também se personifica nas atividades públicas, no espaço laboral e de lazer, fora do âmbito familiar. Portanto, nos espaços privados e públicos, a manifestação do patriarcado é evidenciada nas relações sociais profundamente interligadas. O exercício desse sistema não é restrito à função desempenhada pelo homem na paternidade, mas sim, ligado ao seu poder e ao exercício da sua masculinidade como categoria social.

Nesse sentido, Pateman assevera que:

A interpretação patriarcal do “patriarcado” como direito paterno provocou, paradoxalmente, o ocultamento da origem da família na relação entre marido e esposa. O fato de que homens e mulheres fazem parte de um contrato de casamento – um contrato original que instituiu o casamento e a família – e de que eles são maridos e esposas antes de serem pais e mães é esquecido. O direito conjugal está, assim, submetido sob o direito paterno e, segundo as histórias feministas contemporâneas que recuperam a ideia de um matriarcado primitivo ilustram, as discussões sobre o patriarcado giram em torno do poder (familiar) das mães e dos pais, ocultando, portanto, a questão social mais ampla referente ao caráter das relações entre homens e mulheres e à abrangência do direito sexual masculino. (PATEMAN, 1993, p. 49)

O contrato sexual é, portanto, um pressuposto do contrato social, sendo um instrumento de legitimação do direito político do homem sobre a mulher, constituindo-se em um conceito do sistema patriarcal que reforça o poder dos homens aos corpos das mulheres (PATEMAN, 1993). Dessa forma, as mulheres são condenadas ao espaço doméstico e, por consequência, excluídas da vida política, dividindo a sociedade em duas esferas, a pública e a privada. As relações sociais relevantes eram reconhecidas apenas as existentes no âmbito público, predominantemente habitado pelo masculino, já na esfera privada, por ser o *habitat* natural das mulheres, não eram consideradas relevantes. O casamento e o contrato matrimonial eram irrelevantes para a política, o que propiciava a omissão do contrato sexual. Conforme Pateman (1993, p. 18-19), “O patriarcado parece não

ser, então, relevante para o mundo público. Ao contrário, o direito patriarcal propaga-se por toda a sociedade civil”.

As discussões teóricas que se debruçam sobre o patriarcado são controversas, principalmente quanto à sua conceituação, origem e duração da prevalência desse sistema familiar. Ele também é alvo de muitas especulações e incongruências quanto ao posicionamento dos teóricos políticos, mas especificamente os políticos modernos que acreditam que a teoria patriarcal decaiu há mais de 300 anos. Ao contrário disso, as feministas apontam que o patriarcado vem sendo sustentado até os dias atuais (SAFFIOTI, 2004).

Para Saffioti (2004), a base material do patriarcado não foi destruída, apesar dos avanços femininos, quer na área profissional, na representação do parlamento brasileiro e demais postos eletivos da arena política. Nos países nórdicos, nos quais a representação política das mulheres é incomparavelmente maior, tal base material sofreu fissuras importantes.

O sociólogo M. Castells (1999, p. 278), após examinar dados de dezenas de sociedades dos cinco continentes afirma que “[...] o patriarcalismo dá sinais no mundo inteiro de que ainda está vivo e passando bem”.

O regime patriarcal produz um efeito destrutivo e conflituoso, legítimos comportamentos negativos do homem que reforcem a violência, a desigualdade de gênero e a invisibilidade da mulher. A negação do feminino, materializada através da misoginia, transfobia, preconceito, agressão e medo advém da dominação do homem, que coloca a mulher em um lugar de subalternidade, regado pelo ódio e pela violência representadas pela falta da liberdade de ir e vir, de expor suas opiniões, de ser ouvida, de vestir-se, de ser reconhecida profissionalmente e de se expor.

Assim, refletir sobre a igualdade de gênero e sobre possibilidade de dissolução da hierarquia entre os sexos, oriunda do patriarcado que transformou o homem em um ser autoritário e machista, é o caminho para a construção de uma nova concepção de homem: mais humano, aberto, sensível e afetuoso.

Considerado como um conjunto de problemas postos por um domínio do pensamento e ideal social, o machismo pode ser explicado através da ideia de que o homem é superior à mulher. Uma construção social originada por representações simbólicas que levam os indivíduos a creem nessa afirmação. Assim, o machismo nada mais é do que uma farsa advinda de uma relação desigual de dominação e submissão da mulher ao homem. Para Welzer-Lang (2001, p. 460), a dominação masculina se manifesta em um “[...] duplo paradigma naturalista” que defende a “pseudo natureza superior dos homens” assim como “a visão heterossexualizada do mundo na qual a sexualidade considerada como “normal” e “natural” está

limitada às relações sexuais entre homens e mulheres.” Essa dominação pode ser considerada o resultado de um longo processo de construção acerca do “ser homem” e do “ser mulher”.

Segundo Gikovate (1989), a sociedade brasileira encara o machismo como uma construção natural que pode ser reconhecida nos ambientes familiares. Na formação da identidade social do homem o sucesso profissional pretere a família, e, inclusive, o anseio pela felicidade. “A exigência familiar e social, no sentido de o homem ser um profissional destacado é brutal. Mais importante do que ser feliz, é ter sucesso profissional, é ser motivo de orgulho para a família” (GIKOVATE, 1989, p. 2). A sociedade espera do homem a reprodução de um padrão másculo que assegure sua superioridade e as características machistas que a ele são atribuídas como um verdadeiro macho.

O comportamento machista se constrói desde a tenra idade, independente de classe social. Gikovate (1989, p. 2) afirma que, “Mesmo nos ambientes familiares e mais ‘sofisticados’, existe a tendência para impor aos meninos o padrão oficial de masculinidade”. O alicerce do machismo é a ideia de que o homem é superior à mulher. Esse fundamento é definido como um sistema de representações simbólicas e tem o impacto de induzir os sujeitos a crer em uma farsa, voltada ao direito, dominação e submissão entre o homem e a mulher. As concepções sexuais são utilizadas como argumento para dividir o homem e a mulher em dois polos um dominante e outro dominado, este, muitas vezes é tido numa condição de objeto.

Para Drumontt (1980):

O machismo enquanto sistema ideológico oferece modelos de identidade, tanto para o elemento masculino como para o elemento feminino: Desde criança, o menino e a menina entram em determinadas relações, que independem de suas vontades, e que formam suas consciências: por exemplo, o sentimento de superioridade do garoto pelo simples fato de ser macho e em contraposição o de inferioridade da menina. (DRUMMONTT, 1980, p.81).

Ao apropriar-se da realidade sexual, o machismo, em efeito de mistificação, supercodifica a representação de uma relação de poder (pa-péis sexuais, símbolos, imagens) (DRUMMONT, 1980). Assim, o machismo passa a representar e colocar em prática a dominação do homem sobre a mulher na sociedade. A desigualdade das práticas sexuais e reprodutivas em relação aos homens e às mulheres também são elementos denunciadores que retratam o machismo enraizado na sociedade. Para o homem, essas relações são caracterizadas pelo afastamento emocional, imposição de agressividade, múltiplas parcerias e comportamento de risco, reafir-

mando a ideia de virilidade e do receio da emasculação⁵.

A virilidade é testada em todas as esferas sociais, na família, por exemplo, o homem assume o papel de provedor e mantém uma relação pública em detrimento da privada, principalmente em relação à mulher e aos filhos. De modo geral, ele é considerado a “cabeça do lar” e a mulher é a “esposa do chefe”.

De acordo com Perrot (1988), a diferença sexual também é caracterizada no âmbito público por meio das relações de produção no mundo do trabalho. No período inicial do capitalismo ocorreu a masculinização daquilo que economicamente era reconhecido como trabalho. Não só a economia estava masculinizada, como também a política, que excluía as mulheres do direito de votar e discutir política nas tavernas e nos cafés, lugar em que os homens se juntavam, enquanto as mulheres deveriam ficar confinadas no espaço privado e pessoal que a vida lhes havia reservado por sua própria natureza. O próprio homem, pertencente a todas as classes sociais, vê a mulher como sua concorrente no mercado de trabalho, ele não percebe que a condição da mulher, assim como a sua própria, é uma condição historicamente determinada.

O traço da violência forjada por meio da subjugação da mulher transforma as relações humanas sob o aspecto afetivo, social e de gênero. Segundo Daudoun (1998, p. 8), o poder exercido pelo sexo masculino é uma “[...] característica [...] primordial, essencial, e até mesmo constitutiva de seu ser, a saber: a violência”.

Na perspectiva de Welzer-Lang (2001), o masculino é, ao mesmo tempo, submissão ao modelo e obtenção de privilégios:

[...] a educação dos meninos nos lugares monossexuados (pátios de colégios, clubes esportivos, cafés..., mas mais globalmente o conjunto de lugares aos quais os homens se atribuem a exclusividade de uso e/ou de presença) estrutura o masculino de maneira paradoxal e inculca nos pequenos homens a idéia de que, para ser um (verdadeiro) homem, eles devem combater os aspectos que poderiam fazê-los serem associados às mulheres. (WELZER-LANG, 2001, p. 462)

A naturalização da condição de subjugação da mulher, advinda do sistema patriarcal, consagra, simultaneamente, a supremacia masculina e a formação da identidade do homem que se posiciona como superior e autoritária em relação à mulher. Desse modo, essas prescrições compor-

⁵Vernaculamente, emascular é tirar a virilidade e o vigor, debilitar, mostrar-se fraco, desvirilizar, castrar. Neste sentido, quando um escritor diz: os vícios emasculam a vontade, ele não está apenas criticando os vícios, mas também definindo a vontade (o desejo, a decisão, etc.) como um valor masculino. (ALVES, 2004)

tamentais são ditadas para adequar o exercício do machismo e da masculinidade na sociedade. Masculinidade, portanto, sob o viés dos estudos de gênero, proposto por Connell (1995), “[...] issimultaneously a place in genderrelations, the practices through which menand women engagetha- tplace in gender, and the effects of the sepractices in bodily experience, personality and culture⁶” (CONNELL, 1995, p. 71).

O machismo e a masculinidade firmados e legitimados pelo sistema patriarcal se perpetuam até os dias atuais, uma vez que a ideologia assumida pela sociedade reconhece esses comportamentos como verdadeiros e naturais. O processo de construção da masculinidade, conforme Connell (1995) está dividido em três dimensões: as relações de poder; as relações de produção no mundo do trabalho; e as relações emocionais ou *cathexis*.⁷ Para o autor, a primeira relação é o eixo principal de subordinação das mulheres em detrimento da dominação dos homens, denominado como poder patriarcal, a segunda relação se apresenta em um contexto assimétrico dividido através do gênero e a última relação é o desejo sexual e as desiguais práticas que o moderniza (CONNELL, 1995).

Essa masculinidade relatada por Connell (1995) apresenta privilégios, mas também escraviza os homens em detrimento de supostos benefícios advindos do sistema patriarcal. Esse lugar pertencente ao homem é favorável para assegurar o seu poder e controle, entretanto, ao mesmo tempo, avoca a sua autonomia e a possibilidade de vivenciar uma mudança libertadora e emancipatória. Segundo Connell (1995), nesse contexto de masculinidade existe sempre uma forma predominante, a masculinidade hegemônica, mais reconhecida e valorizada em relação a um contexto histórico e cultural.

Nesse contexto, Connell (1995) afirma que, “Hegemonic masculinity’ is not a fixed character type, always and every where the same. It is, rather, the masculinity that occupies the hegemonic position in a given patter not gender relations, a position always contestable⁸” (CONNEL, 1995, p. 76).

O sistema patriarcal é ditatorial, arbitrário e exige do homem posturas e práticas que muitas vezes são contrárias aos seus desejos e anseios até mesmo às suas crenças. A masculinidade hegemônica pode ser usada

⁶ “[...] é simultaneamente um lugar nas relações de gênero, as práticas através das quais homens e mulheres engajam aquele lugar de gênero e os efeitos dessas práticas na experiência corporal, na personalidade e na cultura” (Tradução livre).

⁷ “catexia” (Tradução livre)

⁸ “[...] a masculinidade hegemônica não é um tipo de caráter fixo – mesmo sempre e em todas as partes. É, muito mais, a masculinidade que ocupa a posição de hegemonia num modelo dado de relações de gênero, uma posição sempre discutível.” (Tradução livre)

como instrumento social de coação, inclusive, contra os próprios homens, a fim de moldarem a sua identidade condicionada a esta hegemonia. Essa masculinidade se forma através da hostilidade, força, imposição, poder, distorções e funciona como mecanismo de ocultação dos direitos das mulheres em declarado desrespeito ao lugar de fala do outro. As performances de gênero evidenciam essa masculinidade e passam a gerar conflitos na existência deste homem.

De acordo com Cecchetto (2004), a ideia de uma masculinidade hegemônica é configurada por um aspecto relacional, construído com fundamentos hierárquicos, ou seja, desqualifica e marginaliza qualquer outra forma de masculinidade dentro de um mesmo contexto sociocultural. Para a autora, “[...] masculinidade hegemônica é um modelo ideal, dificilmente seguido por todos os homens, mas que tem ascendência sobre os outros modelos. Ainda que não seja o único, é ele que se impõe e estabelece relações de várias ordens com os modelos alternativos” (CECCHETTO, 2004, p. 67).

A masculinidade se apresenta em uma contradição quase imperceptível, tendo em vista que quando percebida, emerge, de maneira real e libertadora, a possibilidade de rompimento dessa educação sociocultural, do contrário, é o “[...] imaginário social invertido” (CHAUÍ, 1999, p. 416-417) que aprisiona e disciplina o homem que pode, com o passar do tempo, apresentar discordância em relação a essa ideologia comportamental.

O modelo machista e a construção da masculinidade hegemônica integram, legitimam e valorizam os dogmas do sistema patriarcal, enaltecem a agressividade e a virilidade do homem, que se apresentam tanto na esfera pública como na esfera privada, desencadeando, dentre outros males, situações de violência contra mulheres. O processo de educação tem grande influência na construção da identidade masculina. Quando pautado em conceitos distorcidos e empobrecidos cria condições propícias para a formação dessa identidade com traços hegemônicos e propicia a dominação das mulheres que, embora resistam historicamente, esses sinais ainda são evidentes.

O machismo e a masculinidade hegemônica, descendentes do sistema patriarcal, têm deixado como sequelas, homens enfermos, enfraquecidos e confusos em decorrência dessas posturas comportamentais. A necessidade de o homem se apresentar com amargura e rigidez advêm de uma masculinidade endurecida, fria e que nega o afeto. Esses comportamentos que muitas vezes o homem não se identifica, mas é obrigado a seguir o modelo ditado pela organização patriarcal para garantir sua virilidade e honra na sociedade.

Dessa forma, Mota (2000, p. 48) assevera que não existe a necessidade de superar o debate sobre pensar o homem como “[...] oprimido nem como opressor”, mas, é necessário entender o masculino inserido “[...] na dinâmica dos gêneros” na tentativa de superar e “[...] desconstruir o evento paradigmático patriarcal” que dificulta o desenvolvimento enquanto seres humanos, independentemente do sexo biológico. O machismo e a masculinidade hegemônica estão enraizados profundamente na nossa sociedade. Ela cobra um preço muito alto para manutenção desse padrão e reconhecimento do “ser homem” e é uma das causas do aumento da violência de gênero que ainda é perpetrada contra as mulheres.

Para Cunha (2007), o drama da violência, especialmente aquela praticada no âmbito das relações afetivas, atravessa todas as sociedades ocidentais. O número de mulheres que se queixam de maus-tratos tem sido cada vez maior, embora nem todas tenham coragem de denunciar as violências que sofrem. Na maior parte dos casos, esses maus-tratos são silenciados, escondidos no espaço das relações familiares por medo ou vergonha e por ter sido trabalhada a ideia de que “roupa suja se lava em casa” e, ainda, por considerar que os conflitos entre casais são assuntos privados, devendo permanecer restritos ao ambiente doméstico.

Nos dias atuais, a despeito da conquista de muitos direitos, a situação de grande parte das mulheres ainda é vista como inferior e frágil em oposição ao poder do homem que faz com que este tenha o controle sobre diferentes aspectos na vida de suas parceiras, vez que possuem o poder de decisão sobre trabalho, estudo, socialização, participação na comunidade, ou mesmo sair de casa. A prática de violência doméstica contra as mulheres é uma das justificativas do conceito de machismo visto que a doutrina machista considera essas ações apropriadas e justificadas.

Para Cunha (2007), as mulheres que historicamente sempre foram consideradas o sexo frágil, continuam, mesmo nos dias atuais, sendo o alvo principal de todo tipo de humilhação e formas de violências praticadas pelos homens, na maior parte das vezes, seus companheiros ou ex-companheiros. E isto ocorre não somente porque a sociedade legítima o poder masculino, mas também porque o homem tem necessidade de afirmar-se como o sexo forte, o sexo detentor do poder.

Durante muito tempo as mulheres sofreram essas violências como se fosse algo natural, apenas pela sua condição de gênero, e o Estado, longe de garantir uma proteção adequada a essas mulheres, era cúmplice na medida em que permitia sua continuidade e fazia coro com o ditado: “Em briga de marido e mulher não se mete a colher”. Essas violências, muitas vezes, negadas ou banalizadas, eram reduzidas a uma relação de dominação. (CUNHA, 2007).

Só muito recentemente, a partir dos anos de 1980, a sociedade tornou-se palco de movimentos de mulheres e movimentos feministas, que, conscientes da necessidade de transformar a condição social da mulher, passaram a lutar pela conquista de direitos que lhes foram negados desde que lhes foram impostos papéis a serem desempenhados tendo como suporte a distinção de sexo.

As lutas encabeçadas por estes movimentos deram visibilidade à violência doméstica que até então era vista como uma questão privada e passaram ocupar as ruas e a imprensa com denúncias das mais diversas formas de discriminação e de maus-tratos perpetrados pelos homens contra as mulheres e exigir do Estado e da sociedade como um todo, o reconhecimento desses conflitos como um problema social e político, a punição dos agressores e o reconhecimento da igualdade de gênero. A partir dessa época o país iniciou a criação de políticas públicas de combate à violência contra as mulheres, mais especificamente à violência doméstica, culminando com a promulgação da Lei 11.340/2006 (BRASIL, 2006), ou Lei Maria da Penha, fruto da pressão internacional que obrigou o Brasil a adotar medidas de enfrentamento à violência.

Dessa forma, a violência doméstica, fruto do machismo proveniente da ordem patriarcal, se mantém viva na memória herdada pelos grupos e reverbera na base das relações sociais, isto é, na divisão das tarefas domésticas, nas relações de trabalho, na educação, na política e nos comportamentos de homens e mulheres. O machismo não escolhe classe social, instrução educacional, idade, cor, identidade sexual, ou gênero, ele está presente em toda a sociedade e se manifesta de forma simbólica ou se materializa em agressões e violências pelos motivos mais diversos.

Assim, refletir e lutar pela igualdade de gênero e pela dissolução das hierarquias originadas pelo patriarcado significa adotar um comportamento masculino mais humano, aberto, sensível e afetuoso, caminho para a construção de uma nova concepção de masculinidade e identidade do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar sobre o feminino, suas conquistas sociais e os movimentos emancipatórios é tão importante quanto refletir e discutir sobre o machismo e a masculinidade. Pensar nos impactos que esses comportamentos e ideologias provocam na formação da identidade masculina é buscar entender, antes de tudo, qual é a senhoria que a cultura patriarcal detém, ainda na contemporaneidade, sobre o que é ser homem.

A ordem patriarcal nos deixou como herança, resultados drásticos no meio social. No que tange às mulheres, elas enfrentam, mesmo nos

dias atuais, sérios preconceitos e discriminações quanto à sua capacidade, seja no campo do trabalho, seja na política e múltiplas formas de violência de gênero. Quanto aos homens, persiste uma masculinidade endurecida pelo machismo que nega o afeto, homens que violentam suas parceiras pelos padrões e regras preestabelecidos desde a infância, e que, ainda hoje, moldam a construção da sua identidade. Os pilares da construção da identidade masculina são moldados por comportamentos e normas impostas pela memória social, que reproduzem essas (in)verdades fincadas pela ordem patriarcal que construiu o machismo.

A importância desse debate social sobre a influência do patriarcado na formação da masculinidade e sobre a identidade do homem é revelada na contemplação do lugar que ele ocupa na sociedade, que lhe outorga a prerrogativa de tratar a mulher como inferior e exigir dela submissão e obediência às suas ordens. O combate à masculinidade hegemônica que reforça o machismo é a primeira tentativa de ressignificação do que é ser homem.

A apresentação de outras realidades de masculinidades, não julgadas como subalternas, fracas e deficientes possibilitam o rompimento desse lugar opressor e dominador que ao homem é destinado. A subjetividade das narrativas deve prevalecer, ou seja, aos homens deve ser possibilitada a reconstrução dos seus discursos para que repensem seus comportamentos como uma forma de abertura de diálogo entre homens e mulheres na luta contra as desigualdades de gênero vivenciadas na sociedade.

REFERÊNCIAS

ALVES, J. E. D. **A Linguagem e as representações da masculinidade** / José Eustáquio Diniz Alves. - Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2004.

AQUINO DE SOUZA, C. A. Desigualdade de Gênero no Pensamento de Rousseau. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Santa Catarina, v. 20, n. 1, p. 146-170, jan./abr. 2015.

BADINTER, E. **XY**: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BRASIL, **Lei nº. 11.340, de 7 de agosto de 2006**, (Lei Maria da Penha).

BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo**: fatos e mitos. São Paulo: Nova Fronteira, 1970.

CASTELLS, M. **O poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

- CECCHETTO, F. R. **Violência e estilos de masculinidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1999.
- CONNELL, R. W. **Masculinities**. Los Angeles: University of Califórnia Press, 1995.
- CHAUÍ, M. **Gênero em termos reais**. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: Versos, 2016.
- CUNHA, T. R. A. **O Preço do Silêncio**: mulheres ricas também sofrem violência. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2007.
- DRUMONTT, M. P. **Elementos** para uma análise do machismo. Perspectivas, São Paulo, p. 81-85, 1980.
- DAUDOUN, R. **A violência**: ensaio acerca do “homo violens”. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- ENGELS, F. **A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado.
- GIKOVATE, F. **Homem**: o sexo frágil. Belo Horizonte: Editores Associados, 1989.
- HARTMANN, H. Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by sex. In: EISENSTEIN, Z. R. (org) **Capitalist Patriarchy an the Case for Socialist Feminism**. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1979b.
- MACHISMO. In: **DICIO**, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/machismo/>. Acesso em: 19 jul. 2020.
- MINAYO, M. C. de S. Violência social sob a perspectiva da saúde política. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 10, n.1, p. 7-18, 1994.
- MOTA, M. P. da. Gênero, sexualidade e masculinidade: reflexões para uma agenda de pesquisa com adolescentes no contexto de uma experiência. **Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero**, Niterói, v. 1, n. 1, p. 41-52, dez/2000.
- PATEMAN, C. **O Contrato Sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- PERROT, M. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- ROCHA, P. **Mulheres sob todas as luzes**. A emancipação feminina e os

últimos dias do patriarcado. São Paulo: Leitura, 2009.

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAFFIOTI, H. I. B. **A Mulher na Sociedade de Classes**: mitos e realidade. Rio de Janeiro: Rocco, 1979.

SAFFIOTI, H. I. B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, p. 183-215, 1992.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo. Ed. Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 406-482, junho/2001.

WOLLSTONECRAFT, M. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução de Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

ANTONIA DE ANGOLA E MONICA DA COSTA DA MINA: AFRICANAS LIBERTAS, PATRIARCALISMO E RELAÇÕES DE GÊNERO NO RECIFE DO SÉCULO XIX^{1 2}

Valéria G. Costa³ IFSERTÃOPE

Porém a animosidade, absolutamente inútil no sertão, morreu no útero.
(MORRISON, 2009, p. 53)

Em seu romance “Compaixão”, Toni Morrison, por mais de uma vez, retrata a condição da mulher negra – nos Estados Unidos de 1690 – cotejando, desta vez, o cenário da escravidão protagonizado por Florens, uma escravizada negra; Rebbeka, a esposa branca; Lina, uma cativa indígena; e Sorrow, outra “escrava” de cor preta. O meio rural, o trabalho doméstico e as experiências compartilhadas nas descobertas cotidianas são alguns aspectos elencados pela escritora afro-americana para discutir questões de gênero e raça no jogo das aproximações e distanciamentos dos lugares sociais ocupados por essas mulheres.

Ademais, no Brasil, especificamente na cidade do Recife – capital da província pernambucana – em 1851, a preta de nação angola Antonia dizia ao seu testamenteiro que um certo João Mina tinha uma dívida com ela e que deveria quitá-la de maneira “amigável ou judicial”. Por sua vez, a mina Monica, em 1864, destituiu o genro da administração de seus bens, por ele trazer-lhe prejuízos financeiros. Essas africanas, ao criarem estratégias para que suas ações e vontades fossem concretizadas, romperam com a manutenção do patriarcalismo, uma das características mais marcantes da sociedade escravista. Além do mais, as organizações familiares e de parentescos, as redes de amizade, compadrio, arranjos de trabalho, são vias de acesso para perscrutarmos como foram sendo construídas as relações de gênero – em meio à população africana na diáspora americana – em suas diferentes nuances.

¹ DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.39-60

² Agradeço às professoras Dra. Solange Rocha da UFPB e Dra. Mariana Andrade pelas leituras argutas e sugestões na construção da presente versão deste capítulo.

³ Valéria Costa é Doutora em História pela UFBA, Mestre e Licenciada em História pela UFPE. Docente do Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IF Sertão PE). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) – ABPN; do Dadá – Grupo de estudos e pesquisa em gênero, saúde e sexualidade da UFRPE/UAST; e integrante da Rede de Historiadorxs Negrxs. Desenvolve pesquisas sobre a história da população africana no Brasil oitocentista, religiões africanas e afro-brasileiras nos séculos XIX e XX, história das mulheres negras e relações de gênero

Para além do visível, as personagens do romance de Morrison e essas africanas que viveram no Recife do século XIX são mulheres cujas experiências de vida foram marcadas pela escravização; mas também tiveram sonhos, amores, constituíram família, fizeram escolhas, partiram e chegaram de lugares (rurais e urbanos) redesenhando suas liberdades, buscando construir autonomia, costurando ou rasgando malhas de sociabilidades. No caso particular da angola Antonia Ignacia e da mina Monica foi possível recuperar fragmentos de suas trajetórias em testamentos, inventários *post-mortem*, jornais e documentação paroquial (assentos de batismo, casamento e óbito). Fontes lidas e relidas pelas lentes conceituais da história social da escravidão, especialmente, daquela comprometida com as experiências femininas.

O presente capítulo, por conseguinte, busca, a partir de fragmentos das vivências dessas africanas que passaram pela escravização e conquistaram a liberdade, no Brasil, fazer algum exercício interpretativo – com base nas construções interseccionais de gênero, raça e classe – para refletir sobre o passado escravista em Pernambuco⁴. Precisamente, em meados do século XIX, período no qual a angola Antonia Ignacia e a mina Monica tornaram-se forras na cidade do Recife. Época marcada pelas efervescências da modernização que chegavam à província através do crescimento do comércio, implantação de fábricas e novos serviços, construção de novas pontes e prédios públicos. Na paisagem urbana, marcos arquitetônicos desta modernidade eram inscritos na edificação da Casa de Detenção, no bairro popular de São José em 1851. Neste mesmo ano, no bairro de Santo Antônio – onde se concentrava o comércio de fino trato da cidade – era construído o Teatro de Santa Isabel e, na freguesia de Santo Amaro, era inaugurado o Cemitério Público Bom Jesus da Redenção (Cemitério de Santo Amaro), na área limítrofe do município do Recife com a cidade de Olinda. Em 1860, uma nova ponte, a Duarte Coelho era construída, facilitando o vai e vem de pessoas e veículos entre os bairros de Santo Antônio e da Boa Vista. A capital pernambucana, como as demais cidades do território imperial brasileiro, esforçava-se para concretizar seus projetos “civilizatórios”, empenhando-se no combate aos costumes africanos. Por sua vez, mulheres e homens das camadas populares ressignificavam seus modos de viver, trabalhar, morar, constituir família, divertir-se, sepultar seus mortos, etc. A população liberta (africana e crioula) crescia a partir da intensificação de suas próprias lutas pela liberdade aliadas à política governamental de abolição gradual da escravatura e aos movimentos abolicionistas. Os dados do censo de 1872 apontaram que no Recife habitava uma média de 1.859 pessoas advindas de África (946 livres e 913

⁴ Pretendo exercitar algumas reflexões interseccionais de raça, gênero e classe conforme as conceituações de bell hooks (1981).

escravizadas). Deste número, 80% (747 libertos(as) 446 cativos(as)) era de mulheres e homens forros e residentes nos quatro bairros centrais (Recife, Santo Antônio, São José e Boa Vista). Conseqüentemente, o sexo masculino predominava, sendo 57% entre os forros e 52% da população cativa. As mulheres de África, vistas como estrangeiras indesejadas e egressas do cativo, encontrariam maiores dificuldades para garantir suas liberdades. Vale ressaltar que a racialização da sociedade e o patriarcalismo que entrecortavam as relações de gênero e classe constituíam-se em mais obstáculos para elas assegurarem a conquista de suas emancipações.

Como estratégia narrativa para a construção deste capítulo, portanto, inicio fazendo menção ao debate sobre as temáticas de história social das mulheres na escravidão, citando apenas os primeiros e destacados trabalhos acerca do assunto. Isto posto, cotejo as experiências de Antonia Ignacia Manuella, de nação angola; e Monica da Costa Ferreira, de procedência mina; em seus esforços para romperem os laços de dependência senhoriais e ocuparem seus espaços (sociais, políticos, culturais) na sociedade oitocentista. Finalizo retomando as discussões acerca das estratégias encampadas pelas mulheres negras no século XIX para desvencilharem-se dos laços senhoriais e criarem fissuras na ordem patriarcal.

HISTÓRIA SOCIAL DA ESCRAVIDÃO E O PROTAGONISMO FEMININO NEGRO

Embora tardio, é a partir dos anos 1970 que, no Brasil, o debate sobre as mulheres passou a ser conteúdo nos postulados acadêmicos, influenciado pelas discussões do movimento feminista europeu (França e Itália) e norte-americano. O diálogo tenso e profícuo entre ativistas e intelectuais fazia emergir a mulher como sujeito de historicidade⁵. Após uma década, os campos de abordagem da História Social e da História Social da Cultura – entrecortadas pela perspectiva teórica de Edward P. Thompson e o método da análise densa de variados jogos documentais – abriram-se para cotejar as experiências femininas negras. Por ora, limitar-me-ei como aludi acima, meramente, à apresentação dos iniciais trabalhos. Isto porque a discussão da literatura de forma aprofundada não seria possível, tendo em vista que a produção vem se avolumando nestes últimos trinta anos. Além do mais, escaparia do meu objetivo com este capítulo, qual seja, exercitar a utilização de conceitos interseccionais de gênero e raça a partir da microanálise de documentos arquivísticos para desvelar experiências de mulheres africanas em meados do século XIX (GINZBURG, 1989).

⁵ Um balanço da produção intelectual de cunho feminista pode ser apreciado em (Hollanda, 2019). Quanto à história das mulheres e de gênero pode ser vista em Bock (1979, p. 158-187).

Sob esta perspectiva, Maria Odila da Silva Dias (1984) foi pioneira na discussão sobre a condição social das escravizadas e libertas na São Paulo oitocentista. Estiveram também preocupadas com a lide doméstica, urbana e rural das mulheres negras nos tempos da escravidão, Liana Reis (1988) e Sônia Giacomini (1989). Esta buscou sumarizar as vivências femininas de cativas em amplitude de Brasil. Enquanto aquela reduziu a escala de observação e circunscreveu as mulheres negras que viveram nas Minas Gerais setecentista. Luciano Figueiredo (1993) colocou a memória histórica pelo avesso para perscrutar as quitadeiras do século XVIII mineiro. Para o Nordeste, Marília Monteiro (1989) apontou como a historiografia, até então, havia negligenciado o papel da mulher, em particular, daquelas em condição de escravizadas na formação social brasileira. Monteiro usou inventários *post-mortem* de escravocratas pernambucanos e a literatura de viajante para pontuar questões que mais tarde se tornaram fulcrais para as gerações posteriores de historiadores(as), como: a mulher escravizada enquanto trabalhadora; os estereótipos da sexualidade feminina negra construídos pelas elites políticas e econômicas. Na Bahia, Cecília Moreira Soares (1996) abordou as relações de trabalho das ganhadeiras na Salvador do século XIX. Flávio Gomes e Carlos Eugênio Líbano Soares (2002) investigaram o universo das mulheres africanas e crioulas no Rio de Janeiro. Solange Rocha (2009) perscrutou as experiências de escravizadas e forras na província da Paraíba na *agency* da conquista e afirmação da liberdade, no século XIX. Maciel Silva (2011) mergulhou no universo das vendeiras e criadas escravizadas, libertas e livres no Recife oitocentista. Finalmente, em 2012, é publicado “Mulheres negras no Brasil da escravidão e da pós-emancipação”, organizado por Giovana Xavier, Juliana Farias e Flávio Gomes. Possivelmente, uma das poucas obras historiográficas mais consistentes, por reunir pesquisas empíricas com inovadoras abordagens metodológicas que possibilitaram recuperar as experiências das mulheres africanas e crioulas, escravizadas, forras e livres, entre os períodos colonial, imperial e pós-abolição.

Saindo dessa análise mais geral, pesquisas mais específicas dedicaram-se às mulheres de África e suas estratégias de resistência ao cativeiro e como elas ressignificaram suas vidas nas cidades escravistas da diáspora americana. A manumissão, os modos de “viver sobre si” por meio do ganho, a família, o parentesco e as práticas religiosas figuram entre os temas mais recorrentes. Luiz Mott (1993) preconizou os estudos com o método biográfico para desvelar a vida de Rosa Maria Egípcia da Vera Cruz, a partir de uma análise minuciosa no processo inquisitorial desta personagem que ganhou visibilidade na tradição cultural afro-religiosa brasileira.

Oriunda da Costa da Mina, de nação courona,⁶ Rosa Egipcíaca foi trazida como escravizada em tenra idade para o Rio de Janeiro, vendida para a região das Minas Gerais, onde tornou-se liderança religiosa no século XVIII, sendo condenada pela Inquisição devido à sua atuação espiritual. Interessada também nas vivências das mulheres da Costa da Mina, Sheila Faria (2000) abordou como as pretas minas⁷, no período colonial, capitaneavam recursos para barganharem a compra de alforrias individual e coletiva, destacando-se também no acúmulo de cabedal. Já Selma Pantoja (2000) trouxe para a discussão as relações de gênero e constituição de poder político feminino na Região Centro-Ocidental da África, tendo como fio condutor a narrativa sobre a rainha Nzinga na Angola seiscentista. Pantoja também abordou a escravidão, as características do povo mbudu e a presença da mulher no trabalho agrícola. Por meio de fontes variadas e abordagens micro-analíticas como a biografia, Júnia Furtado (2006) aproximou-se das experiências femininas afrodiáspóricas, abordando gênero e poder, por meio da vida de Chica da Silva. Outro estudo biográfico relevante foi o de Adriana Alves (2010), que cotejou a vida de Luzia – uma africana de etnia jeje – para refletir acerca das relações de gênero e como as mulheres utilizavam o casamento, o sexo e os jogos de micropoderes como mecanismos de mobilidade social na Bahia entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX.

Pesquisas instigantes para a reflexão acerca das continuidades da escravidão na pós-emancipação foram feitas por Olívia Cunha (2007), que analisou, a partir da perspectiva da antropologia histórica, a formação da consciência moral e pedagógica do trabalho doméstico no Rio de Janeiro nas últimas décadas do século XIX. Neste estudo, as condições sociais das mulheres e as concepções naturalizadas entre “patroas” e “criadas” confluíram para as representações sobre a natureza das relações do trabalho doméstico e a associação entre domesticidade e gênero. Por seu turno, Marcelo Paixão e Flávio Gomes (2012) reuniram esforços analíticos e metodológicos para pensar sobre questões das desigualdades nos mundos do trabalho, tendo no gênero e na raça interfaces decisórias na experiência feminina negra. A historiografia, destarte, vem se avolumando nos últimos tempos, mesmo assim, ainda são poucas as pesquisas empíricas subsidiadas conceitualmente pelas abordagens de escritoras do feminis-

⁶Sobre a nação courana ou courá e como essa identidade étnica se organizou a partir da experiência do tráfico e na escravização no Brasil, consultar Maia (2013).

⁷As mulheres e os homens oriundos da Região Ocidental da África ficaram conhecidos no Brasil pela alcunha de “preto mina”.

mo negro⁸. Desse modo, tento, neste capítulo, como já sinalizei, fazer algum exercício com as questões interseccionais. Porém, os esforços são mais em termos analíticos das fontes documentais – almejando elucidar as estratégias para o rompimento dos vínculos senhoriais e patriarcais, e o protagonismo dessas mulheres – do que propriamente um exercício de reflexão teórica.

EXPERIÊNCIAS FEMININAS NEGRAS NAS ENCRUZILHADAS DA ESCRAVIDÃO E DA LIBERDADE

Antonia Ignacia Manoella, “mulher preta forra natural de Angola”⁹, como ela se apresentou – por ocasião da elaboração de seu testamento –, era uma viúva que morava na rua da Senzala no bairro do Recife. Católica e membro de quatro confrarias: Santa Ágora, Jesus Maria e José, N. Sra. do Rosário e São Benedito, da qual declarou ser irmã remida. Escravizada na província da Bahia, teria sido comprada pelo Reverendo João Antonio que a trouxe para a cidade de Olinda, em Pernambuco, para ser cativa doméstica de sua irmã D. Ignacia Manoella. Malgrado tenha sido alforriada em testamento da antiga senhora, escolheu a cidade do Recife para viver sua vida como liberta. Igualmente filiada à Irmandade de São Benedito e vizinha de bairro de Antonia Ignacia, Monica da Costa Ferreira declarou ser natural da Costa da Mina e residente na Rua da Guia. Era também viúva, mãe e bisavó¹⁰. Não narrou como conquistou a sua liberdade, mas cogito que ela deve ter angariado recursos financeiros e barganhado o valor de sua alforria, assim como muitas mulheres de procedência “mina”, que ficaram conhecidas na historiografia por conquistarem a manumissão por meio de sua agência de trabalho, sobretudo aquele ligado ao comércio de rua, como vendedoras de comidas, frutas e objetos (FARIA, 2000).

Além de africanas, libertas, habitantes do mesmo bairro e irmãs em São Benedito, elas passaram por experiências femininas comuns à

⁸ Considero pertinente o trabalho de Carvalho; Rocha (2016) devido à apresentação de um arrazoado das perspectivas políticas e teóricas do feminismo negro ao abordarem a atuação política da Bamidelê, uma articulação política de mulheres negras na Paraíba.

⁹ Memorial da Justiça de Pernambuco (doravante MJPE), mapoteca 12, gaveta G, Livro 8 (14/11/1850 a 31/03/1853), Registro de Testamento de Antonia Ignacia Manoella, fl. 67, v-69.

¹⁰ A trajetória de Monica da Costa Ferreira pode ser lida em Costa (2012, p. 98-111). Retomei a trajetória de Monica para discutir mais detidamente as questões de gênero e o patriarcado que não foram contemplados na primeira obra.

grande maioria das mulheres negras na sociedade escravista¹¹. Foram traficadas de suas terras de origem para o Brasil, escravizadas, conquistaram suas manumissões, constituíram famílias e ampliaram a parentela, teceram redes de sociabilidades – dentro e fora do cativeiro –, de negócios, angariaram dinheiro, fizeram escolhas. Seus trajetos individuais se inter cruzam nas malhas urbanas da cidade e suas vidas revelam como foram planejados e executados os projetos das mulheres negras, que buscavam afastarem-se dos estigmas do cativeiro. Por outro lado, os rastros que essas duas africanas deixaram em variadas fontes documentais permitem releituras sobre o sistema patriarcal. De modo geral, no Brasil, o sistema patriarcal estruturava as relações sociais e políticas, legando os espaços de poder, os ambientes públicos e a administração do patrimônio aos homens; enquanto o recato do lar, a “docilidade”, a “honra” e a “submissão” eram atribuídas às mulheres. Entretanto, não há como pensarmos no patriarcado sem interseccioná-lo com os fatores de “raça”, gênero e classe social. Para as camadas sociais menos abastadas, destacadamente quando africanas, crioulas, escravizadas e libertas, essa operacionalidade era redimensionada. Debate recorrente entre estudiosas das relações de gênero, feministas; o sistema patriarcal é concebido, aqui, como um esquema ideológico de dominação e exploração das mulheres que esteve (e está) presente em todas as sociedades anteriormente à formação do Estado (SAFFIOTI, 2004). De todo modo, as experiências femininas, ao longo da história, vêm contrariando tal ideia de sociedade, mostrando que não foi uma regra geral e que mulheres e homens se desviaram deste “padrão”. Mulheres como a angola Antonia Ignacia e a mina Monica precisaram romper com esta lógica, criando estratégias através de seus trabalhos de “portas a dentro” e “de portas a fora” para barganharem suas liberdades e assegurarem suas independências.

Para elucidar estas questões, lancei luzes sobre os fragmentos de vivências de conquista e manutenção da liberdade, família e vínculos de parentescos de ambas e de como elas gerenciaram seus bens, negócios e decidiram seus destinos, fissurando as bases do sistema patriarcal e da dominação masculina, efetuados não só pelos senhores escravocratas que queriam manter vínculos de submissão e dependência das pessoas mesmo após a obtenção da manumissão; mas, sobretudo, dentro das interações com homens de igual condição de “raça” e mesmo grupo social.

¹¹ Baseando-me no conceito de feminismo negro de autoras como bel hooks (2019) e Lélia Gonzales (1988), nomeio de “experiência negra feminina” as vivências que as mulheres, em particular as africanas e crioulas cativas e libertas, tiveram em comum: estratégias de conquista da manumissão, escolhas nupciais, maternidade, agência de trabalho, redes de sociabilidades, entre outras experiências que marcaram suas maneiras de configurarem suas existências.

REDESENHANDO ESPAÇOS, LAÇOS FAMILIARES E AS RELAÇÕES DE GÊNERO

Estas africanas escolheram o bairro do Recife – como mencionei alhures – para reconstruírem suas vidas ao conquistarem a manumissão. Região portuária, onde havia grande movimentação de pessoas e mercadorias, cuja urbanização era a mais antiga da cidade. Centro econômico da província, onde estavam localizadas as chancelarias dos cônsules instalados em Pernambuco, bancos, escritórios de várias companhias de seguros marítimos e terrestres, trapiches do algodão e do açúcar, casas especializadas na compra e venda de cativos(as), a Associação Comercial Agrícola, a Associação Comercial Beneficente, o Arsenal da Marinha e Guerra, a Alfândega e a Assembleia Provincial. Havia também um número considerável de tabernas e casas de má fama, onde trabalhavam prostitutas, principalmente escravizadas. Embora fosse habitado predominantemente por pessoas livres, que em 1872 somavam 8.028 habitantes, sendo a maioria homens (60%), existia uma grande circulação de escravizados de ganho que trabalhavam por ali, como canoeiros, estivadores, carregadores de “tigres” (as latrinas de dejetos das casas e sobrados mais abastados, que os “escravos” transportavam para serem despejadas nas cabeceiras das pontes ou nas praias), marinheiros, carregadores de carros de boi, jangadeiros. Em 1809, o viajante Henry Koster observou a grande agitação dos negros transportadores de fardos na Alfândega. Muitos desses trabalhadores, segundo o inglês, falavam em sua própria língua, pois não dominavam o português. Koster, certamente, constatava a relevância dos africanos entre os escravizados e libertos no local. Notou, ainda, pelas ruas do bairro, a presença de muitas mulheres negras vendeiras de doces, frutas e outras mercadorias que passavam gritando sob as janelas das casas, anunciando o que traziam para ser comercializado (COSTA, no prelo).

A mina Monica não expressou quais caminhos percorreu entre a escravidão e a liberdade, antes de fixar residência no bairro do Recife. Contudo, a angola Antonia Ignacia declarou em testamento que viveu como escravizada – da irmã do Reverendo que a comprou na Bahia – em Olinda, onde permaneceu até o dia de sua alforria¹². Ainda que possuísse uma

¹²As pessoas escravizadas podiam obter a alforria, no geral, por três formas. A “doação” – dependendo da relação com o(a) senhor(a) – o(a) escravizado(a) poderia ter a carta de liberdade lavrada em cartório, a qualquer momento de sua vida; ou então por ocasião da elaboração do testamento senhorial quando se manifestava o desejo de alforriar o(a) cativo(a) após o falecimento de seu senhor ou de sua senhora. A segunda – e mais comum – era a compra da carta de liberdade pelo(a) próprio(a) sujeito(a) escravizado(a). Terceiro, através de ações cíveis, quando a pessoa escravizada acionava a justiça para assegurar ou restituir sua condição de liberta. Os estudos sobre alforria tratam não só de sua tipologia (onerosas, condicionais, batismal, testamentária, ações cíveis) como também acerca de seus significados (manutenção ou ruptura com a escravidão). A literatura sobre o assunto é vasta, consultar Chalhoub (2010); Almeida (2012).

casa nesta cidade – que pode ter sido um legado de sua ex-senhora ou aquisição dos frutos de seu trabalho –, Antonia Ignacia morava no centro urbano da capital da província pernambucana, como mencionei acima. Monica, por sua vez, também estabeleceu vínculos em Olinda. Era aí onde morava Francisco João Honorato Serra Grande, um oficial de justiça, que figurou entre as testemunhas das últimas vontades da africana em seu leito de morte¹³. Para ambas, assim como para tantas pessoas libertas, habitar distante dos domínios senhoriais, ter “teto próprio”, compartilhar a moradia com quem bem lhe conviesse, ou ainda redesenhar a geografia de seus pactos comerciais, eram passos bastante significativos em seus projetos de liberdade. Sobre este intento, Sidney Chalhoub (1990) ponderou ser as escolhas por locais de moradia e redes de negócios uma forma dos indivíduos politizarem seu cotidiano e romperem com os laços de dependência senhorial, criando a “cidade negra”. Esta era configurada por meio das ações de trabalho, arranjos familiares e de lutas pela obtenção e garantia de liberdade dos sujeitos (COSTA, no prelo).

Quanto às experiências de constituição familiar, ambas as africanas escolheram o matrimônio como uma das possibilidades de recuperação de seus laços comunitários dilacerados pela violência do tráfico e da escravização atlânticos. A angola Antonia Ignacia casou-se por duas vezes, dando preferência por indivíduos de sua origem e status social. Joaquim Francisco Xavier (primeiro esposo) e Antonio Pereira Muniz (segundo cônjuge), eram também libertos e naturais de Angola. Mesmo que tenha passado por dois matrimônios, ela não concebeu filhos(as) com seus companheiros, nem mesmo quando solteira. Ainda assim, em sua lista de herdeiros(as) constavam as afilhadas com seus maridos, cativas que coabitavam com ela, amigos e amigas. Cito, por exemplo, as duas afilhadas: Marcelina que era casada com Manoel Cosme de Moraes (testamenteiro de Antonia Ignacia) e os filhos do casal (Felipe e Maria); a parda solteira Justina que morava com a madrinha; as escravizadas Roza Benedicta, a quem deixava alforriada após o pagamento de 50 mil réis; a preta Roza, que estava grávida; o preto forro Domingos Batista e as pretas libertas Clementina, Maria Atanzia e Thereza Maria.

A mina Monica, por sua vez, era mãe de duas filhas (Romana e Antonia Perfundina) que concebeu antes da oficialização de seu matrimônio com João Marques. Sobre a origem étnica ou a procedência de seu marido e sua experiência com a escravidão foi possível saber apenas que foi consorte de Monica e pai de suas filhas. Antonia Perfundina era esposa do africano Antonio Gomes de Moura. Desse casamento, nasceram Feliciano e Francisco. Em 1856, foi o momento de Romana conceber suas primeiras

¹³ MJPE, mapoteca 13, gaveta F, Lv.1862-1865, Registro de testamento de Monica da Costa Ferreira, fls. 44-45.

núpcias com o também africano João Baptista da Silva, de quem ficou viúva em 1865, quando casou-se com o preto de nação Costa, Francisco Xisto dos Anjos, com quem teve um casal de filhos (Josephina e Manoel). Esta família nuclear negra não parou de crescer mesmo após o falecimento dessa africana mina¹⁴; Feliciano – sua primeira neta – que se casou com um certo Porfírio de Tal, ficou viúva no ano de 1873. Neste mesmo ano, era concluído o inventário do espólio de Monica e quem passava a assumir as responsabilidades da família era Feliciano, educando os filhos, a prima órfã Josephina e cuidando do pai que já estava em idade avançada.

Casamento, rebentos, parentes, amigos(as) e cativos(as) faziam parte da configuração familiar das pessoas de África que reconstruíram seus laços afetivos e comunitários nas Américas. Os enlaces matrimoniais, por sua vez, significavam, assim como vários mecanismos, uma estratégia para a fixação das pessoas em um novo lugar. Era um meio de se sentir menos estrangeiro(a) em um recinto, pois se criavam vínculos na sociedade. Para os indivíduos naturais de África, a união conjugal representava um acordo de amparo recíproco para a melhoria de vida de ambos. Mulheres e homens eram responsáveis indistintamente pelo patrimônio ou manutenção do casal, desde que ocorressem trocas de vantagens e de garantias. Era também uma característica marcante entre os indivíduos escravizados a união entre sujeitos de mesmo *status*, pois as chances de seus descendentes estarem distantes do cativo seriam mais amplas. Em outras palavras, o casamento para os(as) africanos(as) em liberdade tinha objetivos concretos e próprios à sua condição social. Longe do romantismo burguês e das regras de normatização da Igreja, estava em jogo a camaradagem, a confiança, os planos em comum, o auxílio mútuo e a legalização da transmissão dos bens (COSTA, no prelo). Pontuando de maneira explícita, deveria haver reciprocidade entre o casal.

Vejamos o caso da angola Antonia Ignacia. Em seu testamento, declarou que seu primeiro marido, a “[...] constituiu herdeira de sua meiação (sic) que aceitei [...]”. Por morte de Joaquim Francisco Xavier, ela contraiu suas segundas núpcias com Antonio Pedro Muniz, com o qual passou apenas dois anos incompletos, pois ele também faleceu¹⁵. Do primeiro consórcio, Antonia Ignacia herdou os bens do casal, dos quais ela também angariou esforços para a constituição do patrimônio. Ex-cativa doméstica, passou a viver de seus negócios, dos quais não deu maiores detalhes, mas suponho que extraía alugueis de casa, e se beneficiava do trabalho de

¹⁴ Monica da Costa Ferreira faleceu no dia 24/04/1864, cf. Costa (2012, p. 98).

¹⁵ Cf. Registro de testamento de Antonia Ignacia Manoella, fl. 60-61.

suas escravizadas¹⁶. Viúva com casa própria, cativas que a auxiliavam na lida doméstica e provida de algum dinheiro, gozava de certa independência. Não necessitava mais, como inúmeras mulheres, de diferentes condições raciais e sociais no período oitocentista, de um novo casamento para negociar com o companheiro o provento da casa, da família e a divisão do trabalho. Todavia, Antonia Ignacia se casou pela segunda vez aos 70 anos de idade. Para além das questões materiais, esta africana teria várias razões – cujas análises nem sempre dão conta – para viver novas núpcias. Menos importante, talvez, fosse o fato de que esse casamento com Antonio Pedro poderia ser uma forma de assegurar a transmissão do patrimônio entre os seus, livrando os bens conquistados de antigos senhores desejosos em apropriarem-se dos esforços de seus(suas) ex-cativos(as). Estratégia de auxílio financeiro para o consorte ou até mesmo ampliação do patrimônio dela, caso seu marido viesse a falecer, como ocorreu. Sentimentos de minorar a solidão, afeto, parceria na vida podem, ainda, ter sido contabilizados no momento desta decisão.

A historiografia também fez pertinentes considerações acerca da reprodução das mulheres africanas. Foram elencadas como razões a questão do tempo biológico tardio para ter filhos(as) após a conquista da alforria, o fato de não serem prolíferas, sobretudo as iorubás (GRAHAM, 2012). Outro fator seria a possível utilização de métodos anticoncepcionais, sendo escolha própria a não gestação de filhos(as) (MOTA, 2016). Além do mais, fez (faz) parte das narrativas populares a crença de que as mulheres cativas praticavam o aborto e o infanticídio para evitar que seus rebentos também fossem escravizados. No romance “Xica da Silva: a cinderela negra”, Ana Miranda (2017), apontou as africanas *minas* como as mulheres que mais abortavam. Não obstante, tivessem uma tendência ao aborto espontâneo, eram também conhecedoras de formas de expulsar o embrião. Quando as crianças nasciam, elas evitavam nova gravidez amamentando por cerca de três anos sua filiação, passando por cima de tradições ancestrais que abençoavam grandes proles. Somando-se a isto, a má alimentação durante a geração, o labor em excesso e as precárias condições de vida colaboravam com essas interrupções e bebês doentes, quando não natimortos. Essa experiência das *pretas minas* narradas por Miranda pode ser estendida também a outras africanas escravizadas de

¹⁶ No Brasil escravista, a posse de cativos(as) representou não só ampliação das condições materiais dos indivíduos, mas também status social. Para a população africana e seus(suas) descendentes, sobremaneira, deve-se ponderar outros fatores como: etnicidade, laços anteriores ao tráfico e à escravização, parceria e camaradagem no cativeiro e na liberdade, além dos conflitos e tensões entre os indivíduos. Cf. Faria (2000); Reis (1997).

diversas procedências, nações ou etnias; e crioulas¹⁷. De acordo com Faria (2004), uma razão para as mulheres negras cativas ou libertas evitarem a maternidade seria o fato de suas progenituras as impedirem de acumular pecúlio, seja pelas despesas com crianças não produtivas ou pela impossibilidade de realizar certos ofícios e ao mesmo tempo cuidar delas. Para as mães, uma das razões da existência de seus descendentes estava na ideia de serem amparadas na velhice, ampliação dos projetos de liberdade por meio do trabalho de todos(as) que formavam a família. E não menos importante, o afeto pela descendência. Creio, portanto, que um destes fatores elencados acima serve de base explicativa para o motivo da angola Antonia Ignacia não ter concebido herdeiros(as); enquanto a mina Monica deu à luz a duas meninas que deram à mãe uma família extensa com genros, netos(as) e até bisnetos(as). Enfim, deve ser ponderado como dado significativo o fato de que as mulheres africanas também tomavam suas próprias deliberações em relação aos seus corpos no momento da decisão de gerarem ou não descendência.

Para além dos laços consanguíneos, mulheres e homens africanos também teceram redes de parentescos de consideração, no trabalho, nas irmandades religiosas, nos cultos de orixás, espaços nos quais os sujeitos se reconheciam como membros de uma grande família. Estes agrupamentos de forma extensa ou ampliada se baseavam ora na etnia, ora na experiência de escravidão ou de liberdade; ou ainda no compadrio – instituição aprendida na diáspora, paralelamente às agremiações católicas e aos candomblés/xangôs, fortalecendo os vínculos entre os indivíduos da comunidade africana e criando mecanismos de proteção e apoio. Era a partir do batismo católico que se contraía o parentesco espiritual entre padrinhos(madrinhas) e afilhados(as), e entre aqueles(as) e os pais e as mães dos(as) afilhados(as). Não foi possível saber quem eram os pais e as mães das afilhadas (Marcelina e Justina) da angola Antonia Ignacia. Mas, a africana seguiu à risca o que ditava o costume e a lei desse sacramento católico, no que diz respeito ao papel de madrinha, quais sejam: o amparo financeiro e a educação – religiosa e laica – na ausência dos(as) genitores(as). Assim, Antonia Ignacia criou Justina e provavelmente deve ter feito o mesmo com Marcelina. Deixou como bens para estas afilhadas, imagens de santos católicos ornamentadas em ouro e prata, como as da Santíssima Trindade e Santo Antonio que ficou para Marcelina; e um oratório com réplicas de vários santos foram legados à parda Justina. Antonia Ignacia escolheu, ainda, preparar seu testamento na casa de Marcelina e nomeou como seu primeiro testamenteiro o marido desta,

¹⁷ Outro romance histórico instigante que aborda a questão da maternidade entre as mulheres africanas é “Um defeito de cor”, de Ana Maria Gonçalves, Cf. Gonçalves (2009).

transformando Manoel Cosme também em um herdeiro de seu patrimônio. Justina dividiu ainda com a preta forra Maria Atanzia os lucros do arrendamento da casa que a madrinha possuía em Olinda, localizada nos fundos da Igreja de São Sebastião. Maria Atanzia além de receber este dinheiro mensalmente herdou também as imagens de N. Sra. da Conceição e Santo Onofre. Conquanto Antonia Ignacia não tenha revelado o grau de parentesco com esta preta forra, deduzo sê-la também sua afilhada, visto que entre todos(as) os(as) seus(suas) legatários(as), quem mais bens herdaram foram as mulheres negras que estavam sob sua proteção pelos laços de parentesco espiritual.

A mina Monica, ao contrário da angola Antonia Ignacia, revelou seu grau de proximidade com o padrinho de sua neta Feliciano. O cassange João Joaquim José de Sant'Anna morava na rua do Farol, vizinho de bairro de Monica, irmão de São Benedito, ou seja, confrade dela. Este africano trabalhava no Arsenal da Marinha como porteiro e costumava emprestar dinheiro a juros. Considero que, além de dividirem o mesmo bairro e confraria, João Joaquim estabeleceu negócios com o pai da neta de Monica, o Antonio Gomes de Moura, afinal eram compadres (COSTA, no prelo). O compadrio, como afirmou Solange Rocha (2009), era uma forma de reconstruir os laços familiares e comunitários esfacelados pela violência do tráfico e escravização nas Américas. Acrescento, ainda, que tal instituição era um espaço para os homens africanos – tão embora pressionados pela cultura europeia e branca – elaborarem suas masculinidades, na medida em que estabeleciam redes de negócios, trocavam confidências e tentavam decidir o destino de filhos e filhas, afilhados e afilhadas.

Os estudos historiográficos acerca das confrarias religiosas apontaram ainda que estes eram espaços não só de laços de solidariedade entre os sujeitos, mas, sobretudo, campo de tensões e conflitos entre filiados(as) (REGINALDO, 2011). As disputas perpassavam questões sociais e étnicas; e intercruzavam também as relações de gênero. No Recife oitocentista, as irmandades sob a invocação de N. Sra. do Rosário passaram a eleger duas mesas diretoras – uma africana e uma brasileira – para ambos os sexos. Por sua vez, a literatura esforçou-se em afirmar que as mesas femininas eram unicamente honoríficas. Mas, as agências de mulheres africanas e crioulas na organização econômica destas ambiências socioreligiosas são indícios de que existiam também disputas pela liderança política atravessadas pelos liames étnico-raciais e de gênero (SOARES, 2000). No compromisso da Irmandade de N. Sra. do Rosário da Boa Vista de 1862 eram instituídas não só mesas diretoras para ambos os sexos, como também eleição para juízes(as) e escrivães(ãs) brancos(as). Ou seja, nas confrarias a equidade de gênero era permeada também por disputas raciais (COSTA, no prelo). Agora, para além disto, insisto que as irmanda-

des negras, ainda, constituíram-se como lugares de desenvolvimento de parcerias, camaradagens, laços de solidariedade femininos negros (DAVIS, 2017 [1989]) para libertarem-se das opressões da sociedade escravista e patriarcal. Portanto, dentro da Irmandade de São Benedito, no Recife, as chances de haver cumplicidades entre as africanas Monica e Antonia Ignacia eram bem maiores do que entre Monica e o africano João Joaquim. Creio que a escolha do padrinho da neta de Monica foi mais uma decisão de seu próprio genro Antonio Gomes de Moura (pai da menina) que passava a ser compadre do confrade da sogra.

Aproximando um pouco mais o feixe de luz nessas famílias negras, é possível enxergar outras disputas internas entre mulheres e homens para exercerem o papel de liderança. Quando Monica fez seu testamento, seu genro Antônio Gomes de Moura gerenciava seus negócios. Era ele quem a orientava nos investimentos financeiros. Em muitas ocasiões, Moura se responsabilizava pela poupança da sogra. Todavia, nem sempre suas orientações foram bem-sucedidas. Monica perdeu 400 mil réis em um empreendimento – cuja natureza não revelou – por intermédio desse genro. Percebendo seu prejuízo financeiro decorrente das falhas de Moura, Monica buscou reverter a situação. Primeiro, recorreu à justiça para reaver o dinheiro perdido. Logo em seguida, redistribuiu as atribuições de cada membro da família: afastou Moura da administração de seus bens e nomeou como seus testamenteiros, outro genro, Joaquim Baptista da Silva, e sua filha Romana Maria dos Prazeres. O casal Romana e Joaquim passou a tomar conta dos sobrinhos (Francisco e Feliciano), cuja tutela ficara sob a responsabilidade do próprio Joaquim. Para proteger o patrimônio da família, Monica usou da seguinte estratégia: nomeou sua filha Romana como herdeira da terça parte de seus bens. À primeira vista essa atitude parece irrelevante, uma vez que, por lei, cônjuges, filhos(as) consanguíneos(as) já seriam herdeiros(as) naturais da terça parte dos bens do(a) testador(a). Romana, no momento do testamento da mãe, era a única filha viva, sua parte já estava assegurada. Sugiro que ao realçar que a filha receberia um terço de seu patrimônio, Monica evitava que o genro Antônio Gomes de Moura, novamente, colocasse os bens da família em risco. Ao que se vê, nesta família africana, era a mina Monica quem ditava as regras da casa e gerenciava os bens de sua parentela.

Ao narrar sua vida íntima, anseios, afetos e últimas vontades, a angola Antonia Ignacia também desvelou que as regras de convívio entre os(as) seus(suas) e o gerenciamento do seu patrimônio eram conduzidos por ela. No dia 19 de julho de 1851, Antonia Ignacia foi até a casa de sua afilhada Marcelina, que morava na Rua Direita, no bairro de São José, para elaborar seu testamento. Neste momento, que não é só feito de acertos de contas divinas e terrenas, os indivíduos revelam também seus desafe-

tos, entreveros, redes de sociabilidades, negócios que estavam envolvidos. Mencionei, no início do capítulo, que Antonia Ignacia não se esqueceu da dívida de 100 mil réis que João Mina havia contraído com ela e que deveria quitar a qualquer custo, estivesse ela viva ou morta. Chegou até mesmo a incumbir seu testamenteiro de fazer a devida cobrança de maneira amigável ou litigando na justiça. Teria João Mina encontrado dificuldades financeiras para saldar esta dívida? Diante da possível dificuldade, buscou ocupar um lugar de dominação masculina para não quitar o débito com Antonia Ignacia? Conjecturas, apenas... Nada obstante, em uma sociedade na qual a pessoalidade decidia as relações de negócios, como era a sociedade oitocentista, tomar dinheiro emprestado fazia parte de um direito costumeiro. Antonia Ignacia não precisaria, portanto, sugerir ao seu testamenteiro que recorresse, se preciso fosse, à justiça para reaver seu dinheiro. Durante um longo tempo, as experiências dos sujeitos escravizados – como também libertos(as) e livres – eram concebidas como um todo homogêneo. Deborah White (1985) foi uma das primeiras historiadoras a trazer à baila das discussões as gradações entre os sexos masculino e feminino no sistema escravista, mostrando que as mulheres também eram aviltadas pelos homens de sua mesma condição social, procedência ou etnia. Baseando-me, por conseguinte, nas análises de White, é possível que para João Mina quitar seu débito com Antonia Ignacia – para além dos entraves da sociedade escravista – estivessem presentes questões de gênero para este homem africano honrar o compromisso financeiro que fez com esta mulher, que mesmo estando doente e com 73 anos, fazia valer as condições, certamente, impostas para o empréstimo de dinheiro a João Mina.

Mas não só de embates viveu – com homens com os quais estabeleceu relações de negócios – a angola Antonia Ignacia. Alguns tornaram seus parceiros, cito: o caixeiro Claudio Aires de Souza, morador na rua da Cadeia, bairro do Recife; o artista Manoel Joze Carneiro que era vizinho – na rua Direita – da afilhada dela (Marcelina); Joze Lopes de Sampaio, outro vizinho de Marcelina; Manoel Joaquim Pinto Maxado Guimarães, residente no Pátio do Terço, no bairro de São José; e Joaquim Jacinto Leal. Estes dois últimos eram comerciantes. Os limites da fonte testamentária impossibilitaram-me de obter maiores detalhes acerca destes homens que pactuaram algum tipo de negócio, amizade, parceria, camaradagem com Antonia Ignacia. Consegui, no entanto, saber que Manoel Joaquim P. Maxado Guimarães era proprietário de uma taberna na localidade Cinco Pontas, no bairro de São José¹⁸. De Joaquim Jacinto Leal, obtive a informação que ele esteve envolvido em um entrevero judicial, queixando-se

¹⁸ Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (doravante APEJE), Folhinha de Algebeira, 1849, f. 210; 1850, f. 206.

de uma certa Maria Catharina de Sena, e que o caso que estava para ser julgado pelo desembargador Vellares seria sentenciado pelo juiz Bastos¹⁹.

Portanto, é perceptível que a angola Antonia Ignacia vivia de seus negócios, muitos dos quais, em redes com estes indivíduos que testemunharam suas últimas vontades antes de sua morte. Comumente, no período escravista, figuravam como testemunhas em codicilos, os homens; quando negros teriam que saber ler, escrever ou simplesmente assinar o próprio nome. Ressalto, apesar disto, a autonomia das mulheres na decisão de quem seriam seus testamenteiros e testemunhariam seus últimos desejos antes da morte. Assim como ocorreu com angola Antonia Ignacia e provavelmente também com sua irmã em São Benedito, a mina Monica, cuja maioria das testemunhas eram também comerciantes e vizinhos. De certo, com quem ela tratava de seus negócios. A exemplo de: João Francisco de Souza, morador da mesma rua que ela; Manoel Jozé Pereira, habitante da Rua da Senzala Velha, vizinho de rua da angola Antonia Ignacia; e Jozé Pinto Ferreira, residente na Rua do Apollo, localizada por trás da rua que moravam Monica e João Francisco²⁰.

TECENDO ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei, como elucidei algures, relacionar os conceitos de gênero e raça na leitura atenta das fontes que possibilitaram aproximações das experiências de duas mulheres africanas libertas. Busquei, ainda, mostrar que as ações cotidianas da angola Antonia Ignacia e da mina Monica sugerem como a *agency* feminina negra encampou esforços na tentativa de romper com o patriarcalismo. Sobre este, ainda é necessário fazer outras considerações. Embora tênues, havia possibilidades – muitas vezes bastante complexas – para as mulheres escravizadas e libertas contrariarem o domínio senhorial e “perturbar” o patriarcado, exercido em diferentes aspectos por senhores e cativos, homens brancos e negros. Em “Caetana diz não”, Sandra Graham (2005) mostra, por meio da trajetória de uma jovem cativa que relutou ao casamento arranjado pelo senhor e forçado pelo tio, brechas para compreendermos como mulheres negras resistiam dentro da sociedade escravista. Caetana, em uma conjunta familiar e senhorial complexa com o tio que também figurava como padrinho, e seu senhor, enfrentou pressão, desaprovação – e até violência física – ao recusar “deitar-se” com o marido para manter sua determinação. O senhor, posteriormente, declinou de suas ordens e intercedeu em favor dela, destituiu o

¹⁹ Diário de Pernambuco (doravante DP), Secção “Designações”, 5 jul. 1851, p. 1, apellada Maria Catharina de Sena; apellante, Joaquim Jacinto Leal. Disponível em: <https://bit.ly/2YCPIdp>. Acesso em: 27 mar. 2020.

²⁰ Cf. Registro de testamento de Monica da Costa Ferreira, fls. 44-45.

tio/padrinho e o esposo de seus papéis patriarcais no seio da família escravizada, chegando a entrar com pedido de anulação do matrimônio dela no tribunal eclesiástico, porque ela tinha “[...] grande repugnância ao estado do casamento” e queria manter-se solteira (GRAHAM, 2005, p. 83-103).

Por fim, fazendo mais um exercício de leitura interseccional de gênero, raça e classe, é possível levantar uma nova questão: as hierarquias raciais e econômicas impostas pela cultura ocidental não asseguraram aos homens brancos e negros desfrutarem igualmente dos mesmos privilégios de dominação social. No entanto, tratando-se de gradações de opressão, as mulheres negras são subjugadas pelo sexo masculino de diferentes matizes de cor de pele. A ideia de um “patriarcalismo racial”, tão embora presente como um dado de maior complexidade, pode escamotear as arbitrariedades que o sexo feminino negro é submetido. Ao mesmo tempo que as questões raciais aproximam a população negra, o sexismo aparece uniformemente violento como o racismo nas experiências, não só de antepassadas africanas e crioulas, como também nas vivências de mulheres negras do presente (KILOMBA, 2019). E, assim, a descendência de “Antonias, Monicas e Caetanas” atravessam o limiar do século XIX chegando até os dias atuais encampando lutas contra o racismo e o sexismo; dizendo não às opressões de gênero e classe.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Kátia L. N. **Alforrias em Rio de Contas o Bahia (século XIX)**. Salvador: EDUFBA, 2012.

ALVES, Adriana. D. R. **As mulheres negras por cima, o caso de Luzia jeje: escravidão, família e mobilidade social – Bahia, c.1780-c.1830**. 262 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

APEJE. **Arquivo Público Jordão Emerenciano**. Folhinha de Algibeira ou Diário Ecclesiastico e Civil, para as províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagôas. Para o anno de 1849. Pernambuco, Typhographia de M. F. de Faria. 1849. f. 210.

APEJE. **Arquivo Público Jordão Emerenciano**. Folhinha de Algibeira ou Diário Ecclesiastico e Civil, para as províncias de Pernambuco, Parahiba, Rio Grande do Norte, Ceará e Alagôas. Para o anno de 1850. Pernambuco, Typhographia de M. F. de Faria. 1850, f. 206.

BOCK, Gisela. História, história das mulheres, história de gênero. **Penélope. Fazer e desfazer história – Dossier**, n. 4, p. 157-187, nov., 1989.

CARVALHO, Rayssa A.; ROCHA, Solange. P. As mulheres negras em movimento no Brasil: atuação política da Bamindelê – organização de mulheres negras na Paraíba. **Gênero**, n. 2, v. 16, p. 71-89, Niterói, set., 2016.

CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). **História Social- Revista dos Pós-graduandos em história da Unicamp**, Campinas, n. 19, p. 33-62, segundo semestre, 2010.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: as últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Valéria. G. Mônica da. e JESUS, Teresa de. Africanas libertas, status e redes sociais no Recife oitocentista. In: XAVIER, G.; FARIAS, J. B.; GOMES, F. **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 98-111.

COSTA, Valéria. G. Mônica da. e JESUS, Teresa de. **Ôminirá**: mulheres e homens libertos da Costa d'África no Recife (c. 1846 – c. 1890). São Paulo: Alameda, no prelo.

CUNHA, Olívia. G. da. Criadas para servir: domesticidade, intimidade e retribuição. In: CUNHA, O. G. da; GOMES, F. **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. p. 377-417.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo, 2017 [1989].

PARTE OFFICIAL - TRIBUNAL DA RELAÇÃO. **Diário De Pernambuco**, Recife, sábado, 5 jul. 1851. Disponível em: <https://bit.ly/2YCPIdp>. Acesso em: 27 mar. 2020.

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

FARIA, Sheila. de C. Mulheres forras: riqueza e estigma social. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 65-92, jul., 2000.

FARIA, Sheila. de C. **Sinhás pretas, damas mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). 287 f. Tese (Professor Titular em História do Brasil) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória**: cotidiano e trabalho da mulher nas Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

FOLLADOR, Kellen. J. A mulher na visão do patriarcado brasileiro: uma visão ocidental. **Revista Fatos & Versões**, Uberlândia, n. 2, v. 1, p. 3-16, 2009.

- FURTADO, Júnia. F. **Chica da Silva e o contratador de diamantes**: o outro lado do mito. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GIACOMINI, Sônia. M. **Mulher e escrava**: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOMES, Flávio; SOARES, Carlos E. L. “Dizem as quitadeiras...” Ocupações urbanas e identidades étnicas em uma cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, jul./dez. 2002.
- GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- GONZÁLES, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- GRAHAM, Sandra. L. **Caetana diz não**: história de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GRAHAM, Sandra. L.. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 45, p. 25-65, maio, 2012.
- HOLLANDA, Heloísa B. de. **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- hooks, bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- hooks, bell. **Ain't I a Woman?** Black women and feminism. Cambridge: South End, 1981.
- KILOMBA, Grada **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MAIA, Moacir R. de C. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do Golfo do Benin para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760). 2013. f.332. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Humanidades, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MIRANDA, Ana **Xica da Silva**: uma cinderela negra. Rio de Janeiro: Record, 2017.

MONTEIRO, Marília. P. **A mulher negra escrava no imaginário das elites do século XIX**. Recife: Departamento de História, 1989.

MORRISON, T. **Compaixão**. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

MOTA, Antônia da S. Família escrava nas plantations do Maranhão: demografia, trajetórias e sociabilidades (1780-1820). In: XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2016, . **Anais...** ABEP, 2016. Acesso em: 30 mar de 2020. Disponível em: <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/2199/2154>

MOTT, L. **Rosa Egipcíaca**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1993.

PAIXÃO, M.; GOMES, F. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. In: XAVIER, G.; FARIAS, J. B.; GOMES, F. **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 297-313.

PANTOJA, S. **Nzinga Mbandi**: mulher, guerra e escravidão. Brasília: The-saurus, 2000.

¹RECIFE (PE). Memorial da Justiça de Pernambuco. **Registro de Testamento [de] Antonia Ignacia Manoella**. Mapoteca 12, gaveta G, Livro 8 (14/11/1850 a 31/03/1853), fl. 67, v-69.

RECIFE (PE). **Registro de testamento [de] Monica da Costa Ferreira**. Mapoteca 13, gaveta F, Lv.1862-1865, fls. 44-45.

REGINALDO, L. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia seiscentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, Isabel C. F. dos. **A família negra no tempo da escravidão, Bahia 1850-1888**. 305 f. 2007. . Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

REIS, João J. Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 199-242, jun., 1997.

REIS, Liana M. Mulheres de ouro: as negras de tabuleiro nas Minas Gerais do século XVIII. **Revista do Departamento de História**, Belo Horizonte, n. 8, p. 72-85, jul., 1988.

ROCHA, Solange P. **Gente negra na Paraíba oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

SAFFIOTHI, Heleieth. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo:

Editora Brasil Urgente, 2004.

SILVA, Maciel H. C. da. **Pretas de honra**: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840-1870). Recife: Editora Universitária UFPE, 2011.

SOARES, Marisa de C. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Cecília M. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 17, p. 57-72, 1996.

WHITE, Dale. G. **Ar'n't I a woman?** female slaves in the plantation South. New York: W.W. Norton, 1985.

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana; GOMES, Flávio. **Mulheres negras no Brasil da escravidão e da pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012.

MASCULINIDADE RELIGIOSA, PATRIARCADO E FEMINICÍDIO: REVENDO O CASO DE MÃE OBASSI¹

Joanice Conceição² UNILAB –CE³
Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas AZÂNIA

INTRODUÇÃO

No presente capítulo intentamos discorrer sobre as opressões sofridas pelas mulheres⁴, especialmente nos espaços considerados sagrados. Entretanto, fazem-se necessárias algumas explicações no que tange a conceitos caros à tal discussão. Na verdade, estamos a revisitá-los. Visto que diversos momentos, ainda que de forma outra, já os tenhamos utilizado para embasar escritos acadêmicos. Porém, o fazemos por entender que os conceitos não são estanques, eles aderem às mudanças que ocorrem nos relevos culturais em que se aplicam.

O primeiro a ser abordado é o conceito de patriarcado. Muito bem trabalhado pela pensadora Saffioti (2004). Decerto, determinados leitores poderiam se perguntar: por que utilizar um conceito tão antigo, aparentemente esquecido nas grandes discussões sobre gêneros hodiernamente? À priori, podemos dizer que ao usar esse conceito buscamos refletir sobre a maneira como o patriarcado, ainda hoje, fornece bases para estruturar as opressões/violências direcionadas às mulheres; violências vistas como corriqueiras, quase banalizadas ao serem difundidas nos meios de comunicação. Através da análise do conceito de patriarcado, almejamos verificar como as atitudes oriundas desse sistema estão presentes nos espaços religiosos.

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.61-84

²Doutora e Mestre em Ciências Sociais/Antropologia; Professora do Colegiado em Antropologia e BHU da UNILAB-CE

³ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

⁴ Ainda que o conceito “mulher” seja amplamente criticado por grande parte das feministas africanas, sobretudo, por aquelas que estão ao Sul do continente, opto neste artigo pela sua utilização por entender que as mulheres aqui referidas, mesmo que estejam inseridas numa sociedade ocidental não deixo de observar que os contextos em que essas mulheres estão imersas possuem também valores simbólicos e materiais que estão ancorados em margens africanas. Oyèrónké Oyèwùmi (2004) nos diz que a mulher na teoria feminista é uma esposa, isto é, a metade de um casal em uma família nuclear, que esquece dos diversos arranjos familiares. Não obstante, ao alerta das autoras já mencionadas, utilizo o termo esforçando-me para trazer as especificidades que envolvem as mulheres aqui referidas.

Outra categoria fulcral neste texto é a das masculinidades⁵ que ganhou destaques nos estudos acadêmicos, porém sempre se manteve aliada às opressões/violências sexistas e misóginas praticadas contra as mulheres. A masculinidade tratada aqui é aquela que se assemelha à hegemônica, mas, por outro lado, revela-se divergente, uma vez que é mascarada pela sacralidade da religião. Seria, por assim dizer, uma masculinidade religiosa⁶, onde não haveria, aparentemente, um dominador em oposição a uma massa dominada, posto que o discurso de igualdade entre as pessoas é o axioma dos espaços religiosos.

Outro ponto a ser abordado diz respeito ao conceito de violência associada à raça e a religião. A escolha deste construto, justifica-se por considerarmos que as opressões/violências sofridas pelas mulheres não são resultantes de um único vetor, ao contrário, se interseccionam. Segundo Girard (2008), a violência associada ao sagrado tem suas bases no “desejo mimético” que um indivíduo possui naquilo que pertence ao outro. Isto pode derivar na rivalidade, na raiva e, conseqüentemente, no aumento dos conflitos e nas separações que alimentam as violências, tal como ocorre nos espaços sociais. O aspecto apontado por Girard coaduna com a genealogia do mito da inveja masculina descrita por Saffioti na obra “Violência de Gênero: Poder e Impotência” (1995)⁷.

O que queremos realçar com isto é que as opressões/violências são ainda maiores quando a mulher é negra, pobre, periférica. As violências que trazemos para a discussão são aquelas que não se associam, tão-somente, aos danos à integridade física, sexual ou moral. Referimo-nos

⁵ Vários estudos atestam a capacidade de variação da masculinidade e feminilidade em diferentes perspectivas, levando-nos a dizer que nem todos os tipos de mulheres estão contemplados no interior das ondas do feminismo, ao contrário, o foco está nas realidades das mulheres brancas europeias e estadunidenses. De igual modo, a masculinidade se apresenta atrelada a contextos díspares, racializado, classificado e não cisgêneros. Logo, nem todos os homens possuem a mesma masculinidade que um homem branco cisgênero, heteronormativo, rico. A branquitude orchestra um modo de vida para o homem negro que é delineado a partir de no mínimo dois eixos: classe, raça. Contudo, não quero aqui tirar das costas do homem negro as opressões que ele também pode infringir às mulheres; aliás, coloco em tela as violências praticadas dentro dos espaços religiosos, com maior enfoque para o candomblé. Para ampliar a discussão, consultar Connell (2010), Conceição (2017), Oliveira (2004), dentre outros.

⁶ Conceituo aqui, momentaneamente, a Masculinidade Religiosa como a opressão/violência praticada contra às mulheres e pessoas consideradas subalternas no interior das instituições religiosas, tendo em vista que os símbolos religiosos funcionam como sintetizadores do ethos de um povo. (GEERTZ, 1988). A categoria mencionada encontra-se em processo de formulação, porém, expressa a ação que busco ressaltar neste momento.

⁷ Sobre o mito a que se refere Saffioti (2004, p. 33).

também às violências simbólicas, por acreditar que todas ou quase todas as formas das opressões dirigidas às mulheres estejam subliminarmente nas ações sutis que as querem subordinadas. São violências quase imperceptíveis, “suaves”, quase sempre invisíveis a quem dela é vítima. Violências que se exercem essencialmente por vias simbólicas (BOURDIEU, 2010). Consideramos, pois, que a violência está fortemente afirmada na negação da humanidade do outro no jogo da alteridade.

Não obstante, toda carga negativa que a população brasileira herdou do processo colonial, sobretudo o racismo, o classismo e o heterossexismo, ainda assim, em determinados espaços tradicionais das culturas africanas as mulheres negras encontram brechas para transgredirem a ordem vigente. Conquanto, elas ainda lutem contra as epistemes ocidentais, na manipulação da mitologia e saberes africanos, a fim de legitimar a proeminência masculina.

Autoridades femininas reais, como Oba foram desfeitas, traduzidas somente para majestade ancestral masculina. Sistemas de conhecimentos foram ignorados, com vistas, por exemplo, à negação de experiências marcadas pela maternidade, casamento e família, desenraizadas do modelo nuclear ocidental, razão da pesquisadora Oyèrónké Oyèwùmi mencionar gênero como categoria historicamente recente para o povo iorubá, com aplicação particular da colonização europeia e valor epistêmico colonial. (AKOTIRENE, 2019, p. 81).

O excerto acima mostra como o conhecimento também é manipulado para favorecer a hegemonia masculina. Sabemos que as primeiras versões e traduções da mitologia africana foram feitas por homens brancos, logo as qualidades femininas muitas vezes foram suprimidas. Percebemos, contudo, que a maternidade sempre foi ressaltada.

A opção de associar opressão/violência à questão racial se deve ao fato de que as pessoas em seus comportamentos racistas acreditam na falta de humanidade do negro ou da negra, como aponta Silva (2017), portanto, a inexistência de humanidade faz com que essa opressão/violência seja ampliada e naturalizada. Ao adicionar a categoria religião ao binômio violência-raça acreditamos que essa junção pode ser um dos alicerces para pensar a maneira como a religião contribui para a opressão/violência. Visto que na visão ocidental, Deus é um ser superior, homem, heterossexual e branco. Nestes termos, sabemos o quanto essas características pesam no cotidiano da população negra. De maneira especial, ressaltamos, para a mulher negra praticante das religiões de matrizes africanas, posto que grande parte dos cristãos acreditam que tais religiões, seriam “amaldiçoadas”, na medida em que são originárias de um de con-

tinente igualmente “amaldiçoado” (CONCEIÇÃO, 2018). Logo, o racismo é uma das engrenagens da opressão/violência. Dessa forma, a humanização não é uma característica atribuída às pessoas negras por parte de racistas.

Uma crença mais do que qualquer outra é responsável pelo massacre de milhões de seres humanos ao longo da história: é a crença de que aqueles que não comungam da minha fé – ou da minha raça ou da minha ideologia – não compartilham da minha humanidade. (BERLIN, 2009, p. 175).

A citação acima ressalta uma das origens do racismo e outros males que atingem os indivíduos, sobremaneira às mulheres. A negação da crença, da heterogeneidade dos povos pode fazer muitas vítimas. A religião passaria a ser legitimadora da opressão/violência, quando delas comunga e defende, como pode ser visto no período escravista do Brasil.

O PATRIARCADO E A MASCULINIDADE: UM DUPLO PERIGO

Nesta seção, abordaremos a relação entre patriarcado e a masculinidade por acreditarmos que existe uma intersecção direta entre as duas categorias. Todavia, é preciso, desde logo, indagar-nos sobre o porquê da escolha do conceito de masculinidade no espaço religioso, mesmo quando o protagonismo é de mulher. Vale salientar que, embora, o espaço tenha por excelência a liderança feminina, a sociedade mais ampla, erroneamente, reitera e afirma as ações patriarcais no interior desses espaços.

A masculinidade utilizada aqui não será vista como algo inerente ao masculino, assim como a feminilidade não está unicamente relacionada à mulher. Neste sentido, rompemos com a dicotomia colocada entre sexo e gênero. Aqui, a masculinidade ganha contornos diferentes a depender da classe, da raça, lugares e vivências sexuais. Portanto, refutamos o determinismo biológico (SCOTT, 1990). Particularmente, falamos de uma categoria que reflete uma espécie de poder que se assenta na perspectiva servindo-se do patriarcado para a efetivação da dominação masculina. Aquela associada à virilidade como sinônimo do poder, que subordina os demais, pois os julgam como inferiores e neste rol inclui especialmente as mulheres. Especificamente, referimo-nos à masculinidade, cujo exercício é feito por um homem branco, homossexual contra uma mulher negra no espaço e no exercício religioso.

Em contrapartida, as masculinidades tidas como subalternas quando confrontadas com a masculinidade hegemônica veem-se em desvantagem. Ou seja, quem subalterniza também é subalternizado. Posto que, o homem branco, rico, cisgênero e provedor de família é alçado a uma suposta superioridade, segundo a masculinidade hegemônica. É nes-

te campo em que se insere a ligação entre patriarcado, masculinidade negra, violência e religião. Como alerta a epígrafe:

Na minha opinião “patriarcado” será a definição de uma ordem de gênero específica na qual a masculinidade hegemônica define a inferioridade do feminino e das masculinidades subordinadas. É a lenta degradação e contestação do patriarcado que tem permitido pensá-lo – ou seja, estamos a viver um período de transição histórica, de transformação da hegemonia, em que os conflitos, “ruídos” e disputas que sempre existiram se tornam mais audíveis e perturbadores. (ALMEIDA, 1996, p. 4).

O raciocínio acima, elaborado em 1996, já prenunciava as transformações ou visibilidades que tangiam as questões relativas à hegemonia da masculinidade, a ele, acrescentamos as alterações ocorridas no interior das religiões de matrizes africanas, tendo em vista a proeminência feminina quando da fundação das primeiras comunidades religiosas em solo brasileiro. Com isso, não nos furtamos a ideia da existência de práticas religiosas desse segmento étnico realizadas por homens, no entanto, é com as mulheres que esse viés religioso ganha notoriedade e visibilidade (LANDES, 1967; REIS, 2003; BRAGA, 2014).

O patriarcado sempre esteve de mãos dadas à masculinidade hegemônica. Quando se olha para as religiões de outras matrizes no Brasil entendemos que as cosmovisões que orientam as concepções acerca do masculino e feminino passam por outras paragens que não unicamente a ocidental. Por conseguinte, não se deve perder de vista que essas religiões, uma vez inseridas em terrenos ocidentais, logram destes determinados valores que orientam suas condutas. Logo, padecem do mesmo modo das opressões patriarcais na medida que delas partilham.

O patriarcado é um sistema político modelador da cultura e dominação masculina, especialmente contra as mulheres. É reforçado pela religião e família nuclear que impõem papéis de gênero desde a infância baseado em identidades binárias, informadas pela noção de homem e mulher biológicos, sendo as pessoas cisgêneras aquelas não cabíveis necessariamente nas masculinidades e feminilidades duais hegemônicas (AKOTIRENE, 2019, p. 119).

A autora mostra como as ações do patriarcado encontram apoio na divisão desigual dos papéis distribuídos entre homens e mulheres, reforçando como a família nuclear e a religião contribuem para avigorar, ainda mais, as opressões/violências dentro de grupos de mesmos pares. Nesta mesma perspectiva, chama a atenção o fato do saber científico, em grande medida, reforçar as identidades masculinas e femininas a partir diferenças biológicas, de modo que estas criam também outras diferenças.

Ainda que tenha havido avanços, em campos como a psicologia, história e antropologia, o gênero persiste como “uma categoria útil” para classificar homens e mulheres, a partir dos papéis sociais que lhes são conferidos (SCOTT, 1990). Percebemos que as religiões ainda não trabalham de forma aprofundada a diversidade dos gêneros, ao contrário, operam com a lógica binária. Embora não seja o tema deste artigo, temos consciência que esse é um debate a ser encarado pelas religiões, especialmente as de matrizes africanas, que são tidas como as mais respeitadas para com pessoas não-cisgêneras.

Pateman (1993 apud SAFFIOTI, 2004) argumenta que o patriarcado antecede à masculinidade, já que na base do pacto que orienta as relações sociais, traz implicitamente um contrato que regula a convenção de liberdade para os homens e a sujeição e a privação para as mulheres. Partindo das observações feitas e com base nas entrevistas realizadas, formulamos duas questões-problema: (i) Em que medida o patriarcado se coloca hierarquicamente acima da masculinidade hegemônica dentro da esfera religiosa? A outra questão que está intrinsecamente relacionada à primeira é, (ii) Será que existe uma categoria que dê conta de toda polissemia que o conceito de patriarcado explicita ao fazer referência à sujeição da mulher?

Para a primeira questão podemos supor que, assim como as instâncias religiosas integram as estruturas que compõem a sociedade e, como parte dessas estruturas, as bases religiosas são carregadas pelo classismo, pelo racismo, pelas opressões/violências e pelas desigualdades entre os gêneros. É imperativo dizer que a esfera religiosa não está isenta dos incômodos patriarcais que acometem a sociedade como um todo, destarte tais instituições padecem dos mesmos achaques.

No que diz respeito à segunda questão, julga-se que as categorias gênero e masculinidade guardam posições genéricas, isto é, não possuem definição objetiva relacionada à mulher ou qualquer outro gênero, posto que as categorias acima não estejam circunscritas, respectivamente, à mulher ou ao homem. No mais, são construtos formados e assentados na esfera sociocultural. Tanto é verdade que as mulheres negras questionam as posições defendidas pelos feminismos europeus e estadunidenses, uma vez que as negras não se sentiam contempladas nas discussões feitas por estes. As intelectuais negras brasileiras como, Bairros (1995), Carneiro (2003) e Gonzalez (2014), dentre outras, cobram as especificidades no trato dos assuntos relativos à mulher. Portanto, tal como Pateman (1993) e Saffioti (2004) defendem a ideia de que o patriarcado é a única categoria que explicita o tratamento desigual, a dominação, a sujeição e a exploração econômica relativas às mulheres.

[...] representaria, na minha maneira de entender, a perda, pela teoria política feminista, do único conceito que se refere especificamente à sujeição da mulher, e que singulariza a forma de direito político que todos os homens exercem pelo fato de serem homens. Se o problema não for nomeado, o patriarcado poderá muito bem ser habilmente jogado na obscuridade, por debaixo das categorias convencionais da análise política [...] Grande parte da confusão surge porque 'patriarcado' ainda está por ser desvincilhado das interpretações patriarcais de seu significado. (PATEMAN, 1993 apud SAFFIOTI, 2004, p. 55).

Com isso, ressalta-se a importância de localizar as bases que estruturam as ações da masculinidade hegemônica que tanto impactam a vida de pessoas que optam por viver fora dos padrões da heteronormatividade⁸. Em contrapartida, ainda que a maioria das mulheres esteja sob as ações do patriarcado, é possível que existam experiências que fujam a essa universalização. No Brasil, a Irmandade da Boa Morte e a atuação das mulheres nos candomblés são dois exemplos que podem ilustrar o apresentado.

As justificativas para entender a Irmandade da Boa Morte como um dos primeiros movimentos feministas no Brasil que burlam, de algum modo, o sistema patriarcal, residem nos seguintes fatos, aqui, apresentados por nós: As integrantes eram apenas mulheres negras africanas libertas e/ou alforriadas, supostamente das etnias Jeje e Nagô; O grupo empunha uma luta para garantir a sobrevivência de ritos africanos importantíssimos para preservação da ancestralidade, no tocante à morte e sua ritualística, assim como o culto aos orixás;

A Irmandade da Boa Morte tem como base o sentido de dupla pertença, o qual permite a circulação de suas integrantes tanto no candomblé quanto no catolicismo. Salvo engano, foi o primeiro grupo a levantar a bandeira contra o heterossexismo religioso. Na medida em que ela não possuía Estatuto ou Compromisso aprovado pela Cúria da Igreja Católica que a legitimasse, enquanto irmandade, o que justificaria a historiografia oficial considerá-la como uma devoção.

Já no candomblé, as mulheres sempre ocuparam lugar de proeminência sacerdotal, tanto do ponto de vista político quanto religioso; espaço de acolhimento e de preservação de bens materiais e imateriais africanos. A historiografia e registros antropológicos apontam para a existência de outras instituições negras, como a Sociedades secretas Geledé,

⁸ O termo heteronormatividade é utilizada neste texto a partir do pensamento Richard Miskolci (2009), para quem o conceito refere-se a um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto.

Sociedade Egungum e Egboni⁹ que lutaram tanto pela manutenção dos saberes religiosos quanto por políticas para melhores condições de vida. Apesar de existirem esses espaços de protagonismo das mulheres negras, as instituições nas quais atuavam e atuam continuam sendo patriarcais e dominadas por concepções heterossexistas, o que desnuda a égide da masculinidade como forma de dominação.

MASCULINIDADE RELIGIOSA, VIOLÊNCIA EM ESPAÇO SAGRADO

Feitas as devidas ponderações acerca das categorias analíticas utilizadas neste texto, passamos a discorrer sobre um assassinato de uma lalorixá, ocorrido na década de 90, na cidade de Maracanaú, região metropolitana de Fortaleza, Ceará. No referido caso, a opressão/violência aparece em intersecção com outras categorias, como masculinidade, sexismo e dominação. Os conceitos se retroalimentam na concretude dos fatos, associados à negação da população negra e indígena, sistematicamente invisibilizadas nos registros oficiais do Estado, cuja formação originária é atribuída quantitativamente aos europeus, especialmente aos holandeses e franceses, e somente depois às etnias indígenas e negras.

No Estado do Ceará o discurso da negação é atenuado pela narrativa de que o estado ostenta o título de ter sido o primeiro a efetivar a liberdade dos negros escravizados. Tanto é verdade que a sede da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) foi edificada em Redenção, primeira cidade do país a libertar os cativos. Importa realçar que tais comportamentos corroboram o menosprezo pela cultura e as múltiplas manifestações oriundas do continente africano. Por vezes, a negação de uma população resulta em uma violência, e como tal, conclama outras práticas de violência dentro de uma dada estrutura. Assim, em uma sociedade racista o patriarcado, aliado ao sexismo, pode ser o terreno ideal para o florescimento de um tipo de masculinidade revestida pelo sagrado.

NARRANDO OS FATOS

Mãe Obassi de Obá ou Mãe Franci, nasceu Francisca Maria da Justa Teixeira, no dia 1º de setembro de 1943, na cidade de Fortaleza/CE; filha biológica de Aurélio Bentes Teixeira e Maria do Carmo Justa Teixeira. Quando criança, foi batizada na religião católica, mas ainda jovem começou a frequentar um terreiro de Umbanda localizado no bairro da Serrinha, do conhecido pai-de-santo José Maria, onde foi feita Mãe de Santo, guiada pelas entidades Nobre Guerreira e a Pombagira Sete Encruzilhadas.

⁹ Sobre as sociedades secretas que existiam na Barroquinha -Salvador, no século XIX ver Renato da Silveira (2006).

Após concluir o curso de contabilidade, por razões pessoais, na década de 60, viajou para o Rio de Janeiro, estabelecendo moradia. Lá deu continuidade a sua vida religiosa na Umbanda. Todavia, a partir de novas relações conheceu o candomblé, nomeadamente, o Ilê Axé Aganju, de nação Angola, localizado em Duque de Caxias, conduzido pelo Pai-de-santo Agil Efon, ou Babá Obiladê, passando a frequentar sistematicamente a referida casa e mantendo estreita amizade com sacerdote dentro e fora do axé. Não obstante, ela daria novos passos em direção a sua ancestralidade.

Segundo Ogã Luiz Leno, Babá Agil era muito respeitado na Baixada Fluminense, por isso era frequentador de várias casas de candomblé do Rio de Janeiro. Em uma dessas casas, conheceu o famoso Babalorixá Valdomiro da Costa Pinto – Pai Valdomiro de Xangô, ou Pai Baiano -, de quem se tornara muito amigo e, mais tarde, filho-de-santo, já que ele tomara uma de suas obrigações de anos de iniciação com Pai Baiano.

Quanto à Mãe Franci, acredita-se que a essa altura ela frequentava outras casas de nações diferentes no universo do candomblé, o que despertou seu interesse pela iniciação na matriz africana, já que ostentava o título de Mãe-de-santo na linha umbandista. Todavia, no Ilê Axé Aganju, do Pai Agil, não se cultuava o referido orixá para qual deveria iniciar Mãe Franci, razão pela qual Pai Agil que já havia tomado suas obrigações no terreiro do Babalorixá Valdomiro, o procura a fim de iniciar Mãe Obassi nos mistérios dos orixás, como relata Ogã Leno:

No Candomblé, Mãe Obassi foi iniciada em 13 de abril de 1971 no Terreiro Ilê Axé Aganzú do falecido Babalorixá Obiladê - Agil Efon, pelas mãos do Babalorixá Valdomiro da Costa Pinto (falecido) situado na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro/RJ. (Ogã Luiz Leno Faria. Entrevista I. (abr.2020). Entrevistador: Joalice Conceição. Fortaleza, 2021. 1 arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora

Cumpramos ressaltar que Mãe Franci foi iniciada, tendo a orixá Obá como regente de seu Ori –cabeça, pelo já citado Valdomiro de Xangô, este por sua vez teve sua iniciação realizada por Cristóvão Lopes Santos de Ogunjá, no Terreiro Ilê Axé Ogum Anauegi, no bairro Albarana em Salvador, Bahia, terreiro descendente do Alaketu, uma das principais casas do candomblé da cidade de Salvador. Portanto, Mãe Franci foi iniciada “na raiz da Bahia”, gozando assim do prestígio religioso dos afamados candomblés do Brasil, o que seria no futuro um dos motivos para rivalidade.

A partir da iniciação no candomblé, Mãe Franci mantém relações estreitas tanto no terreiro do Babá Agil quanto no Pai Valdomiro. Ainda no Rio de Janeiro, teve seu primeiro filho biológico, Marcos da Justa Tei-

xeira - o Marcos de Oxossi. Durante o tempo em que residiu na região Sudeste, retornou à Fortaleza muitas vezes e, em algumas dessas viagens, trouxe em sua companhia Babá Agil, ekedis e pessoas graduadas no santo. Na oportunidade, atendia clientes, fazia limpezas, ebós (oferendas) e dava obrigação de bori (oferenda dedicada à cabeça) para as pessoas que futuramente viriam ser seus filhos-de-santo, espalhando assim sua fama em todo Estado.

Nos anos 80, Mãe Obassi resolve voltar em definitivo para Fortaleza devido a perda do seu pai e amigo Agil de Efon e ao grave estado de saúde sua mãe biológica. Em 1983, ela já possuía um número significativo de filhos-de-santo, cerca de vinte, no entanto, outras pessoas frequentavam a casa assiduamente. Em 1988, ela compra um terreno em Maracanaú, região metropolitana de Fortaleza, para construção do seu terreiro. Segundo Bandeira (2009), na época ela contou com a ajuda de diversos filhos-de-santo que realizavam bingos e leilões para angariar fundos para construir em mutirão de fim de semana o axé. Ademais, contou também principalmente com a ajuda da Ebomi Valdenízia de Iemanjá, que nas palavras do Ogã Luiz Leno foi fundamental para que em dois anos o terreiro estivesse pronto.

Em 30 de junho de 1990 Mãe Obassi, juntamente com seu Babalorixá Valdomiro de Xangô -o Pai Baiano, que se fazia acompanhar pela Eke-di Cremilda, Yara de Nanã e Nilda de Iemanjá, fundam o Ilê Axé Oloioaba, localizado na rua da Conceição, número 20, bairro Planalto Cidade Nova, no município de Maracanaú, Ceará. Na oportunidade, o Pai Baiano conduziu a saída do primeiro barco, constituído por “Toinha de Ogum, Kaká de Oxossi, Valdenízia de Iemanjá, Maira de Ewá e Marcos de Oxossi, as duas últimas pessoas, filhas biológicas de Mãe Obassi” (BANDEIRA, 2009, p. 86).

A partir daí começava um novo ciclo, isto é, o Pai Valdomiro voltaria ao Oloioaba em diferentes festividades, junto com seus filhos-de-santo. Ao longo dos anos a casa passou a ser procurada por pessoas do Ceará, do Acre, Brasília, Roraima e até do Rio de Janeiro. Vale salientar que com o retorno de Mãe Obassi para Fortaleza as religiões de matrizes africanas praticadas até então ganhavam novos contornos, jamais seriam as mesmas. Veja a fala abaixo de um filho-de-santo e Ogã da referida casa:

Desde sua chegada em Fortaleza Mãe Obassi torna-se um esteio de práticas ancestrais na realidade do candomblé do Ceará [sic]. Podemos citar como contribuições para o candomblé do Ceará a utilização do ritual de Xirê, o jogo de Búzios por Odun, antes era Bantu (Jogo chamado de TELAMEZÔ); o ritual de iniciação com apenas três saídas no salão, antes eram cinco; o ritual do Amalá da quarta-feira em reverência a Xangô [sic]. Antes dela quarta-feira

era dedicada a Caboclo de Nação; o ritual de Sassayn; o ritual de Ipadê; o ritual de Itá e suas ramificações. Mas devemos reforçar o calendário litúrgico feito por ela para o Estado do Ceará; antes dela as Casas faziam festas esporádicas ou de saída de iniciados ou de obrigações grandes. A única casa que tinha rituais na sua nação era o Ilê Igbá Possum. Mãe Obassi [sic] traz a festa de Ogun no Sábado de Aleluia com reconstrução da festa de seu Pai de Santo Valdomiro de Xangô, onde Ogun distribui os Pães de Santo Antônio[sic]; a festa de Oxossi no Corpus Christi; a festa do Olubajé no segundo sábado de agosto; a festa das Yagbas no segundo sábado de dezembro ¹⁰. (Ogã Luiz Leno Faria. Entrevista I. (abr.2020). Entrevistador: Joanice Conceição. Fortaleza, 2021. 1 arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora)

Como mostra a citação em destaque, muitas mudanças foram realizadas e novos aspectos rituais foram acrescentados às religiões de matrizes africanas no estado do Ceará. Normalmente, o novo costuma atrair olhares diversos tanto positivos quanto negativos e, com o Ilê Axê Oloio-ba, não foi diferente. A lalorixá possuía prestígio religioso e político, já que vários candidatos a consultavam sobre previsões eleitorais e/ou para realizar trabalhos (ebós). Além das transformações promovidas, ela ainda alteraria as relações com a família-de-santo, uma vez que seu terreiro era muito visitado pelos parentes de santo do Rio de Janeiro e Bahia, fato incomum. Normalmente, as festas do Oloio-ba tinham início às 21 horas com término às 6 da manhã do dia seguinte, com buffet e garçons, também inovações feitas por ela.

Por todo exposto, suas festas eram muito concorridas desde pessoas do Movimento Negro, lideranças políticas locais e de outros estados (Rio de Janeiro, Acre, Roraima e, Brasília), assim como lideranças religiosas do próprio estado, que buscavam conhecimentos no tocante à organiza-

¹⁰ As pessoas entrevistadas para fornecer dados empíricos para embasar esse artigo foram contactadas por telefone, o questionário enviado por e-mail, respondido e reenviado pelo mesmo meio. A escolha por este procedimento se justifica tendo em vista o contexto de Pandemia, face ao Coronavírus ou COVID-19, doença infecciosa causada por um vírus recém-descoberto, na China, no ano de 2019. Saliento ainda, que nas narrativas apresentadas neste texto foram feitas pequenas supressões para adequar e realçar a importância do conteúdo. Entretanto, as partes suprimidas não prejudicam a compreensão daquilo que expressaram os/as entrevistados/as. Foram feitas 5 entrevistas, destas, 3 eram mulheres e 2 homens. Considerando que as informações das falas e nos questionários se repetiam, optei por aplicar a técnica de “bola de neve”, isto é, as informações tornaram-se saturadas, por isso utilizei apenas a interlocução de duas pessoas. Ressalto ainda que para algumas entrevistas foi necessário fazer contato novamente por telefone, a fim de iluminar respostas dadas ao questionário.

ção, às danças rituais, às cantigas e aos toques para invocar os orixás.

Mãe Obassi estava no auge da fama, dada a competência religiosa, visibilidade política e pela inserção de tantas novidades no cenário religioso do estado do Ceará. À medida que muitas lideranças viam nela a oportunidade de aprendizado na ritualística da nação Ketu. Por outro lado, existiam pessoas, especialmente lideranças religiosas, que falavam que as mudanças promovidas por Mãe Obassi eram invencionices, desqualificavam-na com palavras pejorativas: “mentirosa”, “marmoteira”. Com o crescimento do número de filhos, fama e reconhecimento criou-se uma tensão no campo religioso das matrizes afro-cearenses, gerando rivalidade, descontentamento, disputa pela liderança religiosa e práticas sexistas. Tais sentimentos desencadeariam uma série de conflitos que colocaria em relevo a disputa, as hierarquias, as disjunções provocadas pelas desigualdades entre os gêneros, culminando assim, no assassinato/femicídio de Mãe Obassi.

Importa ressaltar que na pesquisa exploratória encontramos relatos de que havia picuinhas entre Mãe Obassi e o Babalorixá Luiz de Xangô. Ele a difamava, dizia que iria fazer feitiço para matá-la e outros impropérios. Além das ofensas dirigidas a referida lalorixá, ele também era conhecido no meio religioso por ameaçar as pessoas de morte, por meio da prática de feitiço; ele se impunha através das ameaças. No dia 22 de dezembro de 1996, houve um episódio que mancharia a história do candomblé do Ceará. No mês de dezembro fazia parte do ciclo de festejos, a realização das festas dedicadas às labás (orixás femininos); antes de começar, Luiz de Xangô, mesmo não sendo convidado, compareceu ao Oloioaba fazendo arruaça. Neste momento, alguns filhos-de-santo da casa intervieram solicitando que ele se retirasse, o que não ocorreu. Diante da negativa, a própria Mãe Obassi interveio, de modo que ele se retirou. Entretanto, ante da vergonha perante aos presentes, disse em “alto e bom som” que o fato não ficaria sem resposta. A festa teve início e todos ocupavam o barracão, como mostra a narrativa do então Luiz Leno, Ogã, filho do Ilê Axé Oloioaba e testemunha ocular do episódio:

Enquanto Mãe Obassi dançava incorporada o Orixá Obá, aliás quem dançava era Obá, um homem portando um capacete de motoqueiro, para não ser reconhecido, entrou no barracão, sacou um revólver e, pelas costas, disparou um tiro na cabeça da Mãe Obassi. Na verdade, ele atirou em Obá, que sentiu o impacto, mas continuou dançando, depois disparou mais um tiro na cabeça novamente e, nossa Mãe Obassi/Oba continuou dançando até cair no chão. Neste momento, todos os orixás incorporaram em seus filhos-de-santo. Ninguém pode fazer nada, pois o homem parecia

que era um louco, apontou a arma em direção de todos os presentes. Parecia que havia uma grande tragédia naquele momento, todos os orixás estavam incorporados em seus filhos [sic]. Foi um verdadeiro terror, tudo aconteceu tão rápido. (BANDEIRA, 2009, p.93).

Outra narrativa revela o impacto da morte da lalorixá:

Recebi a notícia no dia seguinte ao triste acontecimento, logo de manhã bem cedo. Lembro de sentir um tremor incontrollável por todo o corpo, e confesso que, mesmo hoje, falar deste assunto me provoca uma sensação de deslocamento momentâneo neste mundo: ora, uma lalorixá, Mãe e mulher, assassinada em pleno ritual sagrado de nossa religião... Atrevo-me a supor que as gerações atuais da nossa religião jamais sentirão este fato do mesmo modo que as outras mulheres de candomblé contemporâneas o sentiram. Mais tarde, soubera, por meio de pessoas da religião, que **o famigerado Babalorixá** (se é que ele merece este título, tamanha a ignomínia de seu ato) **havia pontificado o “fim do candomblé de mãe-de-santo no Ceará”, pois ele próprio se encarregaria de dar cabo da vida daquelas que estivessem em atividade** (grifo nosso). (Iyá Valéria de Logun Edé. Entrevista II. (abr, 2020). Entrevistador: Joalice Conceição. Fortaleza, 2021. 1l arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora

As narrativas em destaque deixam entrever a violência do episódio; o ódio era tão grande que o agressor não se importou que a lalorixá estivesse incorporada no Orixá, que o corpo daquela mulher estivesse a serviço do sagrado. No primeiro depoimento, é destacado que, mesmo após o primeiro tiro, Mãe Obassi/Obá não caíra, evidenciando as características da Orixá guerreira e destemida que é Obá. Já no segundo, a Iyá Valéria de Logun Edé mostra o caráter sexista que permeou o assassinato ou feminicídio. Com efeito, classifico o ato como feminicídio, já que no trecho em negrito o mandante do crime deixa evidente que a morte ocorreu por se tratar de uma mulher que estava na liderança religiosa do estado.

Após serem identificados, Luiz Dias ou Pai Luiz de Xangô, como mandante do crime, e Claudeci Vieira Uxôa, como executor, ambos foram julgados, condenados e presos pelo crime; Luiz de Xangô, segundo diversos relatos, morreu com uma doença misteriosa alguns anos depois e Claudeci morreu no presídio.

Das matérias¹¹ jornalísticas da época, dissertação de mestrado, relatos e testemunhos recolhidos que narram os momentos derradeiros de Francisca Maria Justa Teixeira, Mãe Franci ou Mãe Obassi, quase todas as fontes trazem à tona questões relativas à expansão do candomblé e a disputa pela liderança religiosa, com exceção de Iyá Valéria que falou prontamente sobre feminicídio. Ainda que Mãe Obassi e Luiz de Xangô possuíssem prestígios e reconhecimento social e religioso no estado do Ceará, a maior parte das informações afirma que o assassinato da lalorixá Obassi estava associado a disputa por filhos e clientes, sem considerar outras questões que perpassam o acontecimento. Entendemos ser preciso olhar para o caso de maneira interseccional, jogando luz para as questões relacionadas ao patriarcado, disputa por espaço, mas, sobretudo, para o exercício da masculinidade no interior dos ambientes religiosos, posto que o processo de produção de saber além das categorias já citadas, envolvem relações de poder, sexo e raça.

Outro ponto que precisa ser observado é que a inserção da mulher nas instituições religiosas, especialmente nas ocidentais, sempre foi ponto de tensão. Dessa afirmação, podemos intuir que o conflito causado pela presença da Mãe Obassi parece residir no fato dela iniciar uma ocupação de um espaço que sempre esteve atrelado a égide masculina. Chamamos a atenção para o fato de, apesar do assassinato/feminicídio ter ocorrido no contexto das religiões de matrizes africanas e, que em muitas situações se opõem à cosmovisão ocidental, mesmo assim, não se pode furta a ideia de que elas acabam por sofrer suas influências e delas apreendem valores positivos quanto negativos, como é o caso das opressões de gêneros infligidas às mulheres e outros grupos que fogem aos padrões binários.

Em algumas circunstâncias dentro das religiões de matrizes africanas, em termos de genitália, tanto a presença de homens quanto de mulheres é razão para interdito, neste sentido a presença de Mãe Obassi no cenário do Ceará parecia dessacralizar a essência daquilo que se praticava, pondo em relevo a ambivalência em relação à figura feminina. Dito de outro modo, a presença da mulher macularia o imaginário do “candomblé de homem” do Ceará. Ogã Luiz Leno ressalta que, quando do retorno de Mãe Obassi, em Fortaleza juntamente com a região metropolitana não havia mais que doze casas de Candomblé e dessas, apenas quatro eram

¹¹ Homicídio de Mãe-de-santo é gravado. Reportagem da Folha de São Paulo, Caderno Cotidiano, em 26 de dezembro de 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/12/26/cotidiano/19.html> Acesso em: abr. 2020.

Criminalística identifica assassino de Mãe-de-santo. Reportagem da Folha de Londrina, Caderno Folha Cidade. Em 20 de fevereiro de 1997. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/cidades/criminalistica-identifica-assassino-de-mae-de-santo-da-redacao-10318.html>. Acesso em: abr. 2020.

lideradas por mulheres. Estas lideranças eram Mãe Obassi, Mãe Ilza, Mãe Valeria, Mãe Jussara.

A presença da referida lalorixá afetou a imagem que se tinha das religiões africanas no cenário cearense, à medida que ela imprimiu elementos inexistentes na liturgia do candomblé do estado, provocando deslocamentos de percepção da figura da mulher, já que se tornara líder. Não atuava apenas no terreiro, mas influenciava na vida política seja junto a pessoas nas esferas do governo estadual e municipal, bem como nos dos movimentos sociais em favor das religiões de matrizes africanas quanto das questões raciais. Como uma filha de Obá, cuja simbologia está nas águas revoltas e pororocas, ela foi a mulher que redefiniu o candomblé cearense, colocando em desuso as identidades masculinas tidas como fixas e absolutas. A partir dela, o espelho refletia a imagem de uma mulher negra, mãe solteira e líder religiosa legitimada por diferentes setores sociais, corroborando a ideia de que as identidades são móveis e flutuantes (CONCEIÇÃO, 2017). Segundo Kilomba (2019), o juízo de sujeito reúne o caráter político, social e individual, fulcrais para a construção da subjetividade que, por conseguinte, auxiliam na construção do imaginário positivo acerca de uma pessoa, essas três características podiam ser encontradas em Mãe Obassi.

Voltando a olhar para a história de Mãe Obassi, relacionando-a com os símbolos culturais, percebe-se como tais símbolos auxiliam na formação de uma mentalidade masculinizada, androcêntrica, em oposição à figura feminina, associada à maternagem, à esfera doméstica, à fragilidade e à incapacidade para a área administrativa. Muito embora essa visão divirja da centralidade ocupada pela mulher em algumas sociedades africanas. A utilização dos símbolos nos espaços religiosos, em grande medida, acaba por naturalizar as desigualdades entre os gêneros e, consequentemente, ainda que de forma velada, legitima as violências. Talvez, essa mentalidade se justifique a partir da negação da proeminência alcançada por Mãe Obassi. Os símbolos encerram uma significância que cooperaram para segregação espacial e por decorrência apagam materialmente o feminino em ascensão nas religiões.

A masculinidade nunca pode ser lida da mesma maneira, antes há que se considerar o relevo social, a raça, a classe, a religião e, sobretudo, o aspecto dos gêneros. Se, por um lado, a Mãe Obassi possuía o status religioso, frequentemente ressaltado por grande parte dos adeptos de candomblé, por outro, o fato dela ser mulher a colocava em um lugar menor; no que tange a posição das mulheres nas sociedades tidas como modernas. Os avanços observados não foram suficientes para lhe assegurarem a manutenção no posto de destaque que outrora sempre esteve reservado aos homens, ao contrário, a representação da tradição patriarcal e o exer-

cício da masculinidade na economia e nos bens simbólicos lhe reservaram um lugar da violência, da misoginia. Foi no eurocentrismo que o algoz de Mãe Obassi encontrou suas bases para o exercício da dominação:

A divisão sexual está inscrita, por um lado, na divisão das atividades positivas a que nós associamos a ideia de trabalho, assim como mais amplamente, no trabalho de manutenção do capital social e do capital simbólico, que atribui aos homens o monopólios de todas as atividades oficiais, públicas, de representação, e em particular de todas as trocas de honra, das trocas de palavras (encontros quotidianos e sobretudo, nas assembleias), trocas de dons, trocas de mulheres, trocas de desafios de mortes [sic], as das mulheres, que está na economia reduz ao estado de objetos de troca (mesmo quando, em determinadas condições, elas podem contribuir, pelo menos por procuração, para orientar e organizar as trocas, sobretudo matrimoniais). (BOURDIEU, 2010, p. 60).

As ideias contidas nas palavras de Bourdieu encontram eco nas práticas da segregação religiosa vivida pelas mulheres; homem religioso, discriminando, violentado e assassinando uma mulher. Seria por assim dizer, que a discriminação promovida pela masculinidade religiosa à feminilidade igualmente religiosa, na escala de valoração dos gêneros mostra-se assimétrica e desigual. Partindo dessa perspectiva, podemos dizer que, no âmbito dos candomblés e demais religiões de bases africanas, as pessoas negras e sua cultura são constituídas no espelho de um aparelho ideológico, calcado pela masculinidade hegemônica. Contudo, as ideias de Bourdieu (2010) se assemelham com as desigualdades de gênero no Ceará, no que se refere ao exercício do sacerdócio feminino. “[...] só hoje eu consigo mais ou menos intuir: o ser Mãe de Santo numa terra de homens, marcada pelo desequilíbrio de poder”. (Ilyá Valéria de Logun Edé. Entrevista II. (abr, 2020). Entrevistador: Joanice Conceição. Fortaleza, 2021. 11 arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora

Na época da atuação da Mãe Obassi, Ilyá Valéria era uma das 4 lideranças femininas na cidade de Fortaleza que reconhece o papel de proeminência religiosa em um terreno marcado pela égide masculina. Por conseguinte, a dominação masculina varia conforme o tecido social, por outro lado, ela se mantém inalterada no tocante à opressão. No caso em questão, a lalorixá não teve apenas o seu corpo vilipendiado, mas todos os aspectos simbólicos enquanto representante de todas as demais sacerdotisas. Por vezes, a masculinidade não muda seu caráter violento, tão somente veste-se com uma nova roupagem para impor à dominada o desajo de quem domina (CONCEIÇÃO, 2013).

Grosso modo, as religiões de matrizes africanas, com especial atenção para as cearenses, constroem suas bases no reflexo de um aparelho ideológico, cuja sustentação está no patriarcado, que por sua vez permite o avivamento de uma masculinidade religiosa revestida pelo sagrado a fim de exercer o poder, ainda que essa masculinidade esteja fora dos parâmetros dominantes. Inicialmente, chamamos atenção para a diferença da masculinidade religiosa e, neste ponto, ela se torna útil ao sistema quer para manter as mulheres subjugadas a autoafirmação do domínio masculino. Particularmente, no caso do Ceará, o algoz julgou que contaria com o “consentimento” do aparelho da masculinidade hegemônica, tendo em vista que na maior parte das ocorrências de violência física, psicológica e mesmo assassinatos, o agressor tende ficar impune. O assassinato/feminicídio em questão pode ter sido utilizado ora para decretar o fim da trajetória de uma mulher de sucesso, ora para enviar um recado para as demais lideranças de femininas.

O que mais suscita reflexão sobre a morte de minha amiga Mãe Obassi são as circunstâncias do crime, bem como seus agentes: ambos homens: o mandante foi, justamente, um outro Babalorixá cujo nome eu me recuso a pronunciar, ou mesmo escrever, enquanto mulher, lalorixá e amiga de Obassi. Deixo esta tarefa por conta dos altos do crime e dos jornais que reportaram esta terrível notícia; o executor foi outro homem que atravessou o barracão portando um capacete de motoqueiro, até chegar ao Orixá incorporado de Mãe Obassi.¹² (Iyá Valéria de Logun Edé. Entrevista II. (abr, 2020). Entrevistador: Joalice Conceição. Fortaleza, 2021. 11 arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora

O relato acima corrobora as definições sobre as características da masculinidade. Iyá Valéria, como mulher, chama atenção para a altivez e poder de liderança de Mãe Obassi. Além disso, expõe uma das motivações para o assassinato/feminicídio, na medida em que ele se arvorava dizer que tinha posto fim no candomblé de mãe-de-santo no Ceará. Reforça ainda que o problema não estava unicamente na figura de Mãe Obassi, mas residia no fato do mandante do crime não aceitar que o candomblé no Ceará estivesse sendo protagonizado por uma mulher, negra e mãe solteira. Com efeito, poder-se-ia dizer que a ação do Babalorixá Luiz de Xangô foi, antes de mais nada, uma questão com o feminino, antes mesmo da sede pelo poder, como bem formulou o filósofo francês:

¹² Entrevista concedida Por Iyá Valéria de Logum Edé. Entrevistadora Dr^a Joalice Conceição. Fortaleza, 2020. A íntegra desta entrevista encontra-se nos arquivos pessoais da autora.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como riqueza ou bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder são sempre centros de transmissão. (sic) O poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 1979, p. 183).

Foucault alerta que o exercício do poder é circular, com o funcionamento em rede e que todas as pessoas sempre podem ocupar o lugar, contudo, não ressaltou o fato de que as mulheres quase sempre são interditas em determinados espaços, especialmente os públicos. Do ponto de vista simbólico, o poder exercido na diferença entre os gêneros foi muito bem apreendido pelas organizações religiosas do Ceará.

Conquanto, materialmente, os tiros que atingiram Obá/Mãe Obassi a mataram. Luiz de Xangô, portanto, acreditava ter posto fim a uma ameaça que o rondava. Espalhou que se outra mulher tentasse ocupar a liderança religiosa, teria o mesmo fim. Na mentalidade do mandante do crime, o assassinato/feminicídio da Ialorixá se tornaria uma espécie de “aviso”, isto é, o assassinato/feminicídio serviria como fator amedrontador para que outras mulheres não ousassem fazer o mesmo. Foi por meio da morte simbólica do corpo da Ialorixá que o algoz encontrou meios para dominá-la, já que “O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ele é modelado conforme os *habitus culturais*. Ele pode ser dominado, mas ele também pode ser resistência (LE BRETON, 2006, p. 39). Isso nos leva a acreditar ser o patriarcado o fornecedor das bases para a masculinidade religiosa, que por vezes se intersecciona com as violências materiais e subjetivas resultando em um feminicídio nunca visto na história das religiões de matrizes africanas do Ceará, quiçá Brasil. Iyá Valéria é categórica ao falar sobre os verdadeiros motivos para tamanha agressão.

[...] não preciso dizer que, além da dor da perda e da vergonha de ter nosso sagrado maculado por um assassinato brutal, padeci de medo por minha própria vida. Passei a frequentar outros candomblés escoltada por filhos-de-santo, que temiam que a história se repetisse, tendo, agora, como vítima sua mãe. Ambos, mandante e executor, foram presos e, tempos depois, faleceram de causas naturais. Mas, mesmo agora, pergunto-me: qual a verdadeira motivação deste crime, cujo sangue proveniente jamais sairá do aiê do candomblé no Ceará? Inveja? Despeito? Sim! Afinal, Obassi era majestosa e sua memória vai muito além da maneira vil que foi

assassinada. No entanto, é preciso dar nome a cada boi que passa na estrada dessa vida: foi um crime movido pelo macho humano pensante e profundamente tomado pela misoginia! Sim! Foi ódio à mulher forte e farta de dádivas que era minha amiga Mãe Obassi. (Ilyá Valéria de Logun Edé. Entrevista II. (abr, 2020). Entrevistador: Joanice Conceição. Fortaleza, 2021. 1l arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora

As palavras de Ilyá Valéria são carregadas de muita consciência de que o assassinato/feminicídio de sua amiga estava relacionado ao fato dela ser mulher, logo, poderíamos dizer que é uma questão de feminicídio, “foi um crime movido pelo macho humano pensante e profundamente tomado pela misoginia!” A masculinidade religiosa é também aquela que passa pelo poder, pela força e pelo prover, tais características são encontradas em Deus que, na visão ocidental, é homem e está acima de tudo e de todas. Nesta perspectiva, pode-se intuir que o feminicídio de Mãe Obassi faz parte de um conjunto de elementos que atesta não apenas a honra do macho, já que a afirmação da masculinidade está na demonstração da capacidade que o homem tem de dominar a mulher. Dito de outra forma, a masculinidade é construída no espelho da feminilidade dominada.

Os efeitos da masculinidade religiosa não atingem apenas as mulheres, mas aqueles que seus dominadores julgam frágeis e domináveis. Visto que ela é um dos produtos da ordem patriarcal, faz parte de um esquema muito maior que perpassa instituições, como família, escola e religião, dentre outras (SAFFIOTI, 2004).

Diferente das matérias e relatos colhidos sobre o episódio que envolveu o fim material de Mãe Obassi, como supramencionado, apenas a Ilyá Valéria faz menção a sua condição de mulher. Nas demais, o episódio é tratado como um assassinato, com uma dose de sutileza para conduzir os fatos apenas pela disputa por clientes, portanto o fato dela ser mulher foi naturalizado. No entanto, nas entrelinhas é possível entrever as características de um feminicídio, à medida que a morte foi violenta, por motivo torpe e sem chance de defesa. Acrescenta-se que feminicídio é um dos assuntos mais comentados na atualidade; não é coincidência que o Brasil esteja entre os países que mais cometem feminicídio. Neste sentido, o feminicídio é uma das roupagens de que se reveste o velho patriarcado. Ademais, ele - o patriarcado - expõe a necropolítica perpetrada contra as mulheres. Conquanto, pode-se compreender que o assassinato/feminicídio de Mãe Obassi pode levantar a hipótese de que sempre existiu um

necrofeminino¹³, parafraseando Mbembe (2018).

Outra questão que não é suscitada nas matérias jornalísticas e nem nas narrativas colhidas é a razão de ela ser negra. No Brasil, a morte de pessoas negras é banalizada e naturalizada até mesmo pelas instituições que deveriam protegê-las. Ainda que para produção desse artigo fossem ouvidos filhos-de-santo, Ogã e amigas de Mãe Obassi, nenhuma delas trouxe espontaneamente essa informação. Mais uma vez, a negação da população negra no Ceará é escamoteada. Ao relacionar o evento ocorrido com a questão da raça, pode-se entrever que, talvez, sendo o Babalorixá Luiz de Xangô um homem branco, não podia admitir que uma mulher negra e mãe solteira se sobressaísse mais que ele. Mesmo que a condição de homossexual colocasse o Babalorixá em inferioridade quando observada a escala de valoração dos gêneros, uma vez que as masculinidades dos homossexuais são frequentemente classificadas no interior do padrão de subalternidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do texto buscamos demonstrar como a religião corrobora para a manutenção das desigualdades entre os gêneros. Lançamos algumas luzes para o caso do feminicídio de uma lalorixá, que por circunstâncias explicitadas por nós, tornou-se uma liderança religiosa, a ponto de colocar na berlinda a hegemonia masculina nas religiões de matrizes africanas no Ceará. Os efeitos do patriarcado deslindaram na masculinidade religiosa, no sexismo e na violência, criando assim, um espaço ideal para a contestação da alternância de poder. Os próprios símbolos religiosos sub-bordinam a atuação das mulheres nos espaços religiosos.

Buscamos justificar o uso de alguns conceitos, especialmente acerca do patriarcado, um dos principais embaixadores da argumentação, especialmente na análise do caso de Mãe Obassi. A partir da reflexão sobre as categorias, pode-se perceber que, embora o espaço religioso por meio de seus discursos procure homogeneizar as pessoas, o patriarcado

¹³ Necrofeminino diz respeito ao sistema que produz a morte de mulheres. Apesar de haver os conceitos generocídio e feminicídio, que significa respectivamente a morte sistemática de um determinado gênero; o segundo é a morte de uma pessoa unicamente pela condição de ser mulher, utilizo tal termo por entender que sempre existiu um conjunto de elementos que naturaliza a morte das mulheres. Embora o conceito de “Necrofeminino” esteja sendo utilizado pela primeira vez e portanto, em construção, defendo esse conceito por se tratar de uma categoria que envolve várias situações sejam elas socioeconômicas, saúde, raciais, gêneros e religiosas. O necrofeminino tem suas bases assentadas no patriarcado na medida em que intersecciona com outras categorias. Ademais a categoria foi inspirada na ideia de “Necropolítica” de autoria do camaronês Achille Mbembe (2018).

continua atual e vigoroso, desnudando realidades violentas e opressões perpetradas contra grupos considerados fora dos padrões vigentes da heteronormatividade. Dentre os quais a mulher encontra-se na condição de produtora/mãe, cuidadora, do privado, reforçando assim a divisão desigual de tarefas entre mulher e homem. As esferas social e política atuam com a valoração e diferenciação de homens e mulheres, o que nos leva a acreditar que o sistema de dominação-exploração das mulheres continua com suas engrenagens mais vivas do que nunca (SAFFIOTI, 2004).

A análise do caso revelou que as hierarquias de gênero, raça, territorialidade e religião atreladas à liderança de Mãe Obassi foram decisivas para alavancar um novo cenário para as religiões de matrizes africanas no Ceará. Mesmo que o feminicídio/assassinato tenha ocorrido pelas mãos de um homem branco, homossexual e sacerdote, este que tem sua masculinidade questionada pela masculinidade hegemônica, já que o homossexual não se enquadra nos padrões heterossexuais, logo ele também estava em defasagem. Contudo, Luiz de Xangô, por portar em seu corpo algumas características da hegemonia masculina o fez agir com a virilidade, comum à maioria dos homens cisgênero. Ele, o Babalorixá, a exhibe diante de uma mulher que de alguma forma ameaça sua honra de macho, de homem provedor, inclusive das orientações religiosas. A partir disso, pode-se dizer que o patriarcado não é uma prática apenas masculina, na medida em que todos os grupos reproduzem em maior ou menor grau. Ademais, o patriarcado requer uma base que o legitime, que o revista de poder.

O peso da masculinidade religiosa que decorre das estruturas patriarcais acionou uma série de tensões nas relações e instituições religiosas de matrizes africanas, posto que na época da atuação da Mãe Obassi, tais instituições passaram a conviver com um novo modelo, quer das mudanças e acréscimos de novos elementos litúrgicos, quer da visualidade da liderança feminina. A figura máxima das religiões de matrizes africanas agora era a de uma mulher, negra e mãe solteira. Esse novo arranjo pode ter sido o ápice para que o feminicídio/assassinato ocorresse. Atramos ao exposto, o fato do crime ter ocorrido de forma vil, isto é dentro de um espaço religioso e mais sublime, momento em que o orixá vem à terra por meio do corpo de seus/suas filhas; mais que isso, o crime também pode ser entendido como uma tentativa de assassinato da própria divindade – Obá. Para além das perdas materiais, o episódio do feminicídio/assassinato de Mãe Obassi marca simbolicamente para sempre as religiões afro-cearenses, que “além da dor pela perda e da vergonha de ter nosso

sagrado maculado”¹⁴.

O medo suscitado pelo episódio atingiu as demais ialorixás, posto que dentro do espectro religioso tornara-se ainda mais difícil” ser Mãe-de-Santo numa terra de homens”.

A prática religiosa combinada com os dispositivos da masculinidade e da violência revelou o *modus operandi* do patriarcado em relação a atuação das mulheres nos espaços, estas não devem ultrapassar os limites determinados pelo macho. O gênero dominante, expresso sob o cariz da masculinidade religiosa, demonstra que a raiz patriarcal constitui uma peça difícil de ser desmontada, é ela que garante a manutenção da ideologia do poder, e qualquer ameaça a esse poder pode levar à violência contra a mulher, fazendo-nos compreender que a disputa pelos espaços religiosos opera com muitos braços opressores e um deles é o necrofeminino. A masculinidade de Luiz de Xangô põe em tela sob a auréola da religião, uma feminilidade que se opõe a subalternidade, sob o manto da altivez de Mãe Obassi, uma feminilidade “farta de dádiva”, cuja virilidade do referido pai-de-santo queria sujeita e disciplinada.

Por fim, esperamos ter conseguido ao longo do texto demonstrar de que maneira os espaços religiosos são terrenos férteis para as práticas das opressões/violências e, conseqüentemente, para a dominação masculina. Tais opressões ocorridas no candomblé do Ceará são apenas um reflexo daquilo que ocorre nos domínios mais amplos do patriarcado, aparentemente esquecido, mas vivo nas masculinidades religiosas. Em suma, para romper com as estruturas históricas da dominação masculina, urge uma força-tarefa que envolva todas as pessoas, independente do gênero, da raça, da classe e do território, para que elas sejam desconstruídas na sua origem. Para tanto, conclama-se todos os segmentos sociais, a fim de destruir as bases assimétricas entre os gêneros.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. V. de. **Gênero, masculinidade e poder**: revendo um caso do Sul de Portugal. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro, V.20 n. 95, 1996, p. 161-190.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1995, p. 458-463.

¹⁴ (Iyá Valéria de Logun Edé. Entrevista II. (abr, 2020). Entrevistador: Joalice Conceição. Fortaleza, 2021. 1 arquivo. Questionário. A entrevista na íntegra encontra-se digitada nos arquivos pessoais da entrevistadora

- BANDEIRA, L. C. **Entidades africanas em “troca de águas”**: diáspora religiosa desde o Ceará. Dissertação (Mestrado em História Social, Programa de Pós-graduação em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2009. Fls. 152.
- BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal. In: HARDY, H. (org.) **As ideias políticas na era romântica**. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 3. ed. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2010.
- BRAGA, J. **Candomblé da Bahia**: a cidade das mulheres e dos homens. Feira de Santana: UEFS, 2014.
- CARNEIRO, S. Mulher em Movimento. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 17-49, set./dez. 2003.
- CONCEICAO, J. Quando o sagrado justifica o racismo. In: CAVALCANTE, V.; CARVALHO, M. do A.; LUZ, L. C. X. **Religiosidades e experiências espirituais na contemporaneidade**. Teresina: EDUFPI, 2018.
- CONCEICAO, J. **Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum**: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras. São Paulo: Paco Editorial, 2017.
- CONCEICAO, J. Tradição sexismo e masculinidade subalternizada nas irmandades negras. In: DIAS, A.; PACHECO, A. **Cláudia**. Gênero, trans e multidisciplinar. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.
- CONNELL, R. W. **La organización social de la masculinidad**. In valdes, T. & Olavarría, J. (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*. Ediciones de las mujeres, v.1, n. 24., 1997, p. 31-48. Disponível em: www.cholonautas.edu.pe
- FARIAS, L. L. Ogã. **Obassi em memória**: uma lylalorixá em terras de “homens”. Entrevista estruturada com questionário. Joalice Conceição. Fortaleza: abril, 2020.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GIRARD, R. **A Violência e a religião**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- GONZALEZ, L. **O feminismo negro no palco da história**. Brasília: Fundação Banco do Brasil, 2014.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Tradução Sônia M. S. Fulmann. Petrópolis: Vozes, 2006.

LOGUM, V. Iyá. **Obassi em memória**: uma Iyalorixá em terras de “homens”. Entrevista estruturada com questionário. Joalice Conceição. Fortaleza: abril, 2020

MARTINS, C. Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África. In: RIBEIRO, A., S.; RIBEIRO, M. C. **Revista Geometria da Memória**. Configurações pós-coloniais. Porto: Edições Afrontamento e Autores, 2016. p. 251-277.

MBEMBE, **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MISKOLCI, R. A Teoria queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre: v. 11, n. 21, jun/jul, 2009, pp 150-182. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>. Acesso em: jan. 2020

OLIVEIRA, P. P. A construção social da masculinidade. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2004.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 Tradução Juliana Araújo Lopes.

REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

SAFFIOTI, H. I. B.; ALMEIDA, S. S. de. **Violência de gênero**: poder e impotência. Rio de Janeiro: Revinter. 1995.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, jul/dez, 1995

SILVA, A. C. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2017. p. 21-37.

SILVEIRA, R. da. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

CEMITÉRIO DE HOMENS VIVOS: SUPERLOTAÇÃO, DOENÇAS E MORTES NAS PRISÕES BRASILEIRAS¹

Milton Júlio de Carvalho Filho

INTRODUÇÃO

Os desafios derivados da pandemia do COVID-19² para o sistema penitenciário brasileiro, não podem ser entendidos sem a articulação entre as categorias superpopulação prisional e condições de saúde/doença nas prisões. Essas categorias, dinamizadas analiticamente juntas, guardam correspondências e são propositivas de maior sentido, quando associadas à categoria raça. É sabido que a excessiva e muitas vezes arbitrária³ criminalização de homens negros⁴, principalmente pobres, por tráfico de drogas, acarreta o encarceramento, em regime fechado, em estabelecimentos prisionais superlotados, com condições ambientais desfavoráveis para manutenção da saúde. O entendimento de saúde, articulado com superpopulação prisional, considera condições crônicas de vida em prisões, como capazes de promover inscrições físicas e psíquicas nas pessoas aprisionadas, para além de manifestações de adoecimentos individuais, atribuindo a essas pessoas condição de supérfluas, extermináveis.

O crédito dado à superlotação prisional, como categoria central para pensar condições de saúde em prisões, advém da verificação do problema, pelo autor desse artigo, ao longo do tempo de realização de pesquisa de campo em prisões e pela literatura problematizadora da questão. A superlotação prisional não é apenas constituída pelo déficit de vagas; é um excedente populacional inadequado para as concretas condições ambientais das prisões; é uma afronta às leis, regulamentações e normas nacionais e internacionais; é demonstração de desrespeito à condição humana, principalmente em relação à manutenção da saúde física e psíquica. Parte expressiva da literatura, ao tratar da superlotação nas prisões de forma central ou transversal, compreende a relação entre o excesso de

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.85-102

²Diversas matérias, produzidas por jornais, revistas e sites de produção e de divulgação de conteúdos, trataram da questão do COVID-19 no sistema penitenciário brasileiro. Na Internet são inúmeras as *lives* gravadas em canais do Youtube sobre o tema, muitas realizadas por acadêmicos, pesquisadores da questão prisional.

³ Ver A verdade policial, como verdade jurídica. Narrativas do tráfico de drogas no sistema de justiça. Autoria de Maria Gorete Marques de Jesus. RBCS Vol. 35 n° 102/2020.

⁴ Sobre a criminalização citada, ver: ANUNCIACÃO, D.; BONFIM, L. A.; FEIREIRA, T. “Mão na cabeça!”: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste. Saúde Soc., São Paulo, v. 29, n. 1, 2020.

peças e a precarização da vida, tendo como consequência a promoção de adoecimentos físicos e psíquicos. Para as pessoas egressas das prisões, a superlotação demonstra que o sistema penitenciário não tem outro objetivo que não seja a promoção da violência física e simbólica, como medida corretiva. Para o escritor Luiz Alberto Mendes, após experiência de mais de vinte anos preso, as prisões no Brasil se constituem em “cemitérios de homens vivos⁵”, corpos depositados e velados pelo Estado. A tutela estatal, por meio do sistema de justiça penal, não pode relativizar a vida, mas o faz, ao permitir a gestão inadequada de vidas aprisionadas e expô-las a riscos diversos, banalizando mortes nas prisões brasileiras.

Os riscos de contaminação do COVID-19 reacenderam à discussão sobre as péssimas condições de vida nas prisões brasileiras. Motivou a elaboração desse artigo o fato de essas mesmas condições produzirem inúmeros outros adoecimentos nas prisões, entre elas, doenças mentais e tuberculose. Os adoecimentos nas prisões, são geralmente tratados sem considerar singularidades da população aprisionada. Não se trata de adoecimentos em taxas comuns na sociedade, mas, pelo contrário, com índices superiores aos da população não aprisionada. São também adoecimentos de populações específicas, desconsideradas em seus processos de saúde. Entre as mais de oitocentas mil pessoas presas no Brasil em 2019, 64% são negras e pobres. No estado da Bahia, onde estão cerca de 14.000 pessoas aprisionadas, mais de 90% delas são negras. Entretanto, a saúde da pessoa negra é pouco considerada nas estratégias de cuidados com a saúde para as pessoas aprisionadas.

A superlotação prisional não é considerada formalmente como causadora de danos para o processo de saúde das pessoas aprisionadas e assim amplia a vitimização e o extermínio de vidas. A superlotação é tratada, pelas autoridades, como um contexto, sem lastro histórico, sem demonstrações concretas dos danos gerados às vidas dessas pessoas e de suas famílias. As prisões brasileiras não estão superlotadas, elas são superlotadas. Faz parte da estratégia de punição do Estado brasileiro, promover o excedente da pena.

A Organização Mundial de Saúde – OMS declarou situação de pandemia em relação ao novo coronavírus, em março de 2020. Em janeiro do mesmo ano já havia emitido Declaração de Emergência em Saúde Pública de Importância Internacional. No Brasil, em fevereiro, o Ministério da Saúde emitiu a Declaração de Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional e ainda em fevereiro, a Lei n. 13.979, dispôs sobre as medidas para enfrentamento do novo coronavírus. Em março, o Conselho Nacional

⁵ Termo utilizado por Luiz Mendes em correspondência trocada como o autor desse artigo. Na época, em 2002, Mendes cumpria pena na Penitenciária do Estado de São Paulo.

de Justiça, CNJ, emitiu a Recomendação 62 e, entre outras orientações, recomendava a soltura de pessoas presas, consideradas grupos de risco. Tal recomendação teve pouca aderência do judiciário. De certa forma, priorizou-se a lógica da segurança pública, em lugar das vidas aprisionadas, mesmo muitas delas consideradas grupos de risco para a Covid 19.

Com base nesse contexto de combate ao COVID-19 no sistema prisional, a pergunta de partida desse artigo foi assim sumarizada: como a superlotação prisional, rediscutida no Brasil a partir do advento do COVID-19, atua como fator de adoecimento nas prisões masculinas brasileiras, em regime fechado? Visamos contribuir para a ampliar a extensão da discussão sobre a superlotação prisional e associar a preocupação com a COVID-19 nas prisões brasileiras e especificamente baianas, com outros problemas crônicos das prisões, derivados também da superlotação, como a depressão e a tuberculose.

Realizamos seis entrevistas em profundidade, através de instrumento de coleta de dados semiestruturado. Entrevistamos três egressos do sistema prisional, dois diretores de unidades prisionais e um servidor(a) da área de saúde prisional do estado da Bahia. As entrevistas foram realizadas de maneira remota, através da elaboração de roteiros específicos e com campos comuns, visando demarcar quando a categoria superlotação era citada pelo entrevistado espontaneamente, relacionada a questão da saúde no sistema prisional. Também avaliamos como os entrevistados relacionavam superlotação prisional e saúde nas prisões, depois de provocados pelo entrevistador.

Os dados obtidos foram codificados para análise. As interpretações dos dados obtidos foram realizadas por meio de análise de conteúdo temático e em relação direta com a revisão de literatura. Finalmente, com base nos resultados do processo de análise temática dos conteúdos, passamos à escrita do texto. Iniciamos pelo advento do COVID-19, promotor da rediscussão sobre superlotação prisional no Brasil; após, estruturamos um breve relato histórico da superlotação para demonstrar que esse não é um problema de contextos específicos. Em seguida, analisamos os efeitos da superlotação para a saúde do homem aprisionado e nos centramos em alguns adoecimentos psíquicos e físicos, para finalmente retomarmos a discussão sumária sobre a COVID-19 nas prisões. Ao longo do texto, associamos os dados encontrados com a questão racial.

A SUPERLOTAÇÃO PRISIONAL

A superpopulação prisional não acarreta problemas de saúde das pessoas aprisionadas apenas em contexto de pandemia, mas é responsável por agravamentos de doenças crônicas, algumas anteriores ao aprisio-

namento; outras adquiridas no cárcere e por muitas mortes silenciosas e estatisticamente imprecisas. A manutenção de homens em ambientes superlotados ao longo de anos, coaduna com o pensamento de Foucault (2004) sobre a face social e política da pena e como extrapola a punição criminal. A economia do castigo é uma economia política e é endereçada a determinados grupos sociais.

É impreciso o quantitativo de mortes nas prisões. Tal imprecisão se deve às mortes nas prisões estarem relacionadas a um padrão de gestão estatal, a gestão de precárias ambiências prisionais. Outro fato que gera a imprecisão do número de mortos é a falta de acompanhamento de egressos e de pessoas aprisionadas com doenças pré-existentes. Além disso, mortes em prisões, assumem caráter de normalidade, ainda que sejam persistentes violações de direitos das pessoas aprisionadas, especialmente em relação ao direito à vida (BOGO; ROTTA, 2019, p. 86). Ainda que destruam subjetividades e matem, as prisões brasileiras seguem blindadas, sem prestar contas das vidas desperdiçadas: sujeitos negros e pobres, segregados em nome da lei e da ordem pública. Essa blindagem, de certa maneira, é o que Flauzina (2006, p. 124) considera “[...] a blindagem erguida em torno do institucional, como forma de preservar a inscrição do racismo em suas práticas [...]”

A superlotação prisional é um desrespeito à Declaração Universal dos Direitos Humanos principalmente em relação ao “Artigo III - Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.” e ao “Artigo V - Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.”. Também desrespeita às Normas e Princípios das Nações Unidas sobre Prevenção ao Crime e Justiça Criminal (2009), capítulo 1 que trata sobre Regras mínimas, padrões para o tratamento de prisioneiros entre outras, às seguintes:

Princípio básico:

6. (1) As regras a seguir devem ser aplicadas imparcialmente. Não deve haver discriminação quanto à raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, propriedades, nascimento ou outras situações. (pág. 13)

Acomodação:

9. (1) As celas ou quartos destinados ao descanso noturno, não devem ser ocupados por mais de um prisioneiro. Se, por razões especiais, tais como superlotação temporária, for necessário que a administração central penitenciária faça uma exceção à regra, não é recomendável que dois prisioneiros sejam alojados em uma mesma cela ou quarto. (pag.14)

10. Todas as acomodações para uso dos prisioneiros e, em particular, todos os dormitórios devem satisfazer as exigências de higiene e saúde. Deve-se dar a devida consideração às condições climáticas e, particularmente, ao espaço mínimo, iluminação, aquecimento e ventilação. (pág. 15)

Serviços médicos

22. (1) Toda instituição deve oferecer os serviços de pelo menos um médico qualificado com alguns conhecimentos de psiquiatria. Os serviços médicos devem ser organizados em conjunto com a administração geral de saúde da comunidade ou da nação. Devem-se incluir um serviço psiquiátrico para diagnósticos e, em casos apropriados, para tratamento de estados de perturbação mental. (2) Prisioneiros doentes que necessitem tratamento especializado devem ser transferidos para instituições especializadas ou hospitais civis. (pag. 16)

A superlotação nas prisões brasileiras atenta também contra a Lei de Execução Penal Brasileira – LEP, artigo 85 – quando considera a lotação das prisões em compatibilidade com sua estrutura e finalidade. A LEP também indica que é de competência do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária determinar o limite máximo de capacidade do estabelecimento. Mais do que um problema de gestão prisional, a superlotação corresponde à violação sistemática de direitos, voltada a alguns grupos sociais considerados “corpos torturáveis” (BICALHO; RANGEL, 2016, p. 422). Assim, as prisões descumprem também a Constituição brasileira de 1988, no estabelecimento de garantia do Estado na promoção do bem-estar de todos, sem preconceitos e discriminações e quando assegura a inadmissibilidade da tortura e de tratamentos desumanos ou degradantes. As legislações têm limites de êxito no que tange ao sistema prisional brasileiro quando este mantém estruturas e serviços prisionais inadequadas, frente aos marcos legais e atribui prejuízos diretos para as pessoas aprisionadas e seus familiares.

A literatura sobre superlotação prisional a explica de diversas maneiras: uma delas é como consequência de um modelo de justiça reforçador da pena de privação de liberdade como resposta mais forte para a prática de delitos, em detrimento de um modelo de justiça voltado a reconstituir a estrutura social afligida pelo delito (BERTOLLA e LUSA, 2018). Há também entendimentos sobre as relações entre superlotação e reincidência criminal e a superlotação como desqualificadora de propostas de ressocialização, quando existente⁶. (COSTA; MOREIRA, 2019). A literatura também indica correlações entre superlotação e políticas de encar-

⁶ Adendo do autor.

ceramento em massa. Relacionada à perspectiva anteriormente citada, DANTAS (2012) associa a superlotação ao genocídio de jovens negros, resultante do combate ao tráfico de drogas e ao fácil acesso às armas de fogo. Autores também indicam como a superlotação resulta em consequências para a gestão prisional, principalmente em relação à imposição de negociações dos gestores prisionais com grupos organizados dentro das prisões, visando a manutenção da ordem interna. A superlotação também atinge os familiares de presos, ou seja, tem efeitos externos à prisão. (SINHORETTO; SILVESTRE; MELO, 2013). Mas, o que resolve o déficit de vagas? FISCHER e ADORNO (1987, p. 79) ao discutirem o fracasso do sistema penitenciário brasileiro perguntam: “Será eficaz persistir na política de aumento do número de vagas?” A questão prisional é política com necessidade urgente de debate e reformulação, devido à comprovação de as prisões no Brasil, punirem mal, serem inseguras e amontoarem indivíduos em condições precárias, desumanas (ROCHA, 2006)

A SUPERLOTAÇÃO DAS PRISÕES NO BRASIL: UMA HISTÓRIA DE DESRESPEITOS:

A memória das instituições prisionais no Brasil, presente na literatura histórica, sociológica ou antropológica, demonstra que a superlotação e as precárias condições dos presídios, são condições comuns em variadas épocas. Trabalhos como os de Di Santis e Engbruch (2012), Salla (1999) e Souza (2009) auxiliaram, cada um ao seu modo, nesse percurso histórico e demonstraram que, mesmo com tentativas de modernização das prisões brasileiras com base na valorização de modelos prisionais estrangeiros e reformas legais, as prisões brasileiras logo viviam ajustes e sucateamentos.

No Rio de Janeiro, em 1808, a prisão do Aljube, destinada a pessoas escravizadas e livres, viveu a superlotação e o governo tentou resolver o problema transferindo as pessoas presas para navios ancorados e para antigos fortes e fortalezas, adaptados para servirem de prisões. Esta iniciativa oitocentista no Rio de Janeiro se associa com algumas, atuais,

quando, em 2016⁷, em 2018⁸ e em 2020⁹, autoridades brasileiras pensaram, sem implementação, em resolver a superlotação e o afastamento de presos com sintomas de COVID-19, transferindo-os para *contêineres*.

Em 1824, a constituição do império já atentava para a questão prisional ao mencionar que as prisões deveriam ser claras e bem arejadas. Quatro anos mais tarde, estabeleceu-se comissões de cidadãos para visitar e fiscalizar às condições das prisões. Ao longo de alguns anos, contradizendo as indicações constitucionais, a comissão constatou: falta de espaço; mistura de presos condenados e provisórios, falta de condições de higiene, insalubridade, falta de assistência médica e alimentação precárias, falta de água, acúmulo de lixo (DI SANTIS; ENGBRUCH, 2012). Esses problemas persistem em muitas prisões brasileiras na atualidade. Ainda com base em Di Santis e Engbruch (2012), em 1841 outro relatório da comissão considerava a prisão como escola de imoralidade, mantida pelas autoridades e financiada por recursos públicos e propunha a separação das pessoas presas, portadoras de doenças psíquicas, além de considerar a necessária melhoria nas condições ambientais e alimentares nos presídios.

O Primeiro Código Penal da República Brasileira, em 1890, estabeleceu tipologias prisionais como a prisão Celular para crimes comuns; as prisões em fortalezas ou locais militares para crimes políticos; as prisões agrícolas e de trabalho. Nessa época, já havia déficit de vagas nas prisões celulares. Em 1906, 976 presos condenados no estado de São Paulo concorriam as 160 vagas existentes em prisões celulares, e essas já viviam a deterioração do ambiente. (ANDRADE et al., 1990)

Considerações sobre aberturas de vagas em prisões como melhor resolução para a superlotação é também antiga no Brasil. No país, nunca se pensou, governamentalmente, em parar de prender. Em 1920, foi inaugurada a Casa de Detenção de São Paulo, estabelecimento com 1.200 vagas, grande número para a época. Esta unidade prisional foi considerada diferenciada das demais do país, mas ao longo de vinte anos viu sua estrutura ser sucateada por conta da superlotação e vinte anos depois

⁷ Vide Governo do RS confirma que vai usar contêineres como celas provisórias. Disponível em: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2016/11/governo-do-rs-confirma-que-vai-usar-conteineres-como-celas-provisorias.html> Acesso em: 23 mar. 2021.

⁸ Vide. Paraná recorre a vergonhosos contêineres para abrigar presos. Disponível em: <http://www.justificando.com/2018/02/05/parana-recorre-vergonhosos-conteineres-para-abrigar-presos/>. Acesso em: 23 mar. 2021.

⁹ Vide Covid-19: Depen sugere contêineres para separar presos com sintomas. Uso de estrutura modular temporária precisa da autorização do CNPCP. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-04/covid-19-depen-sugere-conteineres-para-separar-presos-com-sintomas>. Acesso em: 23 mar. 2021.

acumulava a terrível estatística de 12% de presos mortos por tuberculose (DI SANTIS; ENGBRUCH, 2012) A quantidade de vagas dessa unidade prisional foi ampliada em 1959, para 3.000 pessoas, mas abrigou cerca de oito mil. Em 1992, essa mesma prisão foi manchete da mídia nacional, quando, no mínimo, cento e onze homens presos foram mortos no denominado “Massacre do Carandiru”, uma ação violenta da polícia militar paulista, quando acionada para conter uma rebelião. O massacre não produziu responsabilizações para o Estado, depois de processos judiciais longos e imprecisos.

Entre 1995 e 1997, o déficit de vagas cresceu no Brasil e atingiu 27%. Em 2001, as prisões brasileiras, especialmente em São Paulo, foram sacudidas por outra ocorrência, nova até aquele momento, as rebeliões simultâneas, ocorridas em vinte e nove unidades prisionais do Estado, com pauta, entre outras, sobre as más condições das prisões, embora não tenha sido essa a principal (SALLA, 2006). Em 2008, a Comissão Parlamentar de Inquérito do sistema Carcerário, divulgou relatório cujo foco era a superlotação no sistema prisional. A comissão encontra 89% da população prisional em unidades com déficit de vagas, independente do regime de cumprimento da pena. O relator, deputado Sérgio Brito, desabafou em seu texto, constante do Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito Destinada a Investigar a Realidade do Sistema Carcerário Brasileiro (2015):

O Sistema Carcerário Brasileiro, como se sabe, há algum tempo encontra-se em situação preocupante e que demanda especial atenção do Estado. Não é por outra razão, inclusive, que esta é a segunda Comissão Parlamentar de Inquérito criada no âmbito desta Casa Legislativa, em um interregno inferior a 08 (oito) anos, com a finalidade de investigar a realidade desse sistema. (pag.8)

E complementou:

[...] Afinal, de nada adianta constatar que não se respeitam os direitos dos presos, que há superlotação dos presídios, que há déficit de servidores, que as organizações criminosas exercem domínio nos presídios, e não atuar no sentido de propor soluções para enfrentar essa realidade. (pag. 16)

Em 2011, o Brasil teve outro grande incremento quantitativo do encarceramento penal, superando meio milhão de presos. Cinco anos depois, em 2016, a população prisional alcançou o número de 726.712 pessoas¹⁰. Nesse mesmo ano, eram 368.049 vagas no sistema e o déficit era

¹⁰ Vide Há 726.712 pessoas presas no Brasil. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-no-brasil>. Acesso em: 23 mar. 2021 .

de 358.663. a taxa de ocupação dos presídios chegou a 197,4% e taxa de aprisionamento de 352,6 para cem mil habitantes. Em 2020, o número de pessoas presas passou de 800.000, fazendo o país alcançar o terceiro lugar no *ranking* de aprisionamento no mundo, abaixo apenas dos EUA e da China. Ao longo de todos esses anos, manteve-se expressivo o percentual de homens negros aprisionados, entre 58 e 64%.

A superlotação é também seletiva e desafiadora. Na pesquisa realizada com gestores de prisões na Bahia, a superlotação aparece espontaneamente quando perguntados sobre os principais desafios que enfrentam na gestão. Para um entrevistado:

A primeira pontuação que eu quero fazer, sobre uma dificuldade que sinto é: em qualquer local, em qualquer unidade prisional brasileira, eu ainda não vi, eu não recebi nenhuma informação de uma unidade no Brasil que não tivesse o excesso populacional. O excesso populacional é uma das grandes dificuldades de qualquer gestor prisional. Digo isso porque em qualquer projeto, a logística é alterada em função da população a ser atendida. (...) No sistema prisional é a mesma coisa: a lotação das prisões extrapola em muito. Então, toda logística de alimentação, de segurança e de saúde, é alterada. (GESTOR PRISIONAL, 2020)

O mesmo gestor indica a superlotação da unidade prisional gerida por ele na Bahia. A unidade atende a pessoas condenadas e pessoas aguardando julgamento: “A unidade tem capacidade para 600 internos, mas, chegamos a 1.450. Com a pandemia, foi a primeira vez que baixamos da casa de mil condenados e provisórios.” (GESTOR PRISIONAL, 2020) A superlotação afeta a gestão e tenciona as relações entre os aprisionados. Tudo isso, compõe um conjunto de fatores de adoecimentos, como as doenças psíquicas.

O MASCULINO NOCIVO E O MEIO AMBIENTE ADOECIDO DAS PRISÕES:

Com o advento da COVID-19, uma das estratégias utilizadas para evitar a propagação do vírus nas prisões foi a suspensão das visitas. Essa estratégia não é fácil para nenhum dos lados em jogo: para a gestão prisional, implica em conter os ânimos das pessoas encarceradas, para evitar crises; para as pessoas aprisionadas significa maior afastamento familiar; falta de encontros sexuais; falta de abastecimentos levado pelas famílias; perda de contato, direto, com pessoas do mundo exterior. Assim, sobram tensões, já existentes, mas acirradas, entre a gestão e as pessoas aprisionadas; entre os próprios aprisionados. (ANDRADE et al., 1990). As prisões masculinas são instituições homoparticipativas; com baixa circulação de

afetos; povoadas e geridas por homens, sejam eles da direção, policiais penais e aprisionados; majoritariamente identificados como heterossexuais, detentores de uma masculinidade clássica, tradicional, reforçadora de conteúdos valorizadores de virilidade; de subjugação do outro; de demonstrações de poder e de habilidades para agir violentamente; de vingança; de valorização de uma moral masculina. Esses homens pensam o masculino a partir dos privilégios atribuídos a essa condição, entre esses a capacidade de administração da dor e do medo. É comum não assumirem fragilidades físicas ou psicológicas e adoecimentos, exceto quando agravados, como salientam os egressos entrevistados: “Eu sofria, mas não me queixava, isso era para os fracos”; “Quando apanhei lá, enrijeci os músculos e não senti foi nada!”; “Minha cabeça ficou fraca lá, mas eu tentava despovoar minha mente de tanta pressão, ai não me dei de mal”. O não adoecer, saber sentir dor e não demonstrar fraquezas está associado a constituição de um tipo de masculinidade valorizada entre muitos homens e alimentada por um imaginário de força e de potência, inclusive em relação às adversidades de vida, como a superlotação e a precariedade ambiental as quais estão submetidos. Sobreviver a essas condições é mérito masculino para alguns. Nesse sentido, um dos egressos do sistema penitenciário, entrevistado, considerou: “Quem vive nas condições de lá, só tem duas chances: 70% de sair morto e 30% de sair acabado, mas vivo”. Para outro egresso entrevistado “Tem que ser bicho homem pra segurar: vivi com mais 17, espaço pequeno, gente doente, gente doida, calor”. Outro relata como se sentia e agia: “Eu vestia uma camisa de força em mim, o que sentia, guardava aqui dentro (aponta o coração)”.

A demonstração da emoção é um capital altamente desvalorizado nas prisões masculinas, e em seu lugar, um acervo de códigos, de regras de conduta ameaçadoras, regulam as relações e promovem o silenciamento sobre mortes, maus tratos, torturas e adoecimentos. A vivência nessas condições de convivência, em prisões superlotadas, justifica os resultados do estudo realizado por Freire, Pondé e Mendonça (2012) que indica a prevalência de doenças mentais entre pessoas aprisionadas em Salvador, Bahia, indistintamente se em regime fechado ou semiaberto, como sendo entre 5 e 10 vezes maior do que na população em geral, principalmente depressão, transtornos de ansiedade e do sono. Em outra pesquisa, também em Salvador, Coelho (2012) identificou: a falta de profissionais especializados para o atendimento de saúde mental na prisão estudada; o agravamento de problemas de saúde mental, devido à demora da assistência; a falta de diagnósticos médicos quando da entrada na prisão. A autora aponta 90% dos pesquisados, sem tratamento psiquiátrico ou psicológico ao longo de toda a sua vida e sugere uma associação direta entre presença de transtornos mentais no ambiente prisional e a super-

população carcerária. Sobre isso diz um dos egressos entrevistados: “Vi gente pirar, não suportar viver como bicho.”; outro egresso complementa em sua entrevista: “Às vezes ser atendido lá pelo psiquiatra era pior. Eles davam remédios que deixavam a pessoa lerda, lenta, vacilando”. Além de problemas de saúde mental, os gestores prisionais entrevistados identificam a superlotação como causadora de outros problemas de saúde.

Eu percebo grandes demandas na saúde que afligem, muito, o sistema carcerário: o tabagismo¹¹ e a tuberculose. Outros problemas também, são os ordem mental. O cárcere promove um distanciamento da família e, mesmo que sejam feitos todos os esforços para que a família esteja com o apenado, o distanciamento do centro familiar traz diversos complicadores, agravantes na saúde mental do interno. Então, o tabagismo, a tubérculos e a saúde mental, são os principais problemas relativos à saúde, verificados no sistema prisional. (GESTOR PRISIONAL, 2020)

A SUPERLOTAÇÃO E A TUBERCULOSE NAS PRISÕES BRASILEIRAS

É comum ao homem brasileiro, ainda que não seja esse um grupo homogêneo, um comportamento relapso em relação aos cuidados com a saúde. Essa constatação pode explicar a maior prevalência de diabetes, hipertensão arterial, doenças sexualmente transmissíveis, doenças cardiovasculares e acidentes vasculares cerebrais, entre os homens, além de tempo de vida menor do que o das mulheres. No tocante aos homens negros, o quadro de saúde é ainda mais frágil e exige ampliação de estudos específicos, considerando, a caracterização comum desse grupo, mencionada por Batista (2005, p.71-79): “[...] baixa escolaridade; residência em áreas periféricas, pobres, sem infraestrutura; poucos acessos à direitos sociais; salário médio mensal baixo, menor que homens brancos”. Assim, Batista (2005) afirma a saúde e a doença como construções sociais, diretamente influenciados pela demarcação dos espaços de gênero e de raça, ocupados em uma sociedade. Nesse sentido, entende-se os motivos pelos quais a tuberculose no Brasil, atinge mais homens negros, 16,13% do que brancos, 4,88%, com letalidade também maior entre os homens negros. Isso pode ser explicado pelo fato de homens negros e brancos ocuparem espaços diversos na sociedade brasileira, o que acarreta na desproporcionalidade entre eles, também no espaço prisional. Para Batista devemos analisar prevalência de doenças e mortes em perspectiva relacional, para ampliar a discussão sobre a relação entre construção social e o processo

¹¹ Não encontramos expressivo número de estudos, específicos, sobre prevalência de tabagismo na população prisional brasileira. Consideramos ser esse um tema de pesquisa necessário.

de saúde, doença e morte. O autor ressalta a vulnerabilidade social e programática das pessoas negras no Brasil como explicativas das suas vitimizações em saúde e como fatos políticos que comunicam desigualdades raciais em saúde. (BATISTA, 2005)

Nas prisões, todo esse quadro social de adoecimento de homens negros se agrava, inclusive com mortes por doenças tratáveis. A superlotação amplia a dificuldade do atendimento de saúde e isso faz com que seja seis vezes maior a chance de morrer na prisão, do que fora dela. As mortes por motivo de doenças, nas prisões, correspondem a 80% do total de mortes, enquanto mortes por motivos de violências diversas, correspondem a 10%. (VALENÇA, 2016). A cada 10.000 presos, 900 tem tuberculose e muitos morrem em virtude de uma doença tratável.

A tuberculose é uma doença infectocontagiosa, transmitida por via aérea, e acomete o pulmão em 90% dos casos. Do ponto de vista da transmissibilidade, tem potencial mais forte que a AIDS (MENEZES, 2002). A superlotação amplifica a disseminação do bacilo, seja pelo fluxo de entradas no sistema prisional, de pessoas já doentes, seja pelos adoecidos na prisão, tornando a tuberculose a doença mais frequente e grave do sistema prisional e, desse modo, um grave problema de saúde pública. As entradas diárias de pessoas aprisionadas, sem diagnóstico médico, as transferências entre unidades prisionais e as saídas de pessoas da prisão, principalmente de pessoas aprisionadas provisoriamente, faz com a disseminação se dê, para dentro e para fora da prisão. (LAROUZÉ et al., 2015) As solturas e as transferências de pessoas aprisionadas também promovem interrupções no tratamento da doença, sem o acompanhamento devido. Além desses aspectos anteriormente mencionados, a demora no diagnóstico, a falta de exames radiológicos e laboratoriais, fazem com que a tuberculose seja considerada outra pena, associada a pena de prisão. (LAROUZÉ et al., 2015) Um dos egressos entrevistados conta:

Enquanto estava preso tive coisa que nunca tinha tido antes: tive sarna, sudorese, piolho, uma tosse desgraçada que depois fiquei sabendo que era tuberculose. Estava numa cela úmida, com mais 17 e sabia que, mais cedo ou mais tarde, eu iria pegar. Tinha outros lá doentes e os caras falavam: “tosse pra lá!” Pedia médico e me diziam: “pra que?” Até que fui, e descobri. Perdi peso, fiquei mal, mas o que mais me doeu foi ter passado isso pra minha mulher e meu filho, sem saber. (EGRESSO, 2019)

Nas prisões em Salvador, Bahia, o Programa de Controle da Tuberculose nas instituições penais foi estudado por Menezes (2002) e identificado à superlotação como a principal causa de disseminação da doença. A autora localizou também uma crescente associação entre tuberculose e

HIV e indicou a inexistência de busca ativa de sintomáticos respiratórios, entre as pessoas aprisionadas na Bahia, o que ocasionava deficiência na detecção de doentes bacilíferos. Já no Rio de Janeiro, Sánchez e Larouzé (2016) após realizarem estudo sobre tuberculose nas prisões, advertem aos gestores públicos quanto a urgência em assumirem suas responsabilidades em relação a saúde das pessoas aprisionadas. Também no Rio de Janeiro, Minayo e Ribeiro (2015), identificaram relação direta entre problemas de saúde na prisão e superlotação. Na prisão estudada pelas autoras, mais de 70% dos homens aprisionados eram negros. Entre os problemas de saúde física desses homens, as autoras encontraram: dores no pescoço, costas e coluna; luxação de articulação, bursite, dor ciática, artrite, fratura óssea, problemas de ossos e cartilagens e de músculos e tendões, sinusite, rinite alérgica, bronquite crônica, tuberculose e doenças de pele. Com o advento do COVID-19, a responsabilidade das autoridades públicas quanto a saúde prisional, cresce. O COVID-19 é mais um elemento que nos faz pensar sobre os cuidados com a saúde das pessoas aprisionadas, não como um privilégio, desmerecido, mas como um direito que tem sido negado.

A SUPERLOTAÇÃO E A COVID NAS PRISÕES BRASILEIRAS

Ainda que sem comparações diretas sobre diferentes contextos e distintas doenças, lembramos que quando ocorreu a gripe espanhola no Brasil, em 1918, o número de casos entre as pessoas aprisionadas em prisões da cidade de Salvador, chegou a 82%, segundo Souza (2009). A autora mostra que esse elevado percentual de contaminação se deu em função do contato das pessoas aprisionadas com outras vindas do ambiente externo. A preocupação com o fluxo de entradas e saídas das prisões, principalmente de novas pessoas aprisionadas, de funcionários e de fornecedores diversos, também é aspecto preocupante nas estratégias de combate à disseminação do COVID-19 nas prisões. Não é possível promover isolamento em prisões superlotadas e com grande fluxo de pessoas entrando e saindo. Ainda que os dados relativos à saúde no sistema prisional sejam, de certa maneira, ainda frágeis, para acompanhar a dinâmica de doenças no curto prazo, um gestor prisional entrevistado relata a contaminação por COVID-19 entre policiais penais e demonstra como circulam os números:

O nosso quadro de saúde (adoecimento) é proporcional à situação da cidade. Saiu na imprensa que estaríamos com 40 positivados por COVID, mas isso não verdade. A imprensa quando informou isso nós não tínhamos nem 20 funcionários positivados. Depois, esse número aumentou e chegou ao pico de 70 e agora estamos

tendo o retorno desses colaboradores. (GESTOR PRISIONAL, 2020)

Além dos policiais penais, as famílias das pessoas aprisionadas foram também consideradas como potenciais transmissoras do vírus, o que foi usado como justificativa para a suspensão das visitas e a manutenção do isolamento social. Sobre a suspensão das visitas, um gestor prisional entrevistado adverte: “A falta de visita é uma situação delicada. Após a pandemia, a psicologia e a psiquiatria terão demandas maiores do sistema. Teremos aumento de problemas de ordem mental.” (GESTOR PRISIONAL, 2020). Na Bahia, um plano de crise para o combate do COVID-19 no sistema penitenciário do Estado foi criado pela Secretaria de Administração Penitenciária, mas com a manutenção de problemas estruturais e históricos, com os quais se naturaliza a operação do sistema prisional, dificilmente se evitará a disseminação dessa doença, assim como de outras doenças infectocontagiosas que podem vir em fluxo. Sánchez et al (2020) alerta, considerando a superlotação das prisões, uma necessária vigilância na detecção da entrada do vírus nas prisões, para que haja um célere bloqueio, visando evitar à disseminação massiva. A vulnerabilidade da população carcerária faz parte da dinâmica do sistema e precisa ser repensada. Também e tal qual na época da gripe espanhola, a superlotação de pessoas aprisionadas em pequenos espaços, com ventilação e iluminação precários, em condições insalubres e com alimentação de qualidade duvidosa, são fatores potenciais para o agravamento da disseminação da COVID, nas prisões brasileiras. Para Sánchez et al (2020), sobre a COVID:

Na população livre estima-se que cada infectado contamine 2 a 3 pessoas. Dadas as condições de encarceramento nas prisões brasileiras, pode-se estimar que um caso contamine até 10 pessoas. (pag.1)

Ressalta Sánchez (2020) que a pandemia chegou ao Brasil e encontrou um sistema prisional frágil e sobrecarregado. Salientamos que tal situação é histórica. Para a autora isso impossibilita comparações entre os efeitos da doença nas prisões brasileiras com as prisões da Europa central, pois nessas prisões a disseminação do vírus não foi expressiva, em virtude das celas, mesmo quando coletivas, não abrigarem mais de quatro presos e condições ambientais melhores do que as das prisões brasileiras, ou seja não há, entre essas prisões europeias, parâmetros de comparação com a superlotação vivida no Brasil. Em pesquisa comparativa sobre as condições de aprisionamento no Brasil e em outros países, como França, Portugal, entre outros, CARVALHO FILHO (2019), adverte:

Para entender o colapso dos sistemas prisionais mundiais, divulgado amplamente em mídias distintas, de países diversos, é neces-

sário conhecer o aumento da quantidade de pessoas aprisionadas no mundo. Quanto mais se aprisionam pessoas, mais as causas promotoras do colapso do sistema são ampliadas, como a superlotação prisional e as precárias condições de vida e de assistência social e de saúde nas prisões que acarretam danos à saúde física e psíquica das pessoas aprisionadas. Em tais condições, o crescimento da população prisional no mundo é preocupante. (pag. 200)

O encarceramento em massa, como política de combate às drogas e o aprisionamento em regime fechado como prioridade punitiva do sistema de justiça, carecem de revisão no Brasil. O colapso do sistema de saúde nas prisões superlotadas é mais um entre outros colapsos do sistema prisional: alimentação ruim; instalações precárias e insalubres; processos de educação das pessoas aprisionadas pouco considerado nas suas singularidades; insegurança e violência são outras consequências da superlotação em um sistema dirigido a uma parcela expressiva da população brasileira, ajustado à criminalização da pobreza, das drogas e prioritariamente, das pessoas negras. As prisões brasileiras associam sacrifício, terror e humilhação, são na expressão de Mbembe (2016, p.25): “mundos de morte”, e como tal são locais onde “[...] vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (pag.25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, o sistema prisional tem forte herança colonial e escravista. A superlotação nas prisões se mantém, também devido à sociedade brasileira, de modo geral, se mostrar desinteressada em relação aos problemas do sistema prisional e de certa maneira, considerar “quanto pior, melhor a prisão”, convencida da necessidade de punição, para além da pena de privação de liberdade. Dessa maneira, a sociedade goza, com a sensação de vingança que excede a pena. A superlotação faz parte do imaginário vingativo do brasileiro. Isso em virtude de as prisões no Brasil voltarem-se para os mais pobres e para os negros. A história da superlotação das prisões no Brasil mostra que o arranjo prisional, precário e adoecedor, tem, desde sempre, público alvo. As pessoas aprisionadas, em sua maioria, homens negros, desconsiderados pela matriz econômica da sociedade brasileira, muitas vezes, até mesmo, como força de trabalho barata, são colocados em condição sub-humanas de vida. São esses homens que sucumbem nas prisões, depois de viverem o autoritarismo e os abusos das forças policiais do Estado; de se subordinarem a parcela do tráfico de drogas que tiranicamente ocupa as áreas periféricas onde eles residem; de viverem a lentidão, a incompreensão e diversas condenações sociais, morais e econômicas da justiça. Nas prisões superlotadas, em re-

gime fechado, muitos deles adoecem e morrem.

Na prisão brasileira, a superlotação é a câmara de gás que mata aos poucos e promove uma morte dissimulada por “causas naturais”, em estatísticas pouco claras. Afinal, os homens tinham depressão e por isso se suicidaram; afinal tiveram uma “gripezinha¹²”, uma tuberculose e por isso morreram. Mas, as prisões brasileiras são também diferentes dos campos de concentração; são mais do que instituições totais; visam mais do que vigiar e punir. As prisões são instituições sintetizadoras de um potente e quase sempre negado imaginário brasileiro: segregacionista, higienizador e seletivo. Nesse sentido, é também uma instituição ambígua e se estrutura nas suas contradições: anuncia transformar vidas em nome da justiça e da ordem, mas é uma máquina arbitrária, precária e arcaica; anuncia desejar ressocializar, mas nega a mínima condição cidadã aos sujeitos aprisionados; anuncia fazer justiça, quando é, fundamentalmente vingança; anuncia cuidar, tutelar, quando na verdade faz adoecer e mata.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, C. C. et al. **O desafio da reintegração social do preso: uma pesquisa em estabelecimentos prisionais.** Rio de Janeiro: Ipea, 1990.
- BATISTA, L.E. Masculinidade, raça/cor e saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.10, n.1, 2005, pp.71-80.
- BERTOLLA, L. M. A.; LUSA, E. Repensando a Justiça Retributiva e sua superpopulação carcerária: a saída está na justiça restaurativa? **Ciências Sociais Aplicadas em Revista**, v.18 - n. 34 - 1º sem.2018 – pp. 133 a 143
- BICALHO, P. P. G.; RANGEL, F. M. Superlotação das prisões brasileiras: Operador político da racionalidade contemporânea. **Estudos de Psicologia**, v. 21, n. 4, 2016.
- BOGO, C. L. A.; ROTTA, A. B. Mortes sob custódia prisional no Brasil. Prisões que matam; mortes que pouco importam. **Rev. Ciências. Sociais**, DS-FCS, v. 32, n.º 45, julho-dezembro 2019. pp. 67-90.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Presidência da República, 2016.
- BRASIL. **Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Pessoas Privadas de Liberdade no Sistema Prisional/** Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas, Coordenação de Saúde no Sistema Prisional – 1. Ed – Brasília: Ministério da Saúde, 2014. 60 p.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Secretaria Nacional de Justiça. **Normas e**

¹² Expressão usada pelo Presidente do Brasil, em 2020, para tratar da COVID.

princípios das Nações Unidas sobre prevenção ao crime e justiça criminal /Organização: Secretaria Nacional de Justiça. – Brasília: Secretaria Nacional de Justiça, 2009. 344 p.

BRASIL. Câmara dos Deputados- CPI – Sistema Carcerário Brasileiro – **Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a Investigar a Realidade do Sistema Carcerário Brasileiro** Presidente: Deputado Alberto Fraga Relator: Deputado Sérgio Brito Brasília, agosto de 2015, 437 p.

CARVALHO, F.; MILTON, J. Condições de aprisionamento judicial em regime fechado: panorama de um colapso em escala mundial. In: ROCHA, J. C. S. da et al (orgs). **Segurança Pública: direitos humanos e sistema de justiça.** Salvador: Edufba, 2019, p 187-208.

COELHO, M. T. A. D. A saúde mental de infratores presos numa unidade prisional da cidade do Salvador. In: Maria Thereza, Dantas Ávila Coelho e Milton Júlio de Carvalho Filho (Orgs) **Prisões numa abordagem interdisciplinar.** Salvador: EDUFBA, 2012, p 131-144.

COSTA, J. C. R.; MOREIRA, M. O sistema prisional: superlotação e ressocialização. **Revista Vox**, n. 10, jul.-dez. 2019. p. 22-33.

DANTAS, A. L. T. **Superpopulação carcerária no Rio de Janeiro regulada pela economia da droga:** um efeito da política de criminalização imposta aos jovens residentes das comunidades carentes. 2012. 230. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) - Programa de Pós-Graduação em Política Pública e Formação Humana, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

DI SANTIS, B. M.; ENGBRUCH, W. A evolução histórica do sistema prisional e a Penitenciária do Estado de São Paulo. **Revista Liberdades**, n. 11, setembro-dezembro, 2012. p 143-160.

FISCHER, R. M.; ADORNO, S. Políticas penitenciárias, um fracasso? **Lua Nova**, v. 3, n. 4, São Paulo, junho, 1987, 10 p.

FLAUZINA, A. L. P. **Corpo Negro Caído no Chão:** O Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, Brasília, 2006.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREIRE, A. C. C.; PONDÉ, M. P.; MENDONÇA, M. S. S. Saúde mental entre presidiários na cidade do Salvador, Bahia, Brasil. In: Maria Thereza Dantas Ávila Coelho e Milton Júlio de Carvalho Filho (Orgs.) **Prisões numa abordagem interdisciplinar.** Salvador: EDUFBA, 2012, pp 121-130.

LAROUZÉ, B et al. Tuberculose nos presídios brasileiros: entre a responsabilização estatal e a dupla penalização dos detentos. **Cad. Saúde Pública**,

v.31 ,n. 6, p 1-4, Rio de Janeiro, junho, 2015.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Arte & Ensaios, revista do ppgav/eba/ufrrj | n. 32 | dezembro 2016, p30.

MENEZES, R. P. O. Projeto de Implantação do Controle da Tuberculose nas Instituições Penais do Município de Salvador/Ba. **Boletim de Pneumologia Sanitária**, v. 10, n. 2, Rio de Janeiro, dez. 2002, p1-6.

MINAYO, M. C. S.; RIBEIRO, P. C. **Deserdados sociais**: condições de vida e saúde dos presos do estado do Rio de Janeiro. Editora FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2015.

ROCHA, A. P. da. **O Estado e o Direito de Punir** - A superlotação no Sistema Penitenciário Brasileiro. O caso do Distrito Federal. 200, 250, Dissertação (Mestrado de Ciências Políticas) -Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SALLA, F. **As prisões em São Paulo: 1822-1940**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 1999

SALLA, F. As rebeliões nas prisões: novos significados a partir da experiência brasileira. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 274-307

SÁNCHEZ, A.; SIMAS, L.; DIUANA, V.; LAROUZE, B. COVID-19 nas prisões: um desafio impossível para a saúde pública? **Cad. Saúde Pública**, 36, maio, 2020, p 1-5.

SÁNCHEZ, A.; LAROUZÉ, B. Controle da tuberculose nas prisões, da pesquisa à ação: a experiência do Rio de Janeiro, Brasil. **Ciênc. saúde coletiva**, v. 21, n. 7, Rio de Janeiro, 2016. p.2071-2080

SINHORETTO, J.; SILVESTRE, G.; MELO, F. A. L. O encarceramento em massa em São Paulo. **Tempo Social**, v. 25, n. 1, São Paulo, dez, 2013, p 83-106.

SOUZA, C. M. C. de. A “espanhola” em Salvador - o cotidiano da cidade doente. **Varia hist.**, Belo Horizonte, v. 25, n. 42, julho-dezembro, 2009, 25p.

SOUZA, L. K. Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, vol.71 no.2, Rio de Janeiro, maio-agosto,2019, p 1-17.

VALENÇA, M. S. et al. Tuberculose em presídios brasileiros: uma revisão integrativa da literatura. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 7, jul. 2016, p13-28.

ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO CONTEXTO DA PANDEMIA¹

Maria Clécia Vasconcelos de Moraes Firmino Costa²
Acácia Batista Dias³

INTRODUÇÃO

A violência contra a mulher se apresenta de forma explícita ou velada, compromete a integridade física, psicológica ou patrimonial de quem a sofre, conforme preconizado na Convenção do Pará (1994), mas tem em comum as manifestações perversas do machismo expressas através da busca de controle, submissão e subordinação do feminino por homens que, na maioria das vezes, compõem suas redes e relações sociais de convívio, emoção e afeto, ou seja, pessoas que fazem parte do cotidiano. Tal violência se alicerça na dinâmica das relações de gênero, compreendida como uma construção social, relacional e pautada nas assimetrias. Conforme salienta Scott (1990), gênero é o primeiro ato a dar significado às diferenças, as quais por serem construídas socialmente não se constituem em apenas marcas do sexo ou características anatômicas. Tais diferenças representam diversidades alicerçadas em desigualdades e hierarquias, as quais ganham contornos específicos quando se intersectam com raça/etnia e classe.

As relações de poder marcam a violência e a normatiza em determinados contextos, e como asseveram Saffioti e Almeida (1995), tal violência é um mecanismo de controle social que propicia a legitimação da agressão contra a mulher por maridos/companheiros e que até recentemente contava com uma postura de naturalização por parte da sociedade. No ambiente familiar persistem modelos sexistas propulsores de conflitos à medida que reforçam a valorização do homem e reafirmam a desvalorização da mulher, seja menina ou adulta. Como salienta Takiuti (1997, p. 233), “Os estereótipos podem privar as meninas de autonomia em razão do seu sexo, inibir seu desenvolvimento e constituir um obstáculo à igualdade de oportunidades e a todos os princípios de igualdade entre os sexos até hoje conquistados”.

No Brasil, a reivindicação pela criminalização da violência contra a mulher percorreu um árduo caminho até o seu reconhecimento como um

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.103-122

²Bacharel em Direito e Mestre em Planejamento Territorial (PLANTERR) pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)-BA.

³Docente do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial (PLANTERR), Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)-BA

ato atentatório à dignidade da pessoa humana e sua assunção pelo Estado como uma questão social e “[...] um problema de saúde pública, que abala a integridade corporal e o estado psíquico e emocional da vítima, além de comprometer seu sentimento de segurança” (CUNHA, 2007, p. 37).

As perspectivas de mudança em um cenário social, o qual mantém as assimetrias das relações de gênero e sequer consegue atenuar o conjunto de agressões perpetradas por homens contra uma vítima preferencial na sua condição feminina, se apresentam através de ações políticas e multidisciplinares, denominadas de políticas públicas.

Não se tem mais a violência contra a mulher como algo escondido, pertencente apenas ao âmbito privado das relações. As agressões sofridas pelas mulheres são objetos de atenção e condutas de distintos órgãos, inclusive àqueles relacionados à saúde pública. Tal violência há muito está na pauta das discussões da sociedade civil e de organismos nacionais e internacionais e não se limita mais a um tratamento como “caso de polícia”, visto que as implicações presentes nas circunstâncias da violência perpetrada contra a mulher, para além de atingir a integridade física e emocional da vítima, também repercutem no ambiente familiar, na saúde e no sistema de segurança pública. Nesta perspectiva, com a Lei Maria da Penha vieram inovações jurídicas necessárias ao enfrentamento do fenômeno. A mencionada lei traz as tipificações de violência à medida que a define.

Trazendo para um contexto mais atual imerso em uma sociedade líquida, as redes sociais assumem especial destaque, é preciso constar que toda a violência dirigida à mulher, é potencializada. A violência psicológica, por exemplo, na qual um ato de injúria ou difamação através das redes sociais pode transformar-se em uma agressão imensurável. Um “nudes” enviado lúdica ou românticamente pode desencadear transtornos de ordem psicológica e até suicídio, como se tem notícia.

Diante da gravidade da situação, atestou-se a necessidade de criação de mecanismos capazes de promover a equidade entre homens e mulheres em todos os âmbitos, como também a implementação de políticas públicas específicas de atenção à mulher de cunho transversal e interdisciplinar. Esse contexto revela o histórico de lutas de movimentos feministas, para efetivar as recomendações da Lei n. 13.340/2006, a Lei Maria da Penha, especialmente no contexto atual da pandemia do Covid-19, cuja palavra de ordem é “Fique em casa!”, e o espaço doméstico que em muitas situações já se apresenta como palco de tensão e conflitos, passa a ter uma convivência mais intensa, devido às normas de isolamento social, por conseguinte os conflitos afloram e se exteriorizam com maior potencialidade lesiva.

A LEI MARIA DA PENHA E SUAS INTERLOCUÇÕES COM AS POLÍTICAS PÚBLICAS

A Lei 11.340/2006 é uma merecida homenagem à mulher que lhe deu o nome, Maria da Penha Maia Fernandes, e se valeu do auxílio do Comitê Latino Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM), dada à inoperância da justiça brasileira, para denunciar o Brasil à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA) e responsabilizar o Estado, que, apesar de signatário de tratados e convenções internacionais para erradicar a violência contra a mulher, mantinha-se inerte.

No ano de 2001, a CIDH reconheceu a violação dos direitos à Maria da Penha, mas entendeu também que a omissão do Estado brasileiro significava tolerância à violência contra todas as mulheres brasileiras. A Constituição Federal de 1988 já trouxe em seu bojo importantes alterações, as quais encontraram um ambiente repleto de articulações feministas, de juristas e de Organizações Não Governamentais (ONGs). Assim, o poder público foi instado a criar uma Lei específica para o tema de ordem – a violência doméstica – como também a criar mecanismos para programá-la. Daí a relação da Lei Maria da Penha (LPM) com as políticas públicas.

O Estado brasileiro foi compelido a fazer este instrumento legal, criado décadas depois do país participar da Convenção Internacional sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), em 1979 e 1981. A importância deste evento pousa no fato de que a partir de então, a violência doméstica e familiar passou a ser de interesse das políticas públicas e das comissões de direitos humanos. No governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, em janeiro do ano de 2003, criou-se a Secretaria Especial de Política para as Mulheres (SPM) com a finalidade de promover políticas para as mulheres. Àquela secretaria coube o dever de coordenar os trabalhos para que fosse elaborado um projeto de lei com instrumentos de combate e prevenção à violência doméstica. Para tanto, contou-se com a participação decisiva de ONGs e de movimentos feministas e dessa articulação nasceu a referida Lei, a qual tem seu desdobramento relatado por Severi (2017).

A aprovação da lei teve ampla repercussão nacional e internacional. Ela é considerada um dos marcos legislativo mais inovador e avançados em todo o mundo para o enfrentamento à violência contra a mulher. É também uma das leis nacionais mais conhecidas pela população brasileira. Ela tem sido um marco importante para o reconhecimento de que a violência de gênero tem caráter social e relacional, ou seja, é um fenômeno social produzido em meio a relações sociais desiguais de poder, tecidas em meio a outras dimensões de poder como classe social e raça-etnia. Da

mesma forma, tem sido parâmetro para a formulação e respostas que não envolvam, apenas, a punição do agressor, mas a alteração na posição de subordinação das mulheres em uma sociedade marcadamente desigual em termos de gênero, raça e classe social (SEVERI, 2017, p. 119).

Com esta lei, ocorreram relevantes alterações na legislação criminal, sendo adotados mecanismos de proteção mais efetivos: afastou-se a aplicação da Lei 9.099/95, que instituiu os Juizados Especiais Criminais (JECRIM), impedindo, desta forma, a suspensão condicional do processo nos casos de violência doméstica. Sabe-se que esta violência não significa apenas uma agressão ao físico ou à moral da mulher, mas ultrapassa os espaços e atinge os símbolos que representam o ser enquanto indivíduo na sociedade, com isso alcança o que lhe é mais peculiar: a identidade feminina.

Outras alterações versam sobre a prisão do agressor em flagrante delito, a definição de casos de lesão leve causada no âmbito doméstico para ação pública incondicionada, fazendo-se obrigatória a instauração de inquérito policial, independentemente da manifestação de vontade da vítima. Estabeleceu também que nos crimes que cabe retratação, esta só poderá ocorrer em audiência com a presença de representante do Ministério Público. Outra inovação relevante foi a possibilidade de a vítima requerer ao juiz medidas protetivas de urgência que viabilizem uma proteção integral. Assim, pode ser determinado o afastamento do agressor do lar, bem como a sua distância mínima da vítima e de familiares, a suspensão do porte de arma e a concessão de pensão alimentícia, ou seja, a vítima pode requerer ao magistrado aquilo que entende necessário para manter, impedir ou cessar a violência.

A possibilidade de serem conferidos alimentos à vítima já em sede das medidas confere à vara especializada dupla competência, criminal e civil, ainda que cautelarmente esta possibilidade tenha se mostrado de grande valia, principalmente ao que concerne à concessão de alimentos⁴. Na seara das medidas protetivas, que se perfazem em medidas urgentes para proteção integral da mulher, sem que para isso ela precise registrar um boletim de ocorrência, tem-se revelado instrumento dinâmico nas políticas públicas e criminais, prova disso é a Lei 13.641/2018, que alte-

⁴Termo jurídico do ramo do Direito e Família, os alimentos são prestações fornecidas, em dinheiro ou em espécie, a uma pessoa para atender as necessidades da vida, compreendendo o sustento, o vestuário, a habitação, a assistência médica e, em determinados casos, até mesmo a instrução daquele que deles necessita. Esta obrigação está fundamentada em princípios e garantias previstos na Constituição Federal, como o da preservação da dignidade da pessoa humana, do direito à vida e da personalidade.

rou a LMP ao tipificar o crime de descumprimento de medidas protetivas de urgência e com isso criou a possibilidade do indivíduo ser autuado em flagrante delito pelo descumprimento de uma medida protetiva anteriormente concedida.

O aniversário de dez anos da Lei Maria da Penha, em 2016, foi marcado por debates e estudos acerca da aplicação e eficácia de tal dispositivo legal, ocasião em que foram identificados obstáculos de ordem técnica e política. Identificou-se também a importância em atribuir à Lei bases transversais e interdisciplinares compreendendo as categorias de gênero e raça como fundamentais para a organização em rede e desse modo poder fornecer um atendimento integral. Apesar das alterações trazidas pela LMP, que a coloca como expoente do contexto jurídico, é preciso realçar a complexidade de tratar a violência baseada no gênero, especialmente quando se tem a punição como principal instrumento de combate em um quadro de criminalização da violência contra a mulher. Ao tomar esse caminho, a lei colocou o problema da violência contra as mulheres no eixo agressor-vítima e recolocou nas mãos do Estado, através do judiciário, a tutela da mulher (PASINATO, 2007).

Percebe-se tratar de uma política criminal para proteger a família, ainda que se sobreponha aos direitos individuais, ou seja, prevalecem os interesses da família em detrimento da mulher. Sabe-se que a LMP é uma lei processual penal, ou seja, não tem como objetivo criar condutas criminais. Muito embora tenha recentemente inserido em seu texto o tipo penal de descumprimento de medida protetiva, ela não cria tipos penais, ou seja, não estabelece normas de condutas a serem seguidas na sociedade e sim regulamenta o funcionamento do processo, ditando o tipo de procedimento a ser seguido. Mas o instrumento legal de que se fala não se restringe a esse aspecto epistemológico da lei, pois precipuamente propõe que, para se alcançar o chamado “empoderamento” das mulheres e se chegar à finalidade prevista em lei, deve ser traçado um caminho a partir das políticas públicas, como destaca Pasinato (2007).

O que parece ser fundamental nas discussões é a visão do empoderamento, como um processo, cujo desenrolar deve ser facilitado pelas políticas em questão. Além disso, esse processo não pode ser concluído como “algo que se dá” às mulheres, mas deve ser por elas conquistado na medida em que adquire instrumentos para compreender seu lugar na sociedade e sua força para mudar a situação existente. Finalmente, esta conquista não pode ser considerada como uma experiência individual, mas tem a ver com a realização de direitos da cidadania próprios de uma sociedade democrática que garante o reconhecimento do direito para todos

e todas sem exceção (PASINATO, 2007, p. 12).

Em 2015, a Lei Maria da Penha ganha um novo aliado - a Lei 13.104/2015 que acrescentou a qualificadora de feminicídio no artigo 121 do vigente código penal brasileiro, resultado das provocações e reivindicações dos movimentos feministas. Salienta-se que o conceito de feminicídio tem uma conotação política indispensável para combater a discriminação ainda presente na sociedade e nos meios jurídicos, conotação que transcende para a dedução de que o comportamento misógino não será tolerado e que implica a necessidade de formação continuada dos operadores do Direito, haja vista a importância de serem sensíveis à temática, o que vai além do aspecto tecnocrata.

Entretanto, para efetivação das medidas e ações previstas nas leis que preconizam segurança à integridade física e emocional das mulheres é preciso garantia de financiamentos para a infraestrutura e o funcionamento dos equipamentos sociais e órgãos responsáveis por executá-las. Neste cenário onde o Ministério da Justiça aponta que a cada quatro minutos uma mulher é agredida no Brasil, a Secretaria da Mulher, vinculada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, teve o orçamento reduzido de R\$ 119 milhões para R\$ 5,3 milhões⁵. Tal redução mostra que os cortes de investimento acontecem nas áreas consideradas não prioritárias.

Passados mais de dez anos da edição da LMP, evidenciou-se que o caráter processual desta lei não é suficiente para conter o avanço dos crimes perpetrados contra mulheres e que esta missão não cabe apenas ao Direito Penal. Recentemente, foi incorporado ao texto da referida lei o art. 24-A, que, de forma inédita, tipifica o descumprimento de medida protetiva como uma conduta criminosa. Faz-se imprescindível, então, que o Estado implante ações que tornem a LMP e as políticas associadas exequíveis.

A persistência e presença dos movimentos sociais é intrínseca às políticas públicas em favor das mulheres. Os movimentos de mulheres e movimentos feministas suscitam temas e fornecem uma nova versão para a esfera pública, seja através de parcerias com entidades da sociedade civil, seja através de entidades políticas que exercem também uma forma de poder no controle social, para assim efetivamente viabilizar avanços sociais. O processo de formulação das políticas públicas teve um especial destaque da sociedade civil organizada.

⁵ Notícia veiculada em jornais eletrônicos do país, entre os quais O Estado de São Paulo, em 04/02/2020. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,governo-zera-repasses-a-programa-de-combate-a-violencia-contra-a-mulher,70003184035>. Acesso em: 20 jun. 2020.

A participação social foi significativa no processo decisório de algumas políticas públicas, através da atuação dos diferentes atores sociais em sentido abrangente, propiciou a criação de redes de informação, elaboração e acompanhamento das disposições políticas e “[...] tornou-se o paradigma de inúmeros projetos de desenvolvimento local (auto)qualificados de inovadores e de políticas públicas locais (auto)consideradas progressistas” (MILANI, 2008, p. 554). O Brasil registrou uma significativa participação feminina quando da realização das Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres⁶, cujo resultado foi sistematizado nos Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres (PNPM) que desde o primeiro, publicado em 2005, já preconizava o conceito de enfrentamento à violência contra a mulher, assim como a estruturação de políticas amplas e articuladas com objetivo de conter esse tipo de violência em todas as suas formas e complexidades. A Lei Maria da Penha coaduna essa premissa e preceitua em seu artigo 8º que o enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher deve ocorrer por meio de atos articulados pela União, Estado, Distrito Federal e Municípios, com ações integradas do Poder Judiciário, Ministério Público, Defensoria Pública, áreas de segurança, assistência social, saúde, educação, trabalho e habitação.

Em todas as conferências e em seus respectivos planos de ação, o tema do enfrentamento à violência contra a mulher se fez presente. O terceiro PNPM (2013-2015) trouxe como inovação a Central de Atendimento à Mulher – Ligue 180 e a extensão dessa atividade para o nível internacional, a fim de alcançar brasileiras que vivem no exterior e sofrem das mais variadas formas de violação, entre os quais destaca-se o tráfico de pessoas. Posteriormente, a Central Ligue 180 ampliou suas atividades e passou a funcionar como uma central de denúncia, o que em tempos de isolamento assumiu um importante papel no contexto das agressões domésticas.

Em 2011, o governo federal lança a Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra a Mulher, a qual dispôs sobre os fundamentos políticos de combate, a partir da situação concreta das vítimas e teve por base a transversalização do tema. Com esta política de cunho nacional ampliaram-se as ações com o objetivo de enfrentar o fenômeno e promover a elaboração de legislações específicas, através de diretrizes e ações

⁶ Foram realizadas quatro Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres, respectivamente nos anos de 2004, 2007, 2011 e 2016 – promovidas pela Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher; todas as conferências foram antecedidas das etapas municipais e/ou territoriais e estaduais com ampla participação feminina. Durante a quarta conferência o Brasil já vivenciava o movimento de *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff, o que pode ter contribuído para não publicação do 4º Plano Nacional de Políticas para as Mulheres.

de prevenção e combate à violência contra as mulheres, como também o acesso à assistência e garantia de seus direitos, conforme normas e instrumentos internacionais de direitos humanos e legislação nacional. Também foi acordado a estruturação das Redes de Atendimento nos âmbitos municipais e estaduais, além do incentivo a formação e capacitação de profissionais para lidar de forma qualificada com o enfrentamento à esta violência (BRASIL, 2011).

As políticas baseadas nos princípios dos Planos Nacionais tiveram suas competências distribuídas entre os entes federativos a partir do entendimento de que para o combate à violência contra a mulher eram imprescindíveis ações interdisciplinares, implicando, desta forma, na execução de políticas públicas. As 27 Unidades Federativas assinaram um pacto comprometendo-se a erradicar a violência contra a mulher, e entre as ações destaca-se a efetivação da rede de proteção à mulher em situação de violência que inclui os seus equipamentos, a saber, as Casas Abrigo, os Centros de Referências Especializados em Assistência Social, as Varas de Violência Doméstica, a Defensoria Pública, as Ouvidorias, dentre outros.

Em novembro de 2018, foi publicado o Decreto nº 9.586/2018, da Presidência da República, que instituiu o Sistema Nacional de Políticas para as Mulheres (Sinapom) e o Plano Nacional de Combate à Violência Doméstica (PNaViD), o primeiro vinculado à Secretaria Nacional de Políticas para Mulheres (SPM) do Ministério dos Direitos Humanos, com objetivo de ampliar e fortalecer a formulação e a execução de políticas públicas de direitos das mulheres, de enfrentamento a todos os tipos de violência e da inclusão das mulheres nos processos de desenvolvimento social, econômico, político e cultural do país. O PNaViD se caracteriza como conjunto de princípios, diretrizes e objetivos que deverá nortear todas as estratégias de combate à violência doméstica a ser implementada pelos três níveis de governo, de forma integrada e coordenada, com vistas à preservação da vida e à incolumidade física das pessoas, à manutenção da ordem pública, ao enfrentamento à violência doméstica e à sua prevenção e ao apoio às mulheres vitimadas⁷.

Assim, definiu-se para o referido Plano as atividades de criação de estruturas de apoio e de atendimento, à coordenação da recuperação dos agressores, à qualificação dos profissionais que lidam com a violência doméstica contra a mulher, ao engajamento da sociedade e à transparência e à publicidade das boas práticas. Devendo ser todas as ações integradas às políticas em curso no país e com regularidade de a cada cinco anos, este Plano ser avaliado e revisto.

⁷ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9586.htm. Acesso em: 13 jul. 2020.

O Brasil possui políticas públicas satisfatórias, a questão é a não efetividade das suas ações. O momento atual marcado pelo vírus denominado de Covid-19 traz reflexos em diferentes esferas, inclusive a econômica. O isolamento social afetou as relações sociais e também as relações de consumo. O auxílio emergencial⁸ tem se lançado como um paliativo para garantir a sobrevivência de pessoas que precisaram suspender suas atividades de geração de renda, um apoio importante especialmente para mulheres chefes-de-família. Contudo, a possibilidade de provimento mínimo das necessidades básicas é um paliativo entre tantos os aspectos presentes nas situações de incertezas e de inseguranças de grupos sociais mais vulneráveis, entre os quais ressalta-se a exposição de mulheres convivendo com os agressores e a precariedade da assistência e do acesso às garantias prescritas nos planos e programas sociais.

VULNERABILIDADE FEMININA, ISOLAMENTO SOCIAL E FORMAS DE APOIO NA PANDEMIA

A divisão social e sexual do trabalho reproduz a atribuição de responsabilidades reafirmando o espaço doméstico como prioritariamente feminino e mantendo a sobrecarga de trabalho para as mulheres. Tal contexto se potencializa em uma situação de isolamento social, como a vivenciada pela população em razão da pandemia do coronavírus, iniciada no Brasil em março de 2020. Isto implica na predominante assunção das mulheres com o cuidado da casa e dos filhos, incluindo o acompanhamento direto deles nas tarefas escolares, a partir de uma circunstância de permanência das crianças e adolescentes em tempo integral em casa. Como também a realização dessas atividades juntamente com as tarefas profissionais, quer seja se deslocando até o local de trabalho, quer seja no formato *home-office*, ou ainda na construção de alternativas de geração de renda no próprio espaço da casa. Segundo Oliveira (2020),

A pandemia apenas escancara os desafios impostos às muitas mulheres mães que precisam trabalhar em jornadas duplas ou triplas. Para estas mulheres responsáveis pela renda familiar, a divisão sexual do trabalho, que já era desigual, tende a se agravar na quarentena. Mesmo no caso de pesquisadoras e cientistas, trabalhadoras privilegiadas em termos de garantia da renda frente à maior parcela das mulheres-mães, manter-se produtiva acadêmica-cientificamente sem comprometer a qualidade da

⁸ Benefício financeiro concedido pelo Governo Federal destinado aos trabalhadores informais, microempreendedores individuais (MEI), autônomos e desempregados, cujo objetivo é a proteção emergencial no período de enfrentamento à crise causada pela pandemia do Coronavírus - COVID 19. Disponível em: <http://www.caixa.gov.br/auxilio/Paginas/default2.aspx>. Acesso em: 10 jul. 2020.

maternagem é um desafio. (OLIVEIRA, 2020, p. 159)

A responsabilidade das mães pelas tarefas domésticas revela singularidades do feminino, embora o acesso aos equipamentos e suportes de apoio demonstrem as diferenças de classes. De certo, o isolamento social solicitado como forma de conter a propagação do vírus implicou em uma situação de confinamento no lar, logo estabeleceu-se um convívio mais intenso espacial e temporalmente. Os indivíduos entre afetos e conflitos, próprio das relações familiares, tiveram somados às suas vidas as tensões promovidas pela pandemia, que resultou, entre outros desdobramentos, no sinal de alerta para as relações conjugais, especialmente àquelas em que as mulheres passaram a ficar mais tempo na presença do agressor. O cotidiano limitado ao espaço da casa evidenciou ainda mais as situações de vulnerabilidades femininas, com acirramento de conflitos presentes em diferentes classes sociais, mas agravados especialmente quando o público alvo é composto por mulheres negras e pobres (o que no Brasil é uma relação visceral), muitas das quais trabalhadoras dos setores informais, logo as mais atingidas com a interrupção da prestação dos seus serviços.

O Fórum Brasileiro de Segurança Pública⁹ através de publicações específicas sobre violência doméstica durante a pandemia informa um aumento dessa violência em vários países acompanhado de uma queda no número de denúncias em razão do isolamento e da presença do parceiro, o que dificulta a saída da casa para prestar a queixa. Assim, destaca que os registros de feminicídio cresceram 22,2% no período de março a abril de 2020, quando comparados com os mesmos meses do ano anterior, e os homicídios de mulheres tiveram incremento de 6%. Entretanto, observa-se o aumento do número de denúncias por vizinhos e através do uso de serviços telefônicos no canal Ligue 180¹⁰ e nos chamados da Polícia Militar no número de discagem 190. Na Bahia, no final do mês de abril de 2020, os Dados da Central Disque 180¹¹ apontam que, durante o período de isolamento social por causa do coronavírus, o número de denúncias de violência contra as mulheres cresceu 54%.

⁹ Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/a-pandemia-de-covid-19-e-os-policiais-brasileiros/. Acesso em: 18 jun. 2020.

¹⁰ Segundo a Nota Técnica Violência Doméstica durante a Pandemia de Covid-19 – 2. ed. de 29 de maio de 2020, publicação do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o serviço Ligue-180, central nacional de atendimento à mulher criada em 2005, viu crescer em 34% as denúncias em março e abril de 2020 quando comparado com o mesmo período do ano passado.

¹¹ Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/04/29/central-de-denuncia-de-casos-de-violencia-contra-a-mulher-na-ba-aponta-aumento-de-registros-durante-pandemia-da-covid-19.ghtml>. Acesso em: 18 jun. 2020.

Os limites impostos pela situação de pandemia para registro da violência sofrida e acesso aos mecanismos jurídicos que possam garantir a integridade física e emocional da vítima reforçam a urgência das mulheres na busca por ajuda, e em alguns casos por salvaguarda imediata. Neste cenário reafirma-se a importância da sororidade, do apoio de amigas/os, vizinhos/as, da família, das ONGs, das entidades, dos grupos de apoio e das redes de solidariedade.

Advoga-se que tais ações e entidades são fundamentais nesse processo, mas não se pode isentar o Estado do cumprimento dos seus deveres, de garantir o direito à vida e a segurança das vítimas de violência. Trata-se de direitos conquistados, não concedidos. Foi na arena dos enfrentamentos e das reivindicações dos movimentos sociais (de mulheres e de feministas), de alguns setores da sociedade civil organizada, de agências internacionais, dentre outros organismos, que se construiu as políticas públicas e programas sociais que garantem a implantação e funcionamento de equipamentos sociais necessários a proteção das mulheres vítimas de violência. Entretanto, a implementação, a execução e a permanência de tais políticas também estão em situação de vulnerabilidade por razões da não aplicação de recursos disponíveis e destinados a esses fins.

O Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) divulgou, no mês de junho de 2020, que há recursos no Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MDH) não gastos. Após cinco anos de sub financiamento das políticas para as mulheres, registrado no estudo “O Brasil com baixa imunidade”, o governo dispõe de R\$425 milhões alocados no referido Ministério. Porém, até meados de maio de 2020, este órgão executou somente R\$11,3 milhões, o equivalente a 2,6% do que está disponível¹².

A nota técnica da consultoria da Câmara dos Deputados confirma a baixa execução orçamentária para políticas públicas destinadas exclusivamente às mulheres e revela que apenas R\$ 5,6 milhões de um total de R\$ 126,4 milhões previstos na Lei Orçamentária de 2020 foram efetivamente gastos com políticas públicas específicas para mulheres, sem contar os “restos a pagar” de anos anteriores. Confirmou também que o novo Plano Plurianual (PPA) 2020-2023 excluiu o “Programa 2016: Políticas para as Mulheres: Promoção da Igualdade e Enfrentamento a Violência”, que era destinado somente às mulheres, e criou o “Programa 5034: Proteção à Vida, Fortalecimento da Família, Promoção e Defesa dos Direitos Humanos para Todos”, que é um guarda-chuva para execução de políticas do ministério destinadas às mulheres, aos idosos e a pessoas com defici-

¹² Disponível em: <https://www.inesc.org.br/consultoria-da-camara-confirma-dados-do-inesc-sobre-orcamento-para-mulheres/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

ência¹³, sem, contudo, trazer uma política pública mais específica apta a inclusão das questões de gênero.

A violência de gênero já é percebida como um fenômeno social e, por isso, agora é tratada como de interesse público, passou a compor a agenda do Estado, o qual tem entre suas atribuições a responsabilidade social sobre cada indivíduo. Assim, o cenário atual em que as famílias são orientadas a manter o isolamento social já registra alteração nas estatísticas criminais de violência doméstica, e indica assim a urgência em repensar as estratégias. Não se constatou ainda ações específicas capazes de atender as vítimas de violência doméstica durante a pandemia do coronavírus. As autoras Pasinato e Colares (2020), ao analisarem o atual momento e os casos de violência contra a mulher, afirmam que é preciso tempo para adaptação e busca de formas de funcionamento que garantam a qualidade dos serviços, o que necessita de apoio institucional, revisão de protocolos e processos de trabalho.

Contudo, algumas medidas podem impulsionar ações que priorizam o atendimento das vítimas, entre as quais a pressão social realizada por entidades e coletivos, haja vista o histórico de reivindicação dos movimentos sociais e suas conquistas. A busca por direitos, realizada por determinadas categorias excluídas da sociedade, reacende a importância da força do coletivo. Os movimentos sociais expressam manifestação de poder da sociedade civil, e são definidos por Gohn (1997) como:

[...] ações sociopolíticas construídas por atores sociais coletivos pertencentes a diferentes classes e camadas sociais, articuladas em certos cenários da conjuntura socioeconômica e política de um país, criando um campo político de força social na sociedade civil. As ações se estruturam a partir de repertório criado sobre temas e problemas em conflitos, litígios e disputas vivenciadas pelo grupo na sociedade. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva para o movimento, a partir dos interesses em comum (GOHN, 1997, p. 251).

Assim, os movimentos sociais assumem um caráter político ao criarem um campo de forças na sociedade civil que se associa necessariamente à natureza das reivindicações e agendas. Em dias de isolamento social que também se traduzem em dias de tensão e de perdas, as ações coletivas sejam de solidariedade, sejam propositivas reassumem um papel protagonista capaz de conduzir a práticas de acolhimento e assistência aos que necessitam. Ainda nesta perspectiva, Gohn (2007) ressalta a grande participação feminina nos movimentos sociais cuja temática é dirigida às questões de gênero e assim constituem a maioria das ações coletiva

¹³ Idem.

públicas, embora isso não torne suas ações socialmente visíveis. O enfrentamento sobre a violência contra a mulher promove o reconhecimento do feminino na categoria de atrizes sociais, “em cena, ativas”, como salienta a autora.

A importância dos movimentos sociais vai além do que o exterioriza, ou seja, seu papel reivindicatório, porque se tornam um elo entre o anseio coletivo e o Estado, ressignificando uma relação hierárquica. Segundo Pinto (1992, p. 130), “Os movimentos sociais constituem-se no interior da sociedade civil, reorganizam a sociedade, rearticulam as relações de poder e podem transformar-se ou não, apesar de sua natureza reivindicatória na maioria das vezes, em elementos fortes enquanto *lobby* frente ao estado” (grifos da autora). Historicamente, os objetos da luta feminista foram gradativamente incluídos na política social, dando visibilidade e voz às mulheres na luta contra a violência de gênero e pela igualdade de direitos. Dessa forma, os movimentos feministas multiplicam os espaços de atuação das mulheres e encampam lutas centradas propriamente em pautas como a questão da violência, a legalização do aborto, sexualidade e direitos reprodutivos, participação e representação política, autonomia, equidade e justiça social e econômica, entre outras. Aliado a isto, lutam também pelo exercício pleno da democracia e o reconhecimento político do sujeito feminino.

No momento atual, a bandeira do enfrentamento à violência doméstica capitaneada por uma frente feminista se destaca no cenário brasileiro e ganha ampla adesão de diferentes atores e agências sociais, incluindo as mídias digitais e impressas e os canais de comunicação *online* como sites, blogs e redes sociais. A proposta em voga é a quebra do silenciamento, é publicizar as agressões e toda forma de violação contra a mulher, é lutar pelo fim da opressão e criar mecanismos para combater tais práticas, punir e reeducar os agressores, e promover uma educação inclusiva, antissexista e antirracista.

A combinação de tensões econômicas e sociais, além das restrições de movimentação provocadas pela pandemia contribuem para o aumento do fenômeno da violência contra a mulher, o qual continua aguardando a implementação por parte do poder público de ações específicas e mais incisivas. Alguns estados¹⁴ já adotaram o registro do Boletim de Ocorrência (BO) no formato *online* para casos de violência doméstica, porém até o mês de julho de 2020 a Bahia não tinha implementado essa ação. Outra medida adotada foi a publicação no Diário Oficial da União, em 8 de julho, a Lei 14.022 de 2020 que dispõe sobre medidas de en-

¹⁴Os estados brasileiros que implementaram o BO *online* para casos de violência doméstica no ano de 2020 (até o mês de julho) foram: São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Paraná, Roraima e mais o Distrito Federal.

enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher e de enfrentamento à violência contra crianças, adolescentes, idosos e deficientes durante a pandemia; a referida lei determinou que: a) os prazos processuais, a apreciação de matérias, o atendimento às partes e a concessão de medidas protetivas que tenham relação com atos de violência doméstica e familiar cometidos contra mulheres, crianças, adolescentes, pessoas idosas e pessoas com deficiência serão mantidos, sem suspensão; b) o registro da ocorrência de violência doméstica e familiar contra a mulher e de crimes cometidos contra criança, adolescente, pessoa idosa ou pessoa com deficiência poderá ser realizado por meio eletrônico ou por meio de número de telefone de emergência designado para tal fim pelos órgãos de segurança pública.

Outras ações, campanhas e formação de redes de apoio e acolhimento, essa última especialmente nas redes sociais, também foram noticiadas durante a pandemia. O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e a Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB) lançaram no mês de junho de 2020 a Campanha Sinal Vermelho para a Violência Doméstica, com o propósito de ajudar mulheres em situação de violência a solicitarem de forma silenciosa ajuda nas farmácias que aderirem a proposta. A presidente da AMB¹⁵ argumenta que mulheres estão morrendo em todo o mundo por não conseguirem ajuda e relata denúncias de cárcere privado de algumas mulheres no Brasil. O Ministério da Cidadania publicou no dia 02 de junho de 2020 uma portaria recomendando diretrizes para o atendimento às mulheres em situação de violência doméstica e familiar na rede socioassistencial do Sistema Único de Assistência Social – SUAS no contexto da pandemia.

Iniciativas de coletivos, fóruns e grupos se espalham na internet por todo o país, a tentativa é implementar um canal de comunicação que possa orientar, acolher e encaminhar mulheres em situação de vulnerabilidade socioeconômica, em especial as vítimas de violência doméstica com dificuldades para fazer a denúncia. Demonstrem também para elas a possibilidade de escuta e assistência jurídica, apoio psicológico e social. Mas essas iniciativas tem precedente. No final do ano 1980, em São Paulo, foi criado pelo movimento feminista o SOS Mulher, que durou três anos e protagonizou uma nova atitude no enfrentamento da violência contra a mulher no país. Essa entidade definiu como suas ações plantões de reflexão, serviços de informação e orientação jurídica gratuita para as mulheres vítimas de violência (GREGORI, 1993). Essa iniciativa foi pioneira no país, mas versava sobre urgências que continuam presentes na realidade

¹⁵ Informações veiculadas através de mídia digital. Disponível em: <https://www.assiscity.com/brasil/com-um-x-na-palma-da-mao-mulheres-podem-pedir-ajuda-em-farmacias-em-casos-de-violencia-domestica-100151.html#>. Acesso em: 25 jun. 2020.

atual e apenas agravadas com a situação de isolamento social.

A declaração da diretora executiva da ONU Mulheres¹⁶ solicita que o aumento dos casos de violência contra as mulheres precisa ser tratado urgentemente com incorporação de medidas nos pacotes de apoio econômico e estímulo que atendam à gravidade da situação que também revela as múltiplas formas de discriminação enfrentadas pelas mulheres em todo o mundo. Assim, espaços como abrigos e orçamento para procedimento de ajuda para mulheres devem ser considerados um serviço essencial para todos os países, com financiamento específico e amplos esforços para aumentar a conscientização sobre sua disponibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão da violência contra a mulher, em particular àquela que envolve parceiros, requer atenção para a complexa trama típica das relações afetivo-sexuais e que adquirem significados singulares a partir de marcadores de gênero, classe, raça/etnia, alicerçados em condições determinadas e que solicitam uma análise interseccionada.

O cenário cotidiano do Brasil tem como palco o machismo (estrutural), a misoginia, o racismo, o sexismo, acrescido de um imaginário social no qual predomina a atribuição de culpa às mulheres pelas violências sofridas, além de uma formação que as incentiva ao sentimento de autoculpabilização, a repensar e conceder o perdão e uma nova chance, acreditando em um recomeço diferente sem agressões e abusos. Prevalece nesse contexto um incentivo ao entendimento feminino de que as atitudes por parte do parceiro foram motivadas por situações de nervoso, estresse, consumo de bebidas alcoólicas ou ainda por dificuldade financeira. Assim, alimenta-se o ciclo da violência e engorda-se a triste estatística de vitimização feminina.

O ano de 2020 foi tatuado com a existência de uma pandemia que instituiu uma mudança comportamental e novas relações sociais de convivência e de demonstração de cuidado e afeto. A ordem passou a ser o não contato entre as pessoas, instituiu-se o afastamento/isolamento social, houve ampliação das atividades remotas e relações familiares mais nuclearizadas, o que em muitos casos aumentou o potencial lesivo do machismo. As consequências de todo esse processo ainda serão conhecidas, por ora temos os registros de determinadas situações de violência. Mas é próprio do momento a perspectiva de ampliação de subnotificações dos dados de denúncia, haja vista todas as limitações de deslocamento, do

¹⁶ Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/violencia-contra-as-mulheres-e-meninas-e-pandemia-invisivel-afirma-diretora-executiva-da-onu-mulheres/>. Acesso em: 25 jun. 2020.

aumento da vigilância por parte do agressor e controle de acesso às redes sociais, como também a questão do atendimento dos órgãos competentes alguns com redução de pessoal e/ou do período de atendimento, outros atuando de forma remota. Registra-se também a dificuldade das mulheres vítimas da violência, especialmente a doméstica, em pedir ajuda e receber assistência psicossocial.

É preciso “estar atento(a) e forte”, pois há o temor da morte! Nesse momento, é preciso rever as formas de organização dos movimentos sociais, traçar e propor estratégias e ações que garantam o direito à vida, a integridade física e emocional das vítimas, assegurar canais de comunicação e divulgação para propagação das vozes femininas e suas reivindicações.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. Lex: Coletânea de Legislação e Jurisprudência, Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 498p.

BRASIL. **Lei 9.099, de 29 de setembro de 1995**. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. lex:br:federal:lei:1995-09-26;9099. Brasília. Set/1995

BRASIL. **Decreto nº 1.973, de 1º de agosto de 1996**. Promulga a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. **Convenção do Pará**. Lex: Coletânea e Jurisprudência, Belém do Pará, jun. 1994. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/d1973.htm. Acesso em 03/04/2020

BRASIL. **Plano Nacional de Políticas para as Mulheres**. Relatório de Implementação. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Brasília, 2005. Disponível em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/arquivo/assuntos/pnpm/pnpm-relatorio.pdf>. Acesso em 03/03/2020

BRASIL. **Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006. (Lei Maria da Penha)**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de

Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal. Lex: br:federal:lei:2006-08-07;11340. Brasília. Ago. 2006

BRASIL. II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Brasília, 2008. Disponível em http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/planonacional_politicamulheres.pdf. Acesso em 03/03/2020

BRASIL. Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra a Mulher. Presidência da República/Secretaria de Política Pública para as Mulheres. Secretaria Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Brasília, 2010. Disponível em <https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/pacto-nacional-pelo-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres>. Acesso em 03/03/2020

BRASIL. Plano Nacional de Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres. Presidência da República/Secretaria de Política Pública para as Mulheres. Secretaria Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres. Brasília, DF, 2011. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/politica-nacional-de-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres>. Acesso em: 01 jul. 2020.

BRASIL. Diretrizes Nacionais para o Abrigamento de Mulheres em situação de risco e violência. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Brasília, 2011.

BRASIL. III Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Secretaria de Políticas para as Mulheres. Brasília, 2013.

BRASIL. Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015 (Lei do Femicídio). Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. Lex: br:federal:lei:2015-03-09;13104. Brasília, mar/2015.

BRASIL. Lei nº 13.641, de 3 de abril de 2018. Altera a Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha), para tipificar o crime de descumprimento de medidas protetivas de urgência. Lex:br:federal:lei:2018-04-03;13641. Brasília, abr/2018.

BRASIL. Decreto nº 9.586, de 27 de novembro de 2018. Institui o Sistema Nacional de Políticas para as Mulheres e o Plano Nacional de Combate à Violência Doméstica. Lex: br:federal:decreto:2018-11-27;9586. Brasília, nov/2018.

BRASIL. **Lei nº 14.022 de 07 de julho de 2020.** Altera a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, e dispõe sobre medidas de enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher e de enfrentamento à violência contra crianças, adolescentes, pessoas idosas e pessoas com deficiência durante a emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. Lex: br:federal:lei:2020-07-07;14022. Brasília, jul/2020.

CUNHA, T. R. A. **O preço do silêncio:** Mulheres ricas também sofrem violência. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2007.

GOHN, M. da G. **Teoria dos Movimentos Sociais – Paradigmas Clássicos e Contemporâneos.** São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOHN, M da G. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. **Política e sociedade**, Campinas, SP. v. 6. n. 11, p. 41-70, out. 2007.

GREGORI, M. F. **Cenas e queixas:** um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista. São Paulo, Paz e Terra/ANPOCS. 1993

MILANI, C. Princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: Uma análise de experiência latino-americanas e europeias. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 3, p. 551-579, Jun. 2008.

OLIVEIRA, A. L. A Espacialidade Aberta e Relacional do Lar: A Arte de Conciliar Maternidade, Trabalho Doméstico e Remoto na Pandemia da COVID-19. **Revista Tamoios**, Rio de Janeiro v. 16, n. 1, p.154-166. Ed. Especial, 2020.

PASINATO, W. Contribuições para o debate sobre violência, gênero e impunidade no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 5-14, jul./dez. 2007.

PASINATO, W.; COLARES, E. S. Pandemia, violência contra as mulheres e a ameaça que vem dos números. 2020. Disponível em: <https://boletimluciano.org/2020/04/20/pandemia-violencia-contra-as-mulheres-e-a-ameaca-que-vem-dos-numeros/>. Acesso em: 26 maio 2020.

PINTO, C. R. J. Movimentos sociais: Espaços privilegiados da mulher enquanto sujeito político. In: COSTA, A. de Ol.; BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma questão de gênero.** Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 127-150.

SAFFIOTI, H. I. B.; LAMEIDA, S. S. **Violência de Gênero: poder e impotência.** Rio de Janeiro: Ed. Revinter. 1995.

SCOTT, Joan W. Prefácio A gender and politics of history. **Cadernos Pagu**. Campinas, SP, n.3,1994. p. 11-27

SEVERI, F. C. **Enfrentamento à violência contra as mulheres e à domesticação da Lei Maria da Penha**: elementos do projeto jurídico feminista no Brasil. 2017. 240p. . Tese (Livre Docência em Direito Público) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, 2017.

TAKIUTI, A. D. A Saúde da Mulher adolescente. In: MADEIRA, F. R (org.). **Quem mandou nascer mulher?** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/UNICEF, 1997.

DIVERSIDADE, SOCIABILIDADE E SUPERIORIDADE MASCULINA NO COTIDIANO DA RUA¹

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Rondônia – UNIR
Grupo Humanize

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Historicamente, crianças e adolescentes em situação de rua sempre foram vítimas inquestionáveis de atos de violência. Atualmente, mesmo vivendo um novo tempo em que o pensar sobre a criança e o adolescente ganha respaldo legal, em caráter de prioridade absoluta nos cuidados por parte do Estado e da sociedade, ainda convivemos com a violência gratuita que os colocam em situação de alerta constante. Para além da violência, o novo contexto também tem fortalecido o desejo humano de vivenciar um novo mundo em que o respeito à criança e ao adolescente se materialize em uma nova vida pautada na humanização e na justiça social.

Para nós, pesquisadores e pesquisadoras, viver e pesquisar o cotidiano das crianças e adolescentes em situação de rua envolve a trilha de um caminho onde, segundo Pais (2003, p. 29), é preciso passar um pente fino “[...] procurando os significantes mais do que significados, juntando-os como quem junta pequenas peças de sentido num sentido mais amplo”. Assim, para compreender a rua dos meninos e meninas é preciso vivenciar seu mundo invisível e não apenas visitá-lo. A rua das crianças e adolescentes,

É uma rua invisível para a maioria da população que por ela circula [...]. Os que vivem na rua, nela constroem as relações definidoras de suas existências. Redefinem o espaço, erguem paredes invisíveis, numa partilha minuciosa dos locais. (CRIADY, 1998, p. 21)

Nas ruas, crianças e adolescentes sempre foram obrigados a buscar sua sobrevivência enfrentando desafios que os impulsionam a desenvolver táticas de sobrevivência que nosso olhar, enquanto coletividade influenciada por questões culturais e históricas, se desloca, constantemente, para o campo do lícito ou do ilícito. Nesse contexto, rótulos passam a ter significado e identificação, as crianças e adolescentes perdem seus nomes e passam a ser chamados de menor, menino de rua, marginal, coitadinho, pivete, trombadinha, bandido, excluído, dentre outros.

¹ DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.123-138

Nas relações de sociabilidade entre meninos e meninas, para além da pobreza, também se manifesta um machismo culturalmente enraizado nas vivências, onde meninas e mulheres são subordinadas e submetidas a crueldades tidas como normais. De acordo com Bonetti (2011, p. 94), “O sistema de valores de gênero e sexualidade na nossa sociedade atribui um valor negativo menor àquilo que é considerado feminino, criando discriminação contra as mulheres”. Nessa trilha, decidimos tratar, neste texto, sobre diversidade, sociabilidade e superioridade masculina no cotidiano da rua.

CUIDADOS NA PESQUISA COM CRIANÇAS E ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE RUA

Ao nos debruçarmos sobre as literaturas, documentos e relatórios que tratam da criança e do adolescente em situação de rua, deparamo-nos com o olhar e o lugar de fala dos(as) pesquisadores(as). Os textos trazem em seu conteúdo os sonhos, as inquietações, os conceitos e os preconceitos que os(as) autores(as) transportam para a escrita. Em muitos casos, a descrição das crianças e adolescentes em situação de rua possuem muito mais o que o olhar do pesquisador captou (carregado de conceitos e preconceitos) do que o que realmente elas são em essência.

Essa é uma questão que sempre nos inquietou, trazendo questionamentos sobre a real possibilidade de dispor no texto as falas das crianças e adolescentes em situação de rua sem ter uma escrita carregada apenas de significados. Assim, o como entrar no mundo das crianças e adolescentes fala muito sobre o como sair positivamente sem violentá-las. Sabemos que entrar no mundo envolve um campo de subjetividades que questiona, a todo momento, o lugar de fala do(a) pesquisador(a). Ir à rua e tentar fugir dos vícios culturais e ideológicos é sempre um grande desafio para a pesquisa.

A maioria das experiências vivenciadas na rua são imperceptíveis para os que não compreendem as paredes invisíveis que se erguem, guardando um mundo que é vivenciado pelos que estão em situação de rua. Nossa vida cotidiana, nossa conveniência, tornou a rua um símbolo de passagem e as pessoas em situação de rua são normatizadas como parte dos espaços públicos. Assim, tornar visível o invisível é uma tarefa que envolve o exercício contínuo de tentar perceber o mundo a partir de sua essência e de sua diversidade.

[...] qualquer definição de mundo seria apenas uma caracterização abstrata que nada nos diria se já não tivéssemos acesso ao definido, se não o conhecêssemos pelo único fato de que somos. É na experiência de mundo que todas as nossas operações lógi-

cas de significação devem fundar-se, e o próprio mundo não é, portanto, uma certa significação comum a todas as nossas experiências, que leríamos através delas, uma ideia que viria animar a matéria do conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 440).

Nesse contexto, as crianças e adolescentes em situação de rua perdem sua humanidade, seus direitos sociais e passam a sobreviver da pena, da repulsa, do medo, da caridade e da violência. Passam, no imaginário popular, a pertencer à rua, sendo identificadas por seus locais de permanência que se tornam seus sobrenomes: “João da praça..., Maria da rua..., Pedro do semáforo..., Ana da esquina... etc”. Resignificar nossa percepção sobre a rua nos possibilita enxergar o invisível. Para Paulo Freire (2000, p. 33), não estamos no mundo para simplesmente nos adaptarmos a ele, mas para transformá-lo, e para isso devemos usar toda possibilidade que temos para não apenas falar de utopia, mas participar de práticas coerentes. São essas reflexões que conduziram nossas pesquisas e deram forma a esse trabalho.

Para a construção desse texto decidimos apresentar dados de encontros e pesquisas com as crianças e adolescentes em situação de rua, realizados entre 1999 e 2019, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Cabe destacar que os resultados apresentados são frutos do que a memória pode capturar, pois estar na rua (como educador e pesquisador) significa respeitar o vínculo de confiança estabelecido, transformando os diálogos em momentos prazerosos sem a formalidade do gravar, anotar e filmar. Todas as notas foram feitas em casa a partir do que a memória conseguiu guardar. Para Jenkins (2007, p. 31), “[...] nenhum historiador consegue abarcar e assim recuperar a totalidade dos acontecimentos passados, porque o “conteúdo” desses acontecimentos é praticamente limitado”. Ao visitar a história consideramos o pensamento de Merleau-Ponty (2006, p. 02):

O historiador não pode passar os olhos pelo passado sem lhe dar sentido, sem pôr nele o relevo do importante e do acessório, do essencial e do acidental, dos esboços e das realizações, das preparações e das decadências, e esses vetores, traçados sobre o conjunto compacto dos fatos, já desfiguram um real onde tudo é igualmente real e cristalizam nele nossos interesses.

Durante as pesquisas, o contato com as crianças e adolescentes sempre aconteceu em duas fases. A primeira, a fase da “paquera”, foi o momento dos primeiros contatos que objetivavam despertar a curiosidade sobre o que realizávamos. Foi o tempo das apresentações, das várias perguntas; o momento de criação dos primeiros vínculos, mesmo que frágeis, de conhecer seus parceiros e desafetos e de observar sua rotina. Foi

o momento de acolhida ao educador/pesquisador nos espaços onde as táticas de sobrevivência se desenvolvem. A segunda fase, “namoro”, foi o momento de aprofundar o diálogo. Esse era o momento em que a criança ou o adolescente já não via mais o pesquisador como um estranho e podia falar sobre suas vidas sem se preocupar com qualquer julgamento ou denúncia pois o vínculo de confiança já estava estabelecido.

É importante destacar que durante as pesquisas não oferecemos qualquer bem material, dinheiro ou alimento, para as crianças e adolescentes. Queríamos que o pesquisador fosse visto como um participante do mundo deles e não como alvo para suas táticas de sobrevivência.

MENINOS, MENINAS: SUBJETIVIDADES E RELAÇÕES DE PODER

Não podemos generalizar, afirmando que todas as crianças e adolescentes em situação de rua vivem ou dormem nas ruas, podemos afirmar que todas sobrevivem das ruas. Muitas, devido aos fortes vínculos familiares, às diversas recomendações de seus responsáveis ou ao fato de estarem nas ruas acompanhados da família, conseguem retornar para suas casas. Contudo, a rua ainda continua a exercer forte atrativo, ainda que pese a violência nela gerada. É na rua que os atos para a sobrevivência individual ou coletiva se manifestam de forma lícita ou ilícita. São esses atos que denominamos com táticas de sobrevivência.

Normalmente, as táticas de sobrevivência, também denominadas como “viração”, “caça jeito”, “correria”, “mangueamento” e “desenrascaço”, exigem uma convivência grupal entre os usuários do espaço urbano, o que possibilita a otimização do seu tempo e promove a eficácia da ação executada por eles.

Para sobreviver, as crianças e adolescentes em situação de rua estão distribuídas em diversos grupos que possuem características próprias e regras de convivência e sobrevivência influenciadas pelo tempo e espaço. Dentre os diversos grupos Andrade (2019, p. 87 – Grifos do autor) destaca cinco:

- 1. Crianças e adolescentes que mantêm vínculo com a família e com a escola** – Os membros deste grupo mantêm fortes vínculos familiares, tem residência fixa e frequentam a escola. Vão à rua desenvolver táticas de sobrevivência, no turno oposto ao da escola, a fim de gerarem renda para contribuir no sustento da família. Em muitos casos o rendimento escolar é baixo, tendo em vista que as táticas de sobrevivência provocam o esgotamento físico e mental, o que, conseqüentemente, interfere na execução das atividades escolares;

2. Crianças e adolescentes que mantêm vínculo com a família e que abandonaram a escola – Os membros deste grupo mantêm fortes vínculos familiares e tem residência fixa, no entanto, deixaram a escola, priorizando a ida à rua, na tentativa de garantir a sobrevivência individual e familiar. Desenvolvem táticas de sobrevivência na rua e retornam para casa ao final do dia levando os ganhos que complementam o sustento da família;

3. Crianças e adolescentes que vão à rua acompanhados da família – Esse grupo vai à rua em família e retorna para casa ao fim do dia. Normalmente é composto, principalmente, por pais e filhos e as táticas de sobrevivência são desenvolvidas em grupo, destacando especialmente a mendicância;

4. Crianças e adolescentes que tomaram a rua como moradia, mas ainda mantêm vínculos familiares – Esse grupo passou a residir na rua, mas ainda mantêm vínculos com as famílias, que tem residência fixa, visitando-as regularmente. Em muitos casos, as famílias residem em cidades diferentes das que as crianças e adolescentes em situação de rua estão;

5. Crianças e adolescentes que perderam os vínculos familiares, tomando a rua como moradia – Esse grupo é formado por crianças e adolescentes independentes. Os laços familiares foram rompidos por diversos fatores (distância, brigas, exploração, abusos, falta de comida etc.). Vivem em grupos que delimitam espaços, regras de convivência e funções na rua. Desenvolvem táticas de sobrevivências diversas: roubo, mendicância, malabares, uso e venda de drogas, relações sexuais consentidas ou pagas. Muitos formam famílias e têm filhos, mesmo morando na rua. Há casos em que bebês são alugados, para serem usados como sensibilizadores na mendicância, fazendo-se passar por pais da criança. Assim, para eles, a rua se torna um lugar de dinâmicas variadas.

Nesses contextos, a vida grupal na rua é construída gradativamente a partir do reconhecimento, da posse dos espaços e dos laços de sociabilidade. Gradativamente também se dá o afastamento da família, onde os vínculos vão diminuindo e as visitas à casa se tornam cada vez menos frequentes. A vida na rua passa a ser suleada por novas regras e códigos morais e éticos que atuam como princípios de convivência. Em contraponto, a vida em sociedade, mesmo na rua, pressupõe a limitação da liberdade individual, pois, a partir do momento em que as crianças e adolescentes vivem em grupo, os seus desejos e princípios se tornam coletivos e elas passam a conviver sob normas de conduta que as condicionam a agir moderadamente.

Muitas regras e códigos que deveriam proporcionar uma melhor convivência, dependem, para a sua execução, da posse de bens materiais e culturais por parte dessas crianças e adolescentes. Para elas, seguir as regras e códigos é, muitas vezes, condenar-se à morte devido à falta de garantia de condições básicas de sobrevivência por parte do Estado. Isso faz com que esse grupo crie novos códigos e regras, levando em consideração as necessidades da vida cotidiana e as peculiaridades do mundo construído na rua. Nesse campo, o ilícito e a violência tomam forma e podem garantir a sobrevivência.

A rua também possibilita que cada criança ou adolescente se identifique com seus pares provenientes do mesmo universo de miséria e que buscam ali sua sobrevivência, formando grupos onde brincam, trabalham, namoram e sobrevivem. Em suma, a vida coletiva da rua começa a substituir os vínculos familiares. De acordo com Gregori (2000, p. 67), o rompimento dos vínculos familiares possibilita a composição de outros laços “[...] agora com o universo das ruas e, em particular, com as turmas que nelas são formadas”. Assim, complementa a autora, “[...] a infância e a família são substituídas pelos grupos de pares nas ruas” Gregori (2000, p. 67).

De acordo com Feffermann (2006, p. 177), os jovens se agrupam por identificação, “Mas se, num primeiro momento, essa é a finalidade, percebe-se que muitos destes grupos transformam-se e passam a ter como propósito, implícito ou explícito, a manutenção das condições sociais”. Esses grupos passam a ter o sentido de família cuidadora e protetora.

A rua só presta se você souber cair nela, se souber lutar, viver, como por exemplo, quando eu caí na rua eu não tinha amizade, eu não conhecia ninguém. Agora a gente é unido assim, se eu consigo uma coisa todo mundo vai comer. Se um tem um dinheiro assim, eles compra um negócio pra todo mundo. Se come e fica de marra a gente não deixa, todo mundo é irmãozinho. (LEITE, 2001, p. 168)²

Mas, além da proteção, os grupos carregam vícios culturais que muitas vezes se manifestam em atos de violência.

Nesta perspectiva, a violência pode ocorrer nas relações sociais as mais diversas, sendo que o próprio reconhecimento das diferenças entre sujeitos e grupos, que se manifesta na construção das identidades e alteridades, pode constituir-se em fonte de tensão latente ou manifesta. Ao transformar a diferença em assimetria,

² Trecho extraído de uma entrevista feita com um adolescente de 15 anos de idade que se encontrava em situação de rua na cidade do Rio de Janeiro, no final da década de 1990. Publicado por Leite (2001, p. 168).

numa relação hierárquica de desigualdade com fins de dominação, de exploração e opressão [...]. (CHAUÍ, 1984, p.51)

É nessa trilha que a violência assume diversas formas, se manifestando nas relações de sociabilidade dos meninos e meninas em forma de machismo consciente e inconsciente, de exploração sexual e de dominação do corpo.

MACHISMO E SUPERIORIDADE MASCULINA

A maioria das crianças e adolescentes que estão em situação de rua deixaram suas casas por motivos similares, como pobreza e violência doméstica. Nos casos onde há violência, a figura masculina (representada pelo pai, irmão, padrasto, tio e avô) sempre ganha destaque autoritário e machista, enquanto a figura feminina (representada pela mãe, madrasa, irmã, avó e tia) sempre ocupa um lugar de subordinação. Para Swain (2011, p. 86), o sistema patriarcal criou,

[...] um processo de diferenciação sexual, ligado à expressão do “natural”. Ser homem, neste sistema, passa a ser sinônimo de razão, criação, autoridade, poder, e ser mulher, limitada a seu destino biológico, significa ser mãe, esposa, dedicada, cuidando de todos, das crianças, dos velhos, das famílias e dos doentes. Ou, caso recuse estas funções, ela passa a ser considerada prostituta, ou “histérica”, ou autoritária, ou masculinizada.

É no sistema patriarcal, que supervaloriza a figura masculina, que o machismo ganha força e se manifesta em atos de violências contra o feminino. Assim,

O machismo pode ser definido como um conjunto de crenças, atitudes e condutas que repousam sobre duas ideias básicas: por um lado, a polarização dos sexos, isto é, uma contraposição do masculino e do feminino segundo a qual são não apenas diferentes, mas mutuamente excludentes; por outro, a superioridade do masculino nas áreas que os homens consideram importantes. Assim, o machismo engloba uma série de definições sobre o que significa ser homem e ser mulher, bem como toda uma forma de vida baseada nele. (CASTAÑEDA, 2006, p. 16).

Na rua, essa prática se manifesta nas relações de sociabilidade onde os meninos ganham status de superioridade, inferiorizando as meninas. Para dar forma às reflexões apresentamos recortes das pesquisas realizadas, evidenciamos o machismo presente nas relações de sociabilidade. Tendo em vista que a identificação das crianças e adolescentes pode comprometer sua segurança e ferir o Estatuto da Criança e do Adolescen-

te – ECA (BRASIL, 1990), no momento em que os(as) expõe, optamos pela utilização de nomes fictícios.

AS RELAÇÕES FAMILIARES

Eu moro com minha tia, meus pais morreram já. Eu tenho dois irmãos que moram no Rio. Minha irmã tem casa própria já. Meu irmão mora com minha irmã. Já morei no Rio, lá num deu muito certo não, aí eu vim pra qui. Aqui a convivência com minha tia é boa, eu me entendo com ela (ANDRADE, 2008, p. 83)

O relato pertence a João³ é um dentre vários narrados pelas crianças e adolescentes em situação de rua. No caso de João, a boa relação com tia não o impediu de ir para rua. A pobreza impulsionou sua saída de casa em busca de recursos que contribuíssem com a renda familiar e nesse aspecto o ser masculino o tornou responsável pela renda familiar, abandonando as atividades próprias de sua idade, incorporando a figura do “homem adulto responsável”.

Outro caso interessante é de o Flor⁴ (ANDRADE, 2014, p. 138) que, mesmo não estando em situação efetiva de rua, vivenciava a entrega de sua mãe à superioridade masculina. Aos domingos a mãe de Flor ia a um bar, localizado na feira, para beber com alguns homens que ali se reuniam. Uma situação que lhe permitia beber de graça e, em troca, se entregar às carícias e toques masculinos. Por não ter com quem deixar a filha, ela a levava para a feira. Enquanto sua mãe ficava no bar, Flor mendigava, situação que, na época, nos chamou muito a atenção e fez com que a escolhêssemos para a pesquisa.

Flor via com normalidade a situação em que sua mãe se encontrava, pois ali também estavam outras mulheres vivenciando as mesmas práticas e ela sempre conviveu com essa realidade e sem a presença de uma figura paterna. Flor também recebia mimos dos homens que estavam com sua mãe e não via como negativa a relação estabelecida entre eles. Flor gostava de ver sua mãe como centro das atenções e via as relações machistas como benéficas para as duas, externalizando o desejo de viver algo parecido.

³ Os dados foram levantados durante o ano de 2007, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, João tinha 14 anos.

⁴ Os dados foram levantados durante o ano de 2014, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, Flor tinha 12 anos.

O MENINO E A INCORPORAÇÃO DO MACHISMO

Caso importante a ser relatado é o de Marcos⁵ (ANDRADE, 2014, p. 86), um adolescente, que durante a semana trabalhava como servente de pedreiro, ajudando o pai em construções, e no sábado ia ao mercado trabalhar carregando feiras. Todo o dinheiro que ganhava era para ajudar sua família e para gastos pessoais com roupas, festas e alimentação. Seu pai dizia que ele deveria trabalhar se quisesse ter dinheiro para sair com amigos e comprar as coisas de que precisa. Dizia também que ele era homem e precisa se comportar com tal, assumir responsabilidades e ganhar seu próprio dinheiro.

Como a rotina do mercado começa muito cedo, Marcos saía de casa por volta das 03h30 da manhã do sábado e chegava ao mercado às 04h30. Chegava sempre cedo para transportar as mercadorias dos comerciantes, entre o local de desembarque e o ponto de comércio, ganhando, em média, 2,00 reais por transporte. Após as 07h00, começava o transporte de compras dos clientes e após o meio dia, quando termina a feira, recomeçava o trabalho com os comerciantes. Todo esse trabalho lhe rende em média 30,00 reais por dia. Para ele, manter essa rotina era garantir clientes certos. “Muitas vezes eu não preciso ficar correndo atrás de carrego, já tenho pessoas certas que me procuram todo sábado. Só vou atrás de outro carrego no tempo que estou livre” (ANDRADE, 2008, p. 86), afirma Marcos.

O trabalho no mercado tinha momentos bons e ruins. O encontro com amigos, os momentos de descontração eram muito importantes. Quando estacionava a galeota em seu ponto fixo, onde esperava ser chamado por seus clientes, ele interagia com os outros carregadores, esse era o momento de brincadeira, de “zoação”. Orgulhava-se das amizades que fazia na feira, assim conseguia comprar muitas coisas com desconto e às vezes ainda levava para casa produtos, como frutas e verduras, que eram doados pelos comerciantes após o término dos trabalhos.

O ruim para ele era o cansaço, às vezes tinha que transportar cargas muito pesadas, o que lhe provocava dores musculares. Quando era dia chuvoso ficava muito difícil locomover a galeota pesada e às vezes acabava se machucando, foi numa situação como essa que perdeu seu chinelo. Também era ruim quando a galeota quebrava e precisava de conserto, pois isso lhe impedia de atender aos clientes e ganhar dinheiro. Às vezes ela quebrava durante o transporte de alguma mercadoria e ele tinha que transportar na mão ou passar o carrego para outra pessoa, o que significa a perda do dinheiro.

⁵ Os dados foram levantados durante o ano de 2008, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, Marcos tinha 14 anos.

Para Marcos, o que vivia era normal, pois já se considerava um homem e não podia perder tempo com brincadeiras de criança. Para ele, homem tem que ser responsável, trabalhador e ter condições de sustentar uma família.

A MENINA E O VALOR DO CORPO

Nas relações sexuais, as meninas em situação de rua sempre são o alvo das disputas. As brigas pela conquista das meninas, crianças ou adolescentes, acontecem cotidianamente. Elas são disputadas como troféu e o “vencedor” tem o direito de tentar conquistá-la. Se for bem sucedido, ganha o respeito do grupo que não interfere no relacionamento e ele pode explorar sexualmente a menina que passa a ser “sua”. No entanto, seu sucesso só acontece com a permissão da escolhida que, normalmente, respeita o resultado da disputa, vencida pelo mais forte do grupo. Nessa trilha, Lucas⁶ relata:

Assim, quando a pessoa, quando um menino ficava com uma menina, aí os outro respeitava, num ficava assim sabe, com ousadia não pro lado da menina não, eles respeitava. Aí a pessoa ficava. Aí quando a pessoa num ficava mais com a menina, outra pessoa nova chegava e ficava com ela. (ANDRADE, 2008, p. 100).

As relações sexuais entre os grupos que estão em situação de rua são intensas, onde adultos, crianças e adolescentes, de ambos os sexos, mantêm relações sem distinção de idade e muitas vezes sem nenhum tipo de proteção, ficando vulneráveis às doenças sexualmente transmissíveis.

A noite também reserva momentos de descontração e perigo. Conta Gustavo⁷ (ANDRADE, 2014, p. 132), que a noite é muito boa, eles se reúnem em grupo, bebem, usam as drogas e cantam bastante. Gustavo diz que algumas pessoas que estavam em situação de rua ficaram doentes e até morreram, “Uns disseram que foi por causa da AIDS”, mas ele não sabe afirmar. Fato parecido é relatado por Lucas:

Quando encontrava assim, elas ficava mais a gente e sempre tinha essa briga assim pra ver quem ficava com a menina. Aí sempre tinha relações assim meia arriscada e quando elas engravidava elas, perdia o filho porque elas usava droga. (ANDRADE, 2008, p. 99).

⁶ Os dados foram levantados durante o ano de 2007, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, Lucas tinha 17 anos.

⁷ Os dados foram levantados durante o ano de 2013, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, Gustavo tinha 16 anos.

Ainda segundo Lucas, de vez em quando, à noite, aparecem algumas mulheres, “novinha ou velha. Não é sempre que tem, mas às vezes aparece. Ela vêm sempre para usar drogas, porque mulher não paga” (ANDRADE, 2008, p. 99). Sob os cobertores, as mulheres mantêm relações sexuais com adultos, adolescentes e crianças. “Muitas vezes elas só trocam de cobertor, deixam um e transam com outro. Usam camisinha quando tem, só não perdem é a oportunidade de transar”. A entrega do corpo é uma tática de sobrevivência onde meninas podem ter acesso às drogas e principalmente para se sentirem protegidas. Paulo⁸, ao comparar meninos e meninas, afirma que “As meninas são muito diferentes, se alguém oferece *thinner* para elas, elas deita e já fica muito doida e começa oferecer outras coisas, fica querendo dá”. Nesse contexto, o sexo passa a ser a principal “moeda de troca” (ANDRADE, 2008, p. 99), sempre aceita pelos homens.

Essa submissão feminina ao masculino também impõe regras na realização de atividades. Segundo Lucas, “Elas desenvolvem atividades também, mas existe diferença, porque nós os homens é mais ágil, mais rápido, principalmente pra roubar. Assim elas não, fica mais pedindo, é difícil roubar” (ANDRADE, 2008, p. 99).

Mesmo com as afirmações de que as meninas ajudam na aquisição de dinheiro, principalmente por meio da mendicância, de acordo com Gregori (2000, p. 129), “As meninas não são protegidas ou poupadas na dinâmica do cotidiano. [...] Contudo, existem tarefas que apenas as meninas realizam – como lavar roupa ou cuidar dos menores”. Isso marca a diferença entre masculino e feminino no grupo, onde a menina sempre estará em uma posição de subordinação.

O PARTO E O DESAPEGO

Na rua, é comum encontrar adolescentes e pessoas adultas gestando crianças em situações sub-humanas. Essas crianças, quando não são abortadas, são geradas na precariedade da rua e depois cedidas para adoção ou apreendidas pelo Conselho Tutelar que as encaminha ao Juizado da Infância e da Juventude. Este, posteriormente, as encaminha aos familiares dos pais ou para adoção. Relata João:

Tem, a maioria de garota assim que tem filho elas dão, dá mais pra esse povo assim, que tem dinheiro, ai eles dá pra esse povo que tem condição de criar. Tem gente que tá na rua que usa droga aí num quer que o filho, assim, quando crescer usa droga também, num quer não, aí eles pega e prefere dá pra uma pessoa que possa

⁸ Os dados foram levantados durante o ano de 2007, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, Paulo tinha 13 anos.

ter cuidado, carinho com a criança. (ANDRADE, 2008, p. 100).

As crianças que conseguem permanecer com as mães são normalmente utilizadas como recurso para mendicância ou são alugadas para outras mulheres que as utilizam nesta prática. “Eu já vi muitas que utilizam criança pra pedir, não era filho dela, era filho de outra” (ANDRADE, 2008, p. 100), afirma Lucas.

Muitas ganha dinheiro por causa disso, pega o filho, vai pedir, fala que é pra comprar leite, fala que vai comprar o leite, mas, na realidade, nem compra leite nem nada, é tudo pra comprar droga. A criança fica em situação de risco também (ANDRADE, 2008, p. 99).

Neste universo, as adolescentes incorporam a figura da mãe que necessita manter a sobrevivência de sua prole. É esta imagem que tentam passar para seus fregueses⁹, no intuito de conseguir esmolas.

A exemplo temos o caso de Maria¹⁰, que até os dias de hoje permanece nas ruas de Vitória da Conquista. Iniciamos o acompanhamento de Maria no ano 2000, quando já estava em situação de rua, e nos anos seguintes ela teve 5 filhos, todos entregues para a adoção. Cada um dos filhos foi fruto de um relacionamento diferente e o consumo frequente de drogas e falta do uso de preservativos possibilitou as gestações indesejadas em situações de risco. Numa relação de submissão aos homens com quem se envolvia, Maria usava as gestações como forma de conseguir dinheiro e comida, o que mantinha o sustento dela e de seu companheiro. Após o parto ela ainda usava o bebê como forma de sensibilização e posteriormente entregava para adoção. A situação vivenciada por Maria pode ser identificada em muitas adolescentes em situação de rua, em várias cidades brasileiras.

POR FIM...

É importante destacar que o cotidiano da rua exerce grande influência na vida das crianças e adolescentes, o que faz com que muitas famílias pobres, residentes em regiões periféricas, não consigam mantê-las em seus bairros, que não oferecem espaços de lazer adequados ou qualquer outro atrativo; tampouco em suas casas, em decorrência, principalmente, da pobreza e da violência familiar.

Essas famílias tem configurações diversas sendo formadas por pais e mães, madrastas ou padrastos, irmãos e irmãs, tios e tias, avós e

⁹ Denominação dada pelas crianças e adolescentes que estão em situação de rua a todos os que lhes fornece dinheiro, alimento ou objetos.

¹⁰ Os dados foram levantados durante o ano de 2000, na cidade de Vitória da Conquista (BA). Na época, Maria tinha 14 anos.

avôs. Segundo Kosminsky (1993, p. 164), a figura do pai ou padrasto, normalmente, é inconstante na ligação com os jovens, “[...] ao contrário das mães, presença fundamental e decisiva na vida dos filhos”. São, muitas vezes, as escolhas conjugais da mãe que provocam o afastamento do filho. Com isso, tal realidade impulsiona cada vez mais as crianças e adolescentes a estarem em situação de rua.

É notório que a rua exerce um encanto aos que dela sobrevivem. As crianças e adolescentes visualizam a rua como um espaço de liberdade, de conquistas, mas o lado perverso se manifesta cotidianamente. Estar em situação de rua significa estar atento às diversas formas de violência. Cada fala supracitada revela a violência diária onde os corpos são marcados pela dor e submetidos a crueldades inimagináveis.

Rua é lugar de dor, de violência, onde a face cruel do ser humano é liberada. Rua é espaço de vida, mas também é espaço de morte, principalmente dos mais pobres, dos que estão em situação de rua que morrem pelo frio, pela fome, pela violência gratuita e pelo fogo que queima a carne, a vida e a esperança. (ANDRADE, 2019, p. 19).

Na rua impera a superioridades masculina que coloca as mulheres em posição de subordinação. Homens transformam mulheres em objeto de disputa que tem o sexo como prêmio. Seus copos passam a não lhes pertencer e seus filhos são entregues ao mundo.

Estando em situação de rua crianças e adolescentes passam e viver outra realidade, formam grupos, dividem tarefas onde o masculino e o feminino se dividem. O machismo existente nas relações de sociabilidade não deve ser compreendido de forma simplista ou caracterizado como crime, sem que antes todos os significantes sejam considerados. Nas violências existentes na rua há mais culpados do que inocentes e os maiores estão em posições sociais, políticas e econômicas bem distantes das ruas. A rua nos mostra o lado cruel da violência materializada na pobreza. O estar em situação de rua é, principalmente, fruto da pobreza e da carência de políticas públicas; é fruto do desgoverno.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, F. S. **Crianças e adolescentes em situação de rua no Brasil:** Táticas de sobrevivência e ocupação do espaço público urbano. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.
- ANDRADE, F. S. **Crianças e adolescentes em situação de rua:** ocupação e domínio do espaço público urbano. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal de Mato Grosso, p. 167. 2014.
- ANDRADE, F. S. **Cotidiano, trajetórias e políticas públicas:** crianças e adolescentes em situação de rua em Vitória da Conquista, Bahia (1997-2007). 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p. 160. 2008.
- BONETTI, A. L. Texto 3 – Desigualdade de gênero. In: JUNIOR, J. G. S.; APOSTOLOVA, B. S.; FONSECA, L. G. D. (orgs.). **Introdução crítica ao direito das mulheres.** Brasília: CEAD, FUB, 2011.
- BRASIL. Lei Federal n. 8069, de 13 de julho de 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil.** Brasília, DF, 14 jul. 1990.
- CASTAÑEDA, M. **O machismo invisível.** São Paulo: A Girafa Editora, 2006.
- CHAUÍ, M. Participando do debate sobre mulher e violência. In: CHAUÍ, M.; CARDOSO, R.; PAOLI, M. C. (org.). **Perspectivas antropológicas da mulher:** sobre mulher e violência. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, p. 190 - 206.
- FEFFERMANN, M. **Vidas arriscadas:** o cotidiano dos jovens trabalhadores do tráfico. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FREIRE, P. **Pedagogia da indignação:** cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- GREGORI, Maria Filomena. **Viração:** Experiências de Meninos nas Ruas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KOSMINSKY, E. V. Internados – Os desafios do Estado Padrasto. In: MARTINS, J. S. (coord.). **O Massacre dos Inocentes:** A criança sem infância no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1993, p. 155 - 180.
- JENKINS, K. **A História Repensada.** 3. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- LEITE, L. C. **Meninos de Rua:** A infância excluída no Brasil. São Paulo: Atual, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PAIS, J. M. **Vida cotidiana: enigmas e revelações**. São Paulo: Cortez, 2003.

SWAIN, T. N. Texto 2 – Pequena introdução aos feminismos. In: JUNIOR, J. G. S.; APOSTOLOVA, B. S.; FONSECA, L. G. D. (orgs.). **Introdução crítica ao direito das mulheres**. Brasília: CEAD, FUB, 2011.

MASCULINIDADE E SEXUALIDADE: NARRATIVAS DOS GAROTOS DE PROGRAMA, QUE ATUAM EM SAUNAS, NA CIDADE DE SALVADOR- BAHIA^{1 2}

João Diogenes Ferreira dos Santos³

No momento que escrevo este artigo, o Brasil enfrenta a pandemia da COVID-19, que ocasionou medidas restritivas, adotadas pelas autoridades municipais e estaduais, tais como evitar aglomeração e suspender atividades comerciais ditas não essenciais. O isolamento social, sendo uma dessas medidas, me impede em andar pelo centro da cidade de Salvador-BA, flanando e investigando os meandros do traçado urbano, onde em suas franjas se localizam espaços que permitem encontros sexuais, eróticos e amorosos proibidos pelas regras morais e o controle dos papéis de gênero. A restrição de flunar pelas ruas da capital baiana me levou a pensar em um trecho do livro de João do Rio (2008, p. 31)⁴, quando o autor carioca, do início do século XX, afirma:

Flanar! Aí está um verbo universal sem entradas nos dicionários, que não pertencem a nenhuma língua! Que significa flunar? Flunar é ser vagabundo e refletir, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem [ócio]. Flunar é ir por aí, de manhã, de dia, à noite [...]

O isolamento também fez com que minhas memórias subterrâneas emergissem. Trato memória, neste artigo, dentro da perspectiva de Pollak (1989, p. 4), quando o autor sublinha que “[...] memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.139-158

² Este capítulo é uma versão do Relatório do Estágio Pós-Doutoral, com a pesquisa, intitulada “Juventude e Sexualidade: Trajetória de Vida dos “Garotos de Programa” na cidade de Salvador- Bahia”, sob a supervisão do prof.Dr. Milton Júlio de Carvalho Filho, realizado no Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos - IHADC da Universidade Federal da Bahia - UFBA, no período de março de 2019 a março de 2020.

³ Doutor em Ciências Sociais, professor titular da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS e docente do Programa de Pós-Graduação em Memória, Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia –UESB.

⁴ João Paulo Emílio Cristovão dos Santos Coelho Barreto (1881-1921), conhecido pelo seu pseudônimo artístico João do Rio, escreveu a obra “A alma encantadora das ruas”, em 1908, a partir das crônicas e reportagens das diferentes personagens que transitam nas ruas da cidade do Rio de Janeiro-RJ, no início do século XX.

bruscos e exacerbado”. Portanto, ao escutar minhas memórias, lembrei quando flanei pelas ruas do centro soteropolitano e deparei com um local, denominado de sauna⁵, onde os encontros sexuais entre homens se realizavam longe dos olhares moralistas. Neste ambiente, pela primeira vez, constatei que garotos de programa⁶ existiam, sabia da existência dos mesmos através dos anúncios publicados nos jornais impressos de grande circulação na cidade. Em um dia quente de verão, no mês de janeiro de 2004, entrei, mediante ao pagamento de uma taxa, nesse espaço comercial privado. O espanto se fez presente nesse itinerário ao desconhecido, meu “olhar basbaque” observou alguns homens que procuravam outros homens no intuito de realizar seus desejos sexuais mediante ao pagamento.

A partir deste contato ímpar, associado à minha trajetória acadêmica⁷, me veio à inquietação, ou melhor dizendo, seguindo a linha do pensamento de João do Rio (2008), fui contagiado pelo “vírus da observação” do flandar, pois passei a querer desvendar o mundo que se apresentava para mim. Para além do vaguear sem propósito pelas ruas do centro da cidade, nas horas vagas, passei a conhecer outras saunas em Salvador e em diferentes cidades no Brasil (Recife, João Pessoa, Fortaleza, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Florianópolis). A experiência em ser andarilho urbano urdiu a ideia inicial de pesquisar as pessoas que frequentavam esses locais, que aparentemente são invisíveis na trama urbana e improváveis ao controle dos papéis de gênero estabelecidos.

Depois de 15 (quinze) anos do primeiro contato que tive com o universo das saunas, as convergências da vida possibilitaram que eu fizesse estágio pós-doutoral no Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos da Universidade Federal da Bahia, sob a supervisão do professor Milton Júlio Carvalho Filho. Por meio desse estágio, transitei de andarilho urbano para pesquisador. Esta metamorfose possibilitou entrar em contato com estudos e pesquisas que tratam de temas relativos à sexualidade e ao mercado do sexo masculino. Essa incursão me ofereceu uma nova perspectiva que transitou de um “ser basbaque” para um intér-

⁵ A sauna, situada no centro da cidade de Salvador-BA, encerrou suas atividades no final da primeira década do século XXI.

⁶ Conhecidos também como *boys*, *michês*, prostitutos, profissionais do sexo, dentre outros termos, de duas saunas na cidade de Salvador-BA. Neste artigo, irei denominá-los como Garotos de Programa, conforme esses jovens se chamam e se reconhecem no cotidiano das saunas estudadas. O termo programa, popularmente, conota os serviços sexuais e eróticos oferecidos tanto por garotos como garotas no mercado do sexo.

⁷ A minha trajetória acadêmica consiste na realização de pesquisas, estudos e orientações sobre diferentes aspectos referentes à infância, adolescência e juventude, e com diversas publicações que versam sobre o tema.

prete das diferentes narrativas, discursos, gestos, performances, experiências, regras e comportamentos relativos ao emaranhado universo das saunas.

Ser errante em um novo percurso me fez caminhar por veredas desconhecidas da investigação etnográfica. Por isto, os meus primeiros passos foram acessar nas plataformas digitais os trabalhos etnográficos no campo da sexualidade e da masculinidade, bem como a discussão teórica e metodológica a respeito da etnografia. Somei a esse material, a leitura do livro coordenado pelo antropólogo espanhol Joan Pujada (2010), que possibilitou erigir o percurso metodológico, levando em consideração as reflexões deste autor, quando afirma:

La etnografía como proceso, que también se conoce con la denominación de trabajo de campo, es uno de los principales métodos de investigación social. Sin duda, consiste en un paradigma de la llamada metodología cualitativa, aunque en un diseño de investigación es perfectamente combinable el acercamiento etnográfico con aproximaciones de carácter estadístico, como el análisis demográfico, o bien con técnicas de carácter sociométrico [...]. (PUJADA, 2010, p. 69).

Nesta linha, tracei os primeiros “rabiscos para desenhar” o método de investigação a partir da minha incursão no campo de pesquisa. Encarando o papel de pesquisador, constatei que Salvador possui seis (06) saunas masculinas, que são estabelecimentos privados destinados aos homens que buscam entretenimento, sociabilidade, relações sexuais, eróticas e amorosas (SANTOS, 2016). Esses seis (06) estabelecimentos estão divididos em duas modalidades, saunas com presença de garotos de programas e as que não aceitam garotos de programas em suas dependências. Essas modalidades de saunas estão presentes em várias cidades do Brasil, como observei nos estudos de Ribeiro (et. al. 2011), Santos (2012) e Santos (2016). Deste modo, as duas saunas existentes em Salvador, que proíbem a presença de garotos de programa em suas dependências, foram excluídas como espaços de observação deste trabalho etnográfico.

Entre os quatro espaços, eu selecionei dois. Os critérios de escolha foram os seguintes: a viabilidade da pesquisa, já que o tempo de execução do projeto da pesquisa foi de um ano (março de 2019 a março de 2020), neste curto tempo não seria adequado etnografar as trajetórias de vida dos interlocutores nas quatro (04) saunas; o não financiamento da pesquisa, tornando empecilho para o deslocamento e o pagamento da entrada nos locais; e a localização dos estabelecimentos que se situam em diversos bairros da cidade, alguns distantes entre si. Escolhemos as saunas situadas em localidades com maior facilidade de acesso por meio

de transporte público, o que promove um número significativo de garotos de programa nesses estabelecimentos.

Feita a seleção das Saunas, recorri, mais uma vez, a Pujadas (2010, p. 70) que nos ofereceu “régua e compasso” na construção do desenho desta pesquisa, ao afirmar que “[...] observar y participar, zambullirse en la subjetividad de las vidas cotidianas los informantes, es lo que nos permite encontrar el sentido, comprender, lo que mueve y orienta las prácticas sociales y la cotidianidad de las personas.” Mergulhei neste universo para desvendar a trajetória dos garotos de programas que tecem no cotidiano das saunas discursos, gestos, performances, estratégias inerentes ao mercado do sexo. Em uma realidade em que esses negociantes se reconhecem como viris, ativos, machos e heterossexuais (PERLONGHER, 2008; TEXEIRA, 2011; RIBEIRO, 2011; SANTOS, 2012; Neto e DIAS, 2015; SANTOS, 2016).

Como foi mencionado acima, na qualidade de andarilho urbano, eu já conhecia os dois espaços escolhidos, sabendo como funcionavam e quais as regras e os comportamentos adotados. Ser detentor desse conhecimento prévio desses espaços propiciou me aproximar com facilidade dos garotos de programa. Melhor dizendo, o entendimento prévio dos códigos e das regras daquele universo facilitou a interação com os interlocutores e foi interpretado por eles como uma identificação do pesquisador com o tema pesquisado. Um desses códigos é que todos os frequentadores da sauna devem estar de toalha, com ou sem roupa íntima por baixo. Fazer a observação de campo e as entrevistas de toalha me colocou no mesmo patamar dos clientes. A minha presença sistemática não criou nenhum constrangimento para o cotidiano das casas. Consegui interagir com os frequentadores, por meio de conversas, brincadeiras, criando também uma sociabilidade propícia ao desenvolvimento da pesquisa etnográfica, que requer observação participante e participação observante.

Os “mergulhos” no campo de estudo ensinaram várias conversas informais com diferentes garotos de programa, explicitando aos mesmos do que se tratava a pesquisa. A minha presença constante em dias alternados da semana nas saunas teceu laços de confiança com os sujeitos da pesquisa. As conversas informais serviram como parâmetros para escolha dos interlocutores. Alguns garotos se dispuseram e outros se negaram a participar da pesquisa⁸. Destes contatos nas duas saunas, nove (09) garotos negaram participar da pesquisa. Já onze (11) garotos concederam

⁸ Foram diferentes motivos apresentados pelos garotos para não conceder entrevista. Alguns garotos justificaram que não participariam da pesquisa por medo de ser identificado, mesmo após eu explicar que garantiria o anonimato das pessoas entrevistadas. Outros afirmaram que não teriam tempo para ser entrevistados, pois poderiam perder clientes no momento da entrevista.

entrevistas. Deste número, seis (06) da Sauna A e cinco (05) da Sauna B. Além destas entrevistas, entrevistei os dois (02) proprietários dos respectivos espaços estudados. Das treze (13) entrevistas feitas, dez (10) foram gravadas, com o tempo de gravação de 30 a 60 minutos. Em três (03) entrevistas com garotos de programa não foi possível gravar, a pedido deles. As entrevistas foram manuscritas no diário de campo, depois que saí dos locais. No momento das entrevistas, utilizei guardanapos para registrar as narrativas.

Quase todas as entrevistas foram feitas nos recintos (no bar, nos quartos, no *hall* de entrada, no escritório da administração) das Saunas A e B. Só duas entrevistas com garotos de programa foram realizadas fora da sauna: uma foi em um restaurante e outra num bar, em dias diferentes. Essas entrevistas fora da sauna ocorreram com base nas propostas realizadas pelos respectivos garotos. Um disse que fora da sauna poderia ser melhor, pois garantiria a privacidade para que pudesse falar de sua vida, sem ser ouvido por ninguém. Já o outro pediu que saíssemos da sauna, pois ele estava com fome, “se eu poderia pagar um rango para ele, quando eu o entrevistasse”. Eu concordei de imediato com as duas propostas. As duas entrevistas fora da sauna aconteceram sem problemas ou interferências de terceiros.

As entrevistas que ocorreram nas saunas apresentaram inúmeras dificuldades, atinentes aos locais: em geral, é proibido, nos espaços coletivos de convivência nas saunas (bar, sala de exibição de vídeo, corredores, etc.), o uso de celular, gravador, máquina fotográfica. Quando as entrevistas ocorreram no bar, o barulho externo, o som das músicas mecânicas e as vozes das pessoas presentes nesse ambiente também dificultaram as conversas com os garotos de programa. Essa dificuldade que demonstra uma característica sonora do campo de pesquisa me forçou a desenvolver estratégias para ter a atenção dobrada no momento da escuta para não perder o fio condutor da entrevista, ficar atento aos detalhes, como o silêncio, as pausas, as emoções, etc. Devido a essa situação peculiar, algumas entrevistas foram interrompidas, e remarcadas posteriormente, mas outras foram canceladas.

Algumas entrevistas foram realizadas no quarto. Eu tive, como qualquer outro cliente, de pagar a taxa de uso deste espaço, e limitar o tempo de entrevista, pois o tempo de permanência nesse recinto é no máximo 40 minutos, caso ultrapasse esse horário deveria pagar uma nova taxa. À frente explico melhor esse cômodo na estrutura arquitetônica das saunas.

Os garotos de programa, no momento da pesquisa, tinham entre

18 a 41 anos de idade, a maioria era morador de bairros periféricos e do centro da cidade de Salvador. Outros moravam nos municípios da Região Metropolitana de Salvador, incluindo as Ilhas. Como destaquei acima, são homens que comercializam práticas sexuais, eróticas, desejos e companhia a partir da relação monetária com os clientes que, em sua maioria, estava na faixa etária de 30 a 70 anos de idade.

Com base nas entrevistas com os proprietários e conversas informais com os empregados (pessoal da limpeza, segurança, *barman*) dos respectivos estabelecimentos, somando com os dados contidos no diário de campo, identifiquei que a Sauna A⁹, na ocasião deste estudo, somava cinquenta (50) garotos de programa registrados. Nos dias comuns, sem festas ou programações específicas, só trabalham, em média, vinte e cinco (25) garotos de programa. Já a Sauna B, adotando a mesma política, possuía em seu cadastro mais de cinquenta (50) garotos de programa, e em dias sem eventos, cerca de 30 exercem atividades no local. Ambas as casas utilizam o critério de tempo de atuação no estabelecimento, ou atratividade de clientes, para que os garotos de programa possam trabalhar na casa todos os dias.

As saunas, observadas nesta pesquisa, possuem características e regras semelhantes, como as descritas nos distintos estudos que analisam saunas de algumas cidades brasileiras: Alexandre Teixeira (2011) que versa sobre a representação das atividades dos garotos de programas na cidade Belo Horizonte – MG, a partir do mapeamento das áreas de prostituição masculina (ruas, praças, boates e saunas); Miguel Ribeiro (et. al. 2011) analisa a dinâmica e a espacialidade das saunas da cidade do Rio de Janeiro - RJ; Elcio Santos (2012) cuja investigação foca na relação da masculinidade e prostituição viril nas saunas da cidade de São Paulo-SP; e Daniel Santos (2016) que produz uma cartografia dos “boys/garoto de programa” nas saunas das cidades de Curitiba -PR, Florianópolis –SC, Porto Alegre – RS e São Paulo-SP.¹⁰

⁹ Nesta pesquisa, não menciono os nomes das pessoas entrevistadas e nem das saunas observadas para que não sejam identificados, garantindo, assim, o sigilo. Identifico as duas Saunas como sendo Sauna A e Sauna B.

¹⁰ Ao buscar nos bancos de dados digitais, não localizei nenhum estudo que verse sobre a realidade das saunas em Salvador. Portanto, este trabalho pode ser inédito, caso não haja nenhuma referência que investigou garotos programa nas saunas em Salvador. Há sete anos, apresentei uma comunicação, intitulada “Desvelando o mercado do sexo: trajetória de vida dos garotos de programas de Salvador-BA”, no Seminário Fazendo Gênero 10 de 2013. Essa comunicação se originou de um artigo incipiente, fruto de uma tentativa de pesquisa que não se realizou. Só no estágio pós-doutoral que tive o afastamento dos encargos das atividades da docência para me dedicar exclusivamente a pesquisa de campo e a leitura dos arcabouços teórico e metodológicos.

As características principais, que se assemelham nas saunas pesquisadas, e não só nelas, são: primeiro, tanto clientes quanto garotos de programa pagam uma taxa para entrar na sauna. No entanto, o preço cobrado a eles é menor que o preço cobrado aos clientes. Na ocasião deste trabalho etnográfico, o valor era de R\$ 10,00 nas duas saunas. Já o valor cobrado aos clientes é diferente em relação aos dias da semana. O valor dos clientes variava de R\$ 30,00 a R\$ 35,00, quando era nos primeiros dias da semana. E de quarta-feira a sábado, o valor transitava entre R\$ 35,00 e 38,00.

A segunda característica comum com outros trabalhos já citados, é que as dependências das saunas são distribuídas das seguintes maneiras: recepção (*hall* de entrada), salas de vídeo e televisão, a sauna propriamente dita, bar, palco para apresentações, quartos, cabines e banheiros. Além desses recintos, há um ambiente que tem armários com chave, para que clientes e garotos de programa possam guardar seus pertences (roupa, calçado, etc.). A regra geral, como critério estabelecido nas saunas, é que o público (os clientes e os garotos de programa) esteja nas dependências do estabelecimento de toalhas, que são oferecidas na recepção da casa, quando a pessoa adentra no recinto. A exceção para não uso da tolha como vestimenta só para pessoas que administram o local (proprietário e gerente), os empregados (pessoal da limpeza, segurança, barman) do estabelecimento, ou os artistas que irão se apresentar na casa naquele dia¹¹.

Já a terceira característica comum é que há um horário fixo de funcionamento das saunas. Nos dois empreendimentos, o horário de funcionamento é das 15 às 22:00 horas. No entanto, nas sextas-feiras, nos sábados e nos feriados, o horário de funcionamento é das 15 às 23:00 horas. Também há horário determinado para que os garotos de programa possam entrar e sair dos respectivos estabelecimentos. Os que irão trabalhar nas saunas devem chegar das 15:00 às 17 horas e se ausentarem depois das 19 horas. Ou seja, devem ficar no estabelecimento no mínimo quatro (4) horas, tentando fazer programa com os clientes.

Ao conhecer as características e as regras comuns encontradas nas saunas investigadas e nas leituras dos trabalhos que abordam o tema, pude estabelecer as condições favoráveis à observação sistemática e participante no campo de estudo, pois, conforme relatei anteriormente, tive uma aceitação por parte dos clientes e dos garotos de programa, facilitando participar daquele espaço sem causar estranheza. As minhas percepções e conversas informais com clientes, garotos de programa, gerentes e empregados foram registradas no diário de campo, que se tornou uma

¹¹ Para preservar o anonimato das saunas pesquisadas não irei apresentar as características peculiares de cada espaço. Só menciono a planta arquitetônica comum existente entre elas.

das fontes de dados para serem analisadas a partir do arcabouço teórico erigido no decorrer da pesquisa.

Nesses estabelecimentos privados, homens se relacionam afetuosamente e sexualmente com base na interação comercial, onde o desejo, as fantasias, as performances corporais, os gestos e os discursos se transformam em mercadoria, substanciada por uma masculinidade, estabelecida, ideologicamente, como padrão. Na tentativa de entender a produção dessas expressões de gênero e masculinidade, recorri às formulações teóricas a respeito da masculinidade hegemônica. O conceito de masculinidade hegemônica foi desenvolvido por Connel (1995) ao afirmar que a masculinidade se manifesta de acordo ao padrão predominante de ser homem, determinado culturalmente e historicamente. Esse modelo se baseia na distinção hierárquica em relação às mulheres e outras formas de masculinidades, as subalternas e as marginais. A masculinidade hegemônica se expressa negando a existência de outras formas de masculinidades e inferiorizando o feminino. Sobre este conceito, Connel e Messerschmidt (2013, p. 241), ao propor uma ampliação do conceito de masculinidade hegemônica, a partir das diversas críticas e as diferentes experiências no contexto atual, sublinham que:

[...] As masculinidades hegemônicas podem ser construídas de forma que não correspondam verdadeiramente à vida de nenhum homem real. Mesmo assim esses modelos expressam, em vários sentidos, ideais, fantasias e desejos muito difundidos. Eles oferecem modelos de relações com as mulheres e soluções aos problemas das relações de gênero. Ademais, eles se articulam livremente com a constituição prática das masculinidades como formas de viver as circunstâncias locais cotidianas. Na medida em que fazem isso, contribuem para a hegemonia na ordem de gênero societal [...] No nível local, padrões de hegemonia da masculinidade estão embutidos em ambientes sociais específicos [...].

Partindo desta perspectiva teórica, através das observações de campo e das entrevistas realizadas com os sujeitos desta pesquisa, posso afirmar que nos discursos, nas práticas, nas brincadeiras, nas performances corporais, na modulação do corpo, os garotos de programas reafirmam o modelo da masculinidade hegemônica, estabelecido socialmente como guia a ser seguido. Os garotos de programa que se relacionam sexualmente e, em alguns casos, amorosamente com outros homens, reforçam atitudes de macho viril, se referenciam por meio do padrão predominante de masculinidade. Quase todos, em suas narrativas, reivindicam para si a identidade normativa de gênero da heterossexualidade, a partir

do vocábulo usual popularmente do “sujeito homem”. Parece que este vocábulo é similar ao dito popular “homem de verdade”, cuja existência é um marco do padrão de masculinidade (NOLASCO, 1997).

Esta peculiaridade analisada na incursão do campo de estudo, se assemelha com os resultados obtidos por Perlongher (2008), em seu estudo clássico sobre a “prostituição viril” em São Paulo, quando assevera:

Como os michês entrevistados “em profundidade” o revelam, gabar-se de heterossexualidade soma pontos perante os clientes, que, em grande parte, procuram rapazes que não sejam homossexuais. Aqui, nos encontramos com um primeiro paradoxo que vai marcar o negócio todo. Num apreciável número de casos, os rapazes que se prostituem não são ou não se consideram homossexuais e esta recusa da homossexualidade vai ao encontro das demandas dos clientes (PERLONGHER, 2008, p. 48).

Nesta linha interpretativa, Miskolci e Pelúcio (2008, p. 12), ao prefaciarem a segunda edição da referida obra, sublinham que:

O desejo pelo “homem de verdade”, ou seja, pelo padrão de masculinidade idealizado no contexto brasileiro, é o que guia o negócio. O “homem de verdade” é o homem heterossexual. Seu culto demonstra como o desejo por alguém do mesmo sexo pode se associar a um conformismo à ordem heterossexual, às suas normas de gênero, aos seus padrões estéticos e até à gramática das relações sexuais.

A partir desta discussão teórica, inquiri como jovens que se autodenominam de heterossexuais, buscam as saunas, locais que integram a “cena homossexual” da cidade, para exercerem atividades relativas ao mercado do sexo com outros homens? Para tratar dessa suposta contradição, recorri às memórias dos garotos de programa como meio de entender quais os caminhos trilhados que os conduziram aos locais, onde podem oferecer serviços sexuais e eróticos para outros homens. Essas atividades exercidas por esses jovens se configuram, também, como estratégia de sobrevivência em que geram ou contribuem com a renda familiar, ainda que não seja apenas essa a motivação, pois o desejo, o afeto e a sociabilidade são elementos que se tecem na dinâmica desse mercado. Nesta investigação etnográfica, parto da discussão das memórias subterrâneas, desenvolvida por Pollak (1989, p. 4), quando o autor assevera que:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória oficial”, no caso a memória na-

cional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade.

Essas memórias estão guardadas no refúgio do silêncio, ou ignoradas, pertencem aos excluídos, aos marginalizados da sociedade. No caso desta pesquisa, são jovens que parecem invisíveis e são tratados como perigosos, ou marginais. As suas lembranças são vivas e se constituem “subversivas no silêncio”, transmitidas dentro dos seus circuitos de amizades. Os jovens, ao narrarem suas lembranças, confinadas no silêncio, revelam como iniciaram sua trajetória como garoto de programa. No conjunto das entrevistas, observei diferentes formas: círculo de amizade, vínculo familiar e aplicativos, ou sites. A maioria desses garotos acessou o universo da prostituição masculina pelas redes de amizade ou por laços familiares. Parece existir uma rede de solidariedade entre eles, pois ao divulgar, de boca em boca, a existência das saunas, permitem que outros jovens, amigos ou familiares, possam ter um meio de gerar renda e um espaço que garanta a realização de seus desejos, afetos e amores com outros homens.

Em uma sociedade em que há vigilância da masculinidade para que ninguém se afaste do modelo ideal de ser homem, um homem vender serviços sexuais para outros homens, pode produzir situações constrangedoras e, até mesmo, estigma no grupo social (familiar, vizinhos, amigos, etc.). Então, quebrar esse segredo, ao compartilhar a informação, possibilita criar laços de cumplicidade e confiança entre esses jovens. Assim, essas memórias relacionadas às experiências no mercado do sexo se inserem no campo do silêncio, do não dito, ou seja, nas memórias “subterrâneas” (POLLAK, 1989).

Como observei nas entrevistas e nas conversas informais, alguns garotos de programa possuem experiência em se relacionar sexualmente com outros homens antes de iniciarem suas atividades na sauna. Geralmente, essa relação aconteceu com homens que moram no mesmo bairro, ou próximo à moradia desses jovens. Com isto, posso afirmar que tal situação integra-se no contexto cultural onde o papel sexual masculino é definido pelo pênis penetrador, daquele que penetra a vagina e pode também penetrar o ânus de outro homem. O homem ativo, o penetrador, é a marca do macho viril, da masculinidade idealizada. Neto e Rios (2015, p. 258), em seu estudo etnográfico sobre homens que comercializam prazeres nas ruas do centro da cidade de Recife-PE, abordam que:

Ainda que as práticas homossexuais sejam condenadas pela moral sexual do senso comum, nas classes populares há certa licença para o homem que se coloca na posição de ativo. Como macho, ele pode penetrar todos, mulheres e bichas. Os boys [garotos de

programas] enfatizam a assertiva de que o macho de verdade é aquele que come, que ganha sentidos de dominação e subjugação por meio do ato sexual.

Esta estrutura hierárquica que estabelece a relação entre o ativo (o penetrador) e o passivo (penetrado) reforça o modelo de masculinidade predominante na sociedade. O ativo se refere ao macho viril e o passivo se identifica ao feminino. A dicotomia entre ativo, o superior, e passivo, o inferior, reitera comportamentos, gestos, discurso, vocábulo presentes no universo sexual, e sedimenta na sociedade o estigma de pessoas que se enquadram como passivo no intercurso sexual (MISSE, 2007). O garoto de programa reivindica para si o papel de gênero do macho ativo, o penetrador. Já o outro na relação é o passivo, a bicha, o viado, colocado assim no lugar de inferioridade. Como explicitado no trecho na fala de um entrevistado: “[...] vim aqui [a Sauna A] para comer uns viados e ver se ganho uma grana [...]” (Garoto de Programa 3A, 2019). O sentido dessa fala não é isolada na narrativa desse garoto de programa, mas se constitui como marca presente da cultura do mercado do sexo, delineado no cotidiano desses espaços.

Nesta linha de análise, presenciei no cotidiano das saunas, algumas brincadeiras, conversas, discussões e desentendimentos entre os garotos de programa que reforçam uma espécie de vigilância da masculinidade desses garotos, tal como afirma Damatta (1997, p. 37), em artigo que traça as memórias das brincadeiras de sua juventude, quando nos diz que: “um dos preços da masculinidade, portanto, era [é] uma eterna vigilância das emoções, dos gestos e do próprio corpo”.

Os jovens pesquisados necessitam demonstrar que se enquadram no modelo de masculinidade hegemônica. Sair desse modelo pode ocasionar constrangimentos e, às vezes, até conflitos. Além de causar uma propaganda negativa para os demais, nas transações sexuais com os clientes, como mencionaram quatro deles, dois por meio das conversas informais, e dois por meio da entrevista:

[...] como [transo] os caras aqui [na sauna] por dinheiro, mas sou homem, não gosto de boys que munhecam e ficam na brincadeira de passar a mão na bunda dos outros (Garoto de Programa 1A, 2020).

[...] Se o boy é uma bichinha, a porra queima o filme dos outros boys, pois os clientes irão achar que todos dão o cu, e a gente perde [...]. [...] a maioria dos clientes querem pau (Garoto de Programa 2A, 2019).

[...] O cara gosta de ser passivo, não deve dar pinta no bar, tem que ter atitude de homem aqui, né.[...] (Garoto de Programa 6A, 2019).

Com base nos trechos acima destacados, se o garoto de programa for afeminado ou explicitar que prefere ser passivo na prática sexual, ou sendo, como denomina Perlonher (2008 [1987]), “michê-bicha”, fere o atributo da masculinidade perseguido pelos demais. Por isto, boa parte deles nega que se relaciona sexualmente com cliente como passivo. Dos onze entrevistados, três afirmaram que se o cliente oferecer uma quantia compensadora, eles podem aceitar ser passivos no ato sexual. Essa informação deve ficar restrita entre quatro paredes, ou seja, só as pessoas envolvidas compartilham essa informação, tornando-se um segredo.

Quando esse pacto do silêncio é transgredido pode gerar comentários que estigmatizam. Essas informações tornam-se fonte de fofocas, insinuações, brincadeiras que geram discussões, agressões, inimizades, perdas de confiança, entre outros aspectos. Notei que os comentários recorrentes nos espaços observados reforçam a vigilância da masculinidade, forjadas entre os garotos de programas. Ser passivo explicitamente fere o modelo perseguido e adotado como atrativo para comercialização das práticas sexuais.

No cotidiano de trabalho nas saunas, os garotos de programa produzem suas estratégias de sedução e muitos recorrem ao olhar para iniciar sua abordagem com os clientes, abrindo caminho para o primeiro contato. É com o olhar que os garotos percebem o grau do desejo do cliente, se o mesmo é receptivo ou não. Também o olhar encena as primeiras formas de seduzir e mexer com as fantasias do cliente, é um diálogo silencioso, auxiliado pelos gestos e sinais. Um determinado olhar possibilita que o cliente se aproxime e inicie o jogo da sedução. Além do olhar como os primeiros passos para a sedução, alguns reforçam outros atributos para atraírem possíveis clientes, como narraram os jovens:

[...] O meu corpo, a minha altura e o tamanho do pau é do agrado da galera [clientes]. Também a minha conversa de mandão, os caras piram (Garoto de Programa 3A, 2019).

[...] Primeiro lugar, eu acho que é questão do visual. Eu tenho um corpo assim, definido, eu tenho um pênis, assim, do tamanho acima da média, então eu acho que esse impacto inicial é o que atrai inicialmente o cliente. Depois é a forma que eu chego, que eu converso, a forma que eu tento excitar o cliente. As coisas que eu vou falando pra ir estimulando o imaginário dele e ir excitando ele. Mas eles gostam do tamanho do meu pau e da pegada de macho

(Garoto de Programa 4A, 2019).

Na forma da pessoa ser. Da conversa e saber fazer. E também do “dote” do cara, né. Da pica. Da pica dura. E tal, da pegada gostosa [risos] Aí, o cliente gosta. De chegar e ter um papo bom. Eu garanto que ele vai gostar (Garoto de Programa 1B, 2019)

Eu sou “bem-dotado”, aparentemente eu tenho 22cm. Então, o quê, eu tenho um corpo legal, não sou bonito, mas sou simpático, tanto de corpo quanto de rosto. Então, se adaptar é isso. É você sobreviver no mundo que a gente tá (Garoto de Programa 2B, 2019).

Seduzem os clientes, por meio da conversa, das insinuações eróticas, das gesticulações, do corpo jovem e/ou másculo, da exibição pública da ereção do pênis, e se esse tiver o dote acima da média poderá atrair muito mais. Essa sedução tem o objetivo de nutrir a fantasia dos frequentadores das saunas que, na maioria das vezes, buscam gestos e atitudes viris, másculos e de fala dominadora do macho. Essa sedução por meio do corpo, com o passar do tempo e da experiência, ganha outros ingredientes. Eles passam a desenvolver habilidades, práticas e valores, a partir de sua vivência no trabalho. Tal habilidade possibilita um desempenho satisfatório, materializado no ganho do dinheiro, como salienta um deles:

De um ano e meio que venho pra cá [a sauna] eu, graças a Deus, sou um cara muito cabeça e observador. Eu venho observando que na casa tem clientes de vários tipos: Tem aquele que quer usar o boy, tem aquele que quer ajudar e tem aquele também que quer [transar]. Quem vem só pra satisfazer sua vontade e ir embora, trata a gente como objeto, entendeu? E nesse meio, é um meio que você tem que observar mais do que falar demais. É como qualquer outro meio de trabalho. Tem que observar mais e falar menos. Assim, você vai sempre ganhar e não perder (Garoto de Programa 1A, 2019).

[...] tenho alguns cliente porque sei lidar com as pessoas, né, sei tratar as pessoas com respeito e bem. De repente é porque eu me coloco na posição da pessoa, eu me imagino como eu gostaria de ser tratado, então, eu trato da mesma forma [...] Aprendi com a experiência desse trabalho, o cliente quer putaria, mas quer atenção. (Garoto de Programa 4A, 2019).

[...] Há situações difíceis que você tá com um cliente, e outro boy chega, aí você tem que arrumar um jeito de não perder o cliente. Porque outro boy tá próximo a você, então, tem de ficar de olho no cliente. Aí se torna como se fosse uma disputa, mas não por

causa do cliente, e sim por causa da grana, porque todo mundo tá em busca da mesma coisa, né, que é o dinheiro. Então, tenho que ter o verbo para dar em cima do cliente. Sei que o cliente quer também atenção, carinho e conversa [...]. Descobri isto. (Garoto de Programa 2B, 2019)

Com a experiência da vida, né, antes eu pensava que só era chegar e pegar a chave [do quarto], e dar pica ao cliente, Não é isto. Depois eu comecei a entender que deveria ter uma atenção, que deveria ter algo mais [...], se o cliente quer carinho, eu dou. O meu atrativo para os meus clientes é a forma de conversar, minha boniteza, que sou uma pessoa muito bonita [risos]. Minha forma de conversar, de andar, de me vestir, do meu comportamento, esses são os meus atrativos. E daí, começa quando vai pro quarto, no quarto eu dou meu cem por cento e pronto. Aí completa tudo, junta o útil com o agradável (Garoto de Programa 3B, 2019).

Em meio à experiência das atividades da sauna, os garotos aprendem como lidar com situações do cotidiano do trabalho e assimilam regras, normas tecidas na sociabilidade daqueles espaços que favorecem o mercado do sexo e garantem o sustento para os *boys* e seus familiares, por outro lado, esses mesmos espaços podem se constituir como lugares onde se realizam desejos e encontros amorosos entre os garotos e os clientes, ou entre os próprios garotos.

Nesta linha de análise, cabe aos garotos de programa e aos clientes, de forma direta, sem a interferência dos proprietários e/ou gerentes, acordarem o valor do programa. Na grande maioria, as negociações são realizadas antes dos clientes e dos garotos de programa entrarem nos locais privados (quartos ou cabines). Os primeiros contatos entre os garotos de programa e os clientes se dão nos espaços coletivos (no bar, nas salas de vídeo, nos corredores, no ambiente dos armários, na sauna propriamente dita) dos estabelecimentos. São nestes espaços que se estabelecem os acordos, os preços são definidos, quais serão as práticas sexuais eróticas, quem será ativo e/ou passivo, se terá sexo oral, sexo anal, se será “um sarro”, se no ato sexual haverá ejaculação, ou presença de outro garoto de programa, e/ou outro cliente, entre outras peculiaridades. Também alguns *boys*, mediante a um acordo, atendem os clientes em sua residência, ou em hotéis/motéis, fora do horário de funcionamento das saunas.

Em relação ao preço estabelecido na comercialização do sexo, os garotos de programa, conjuntamente com a gerência e/ou o proprietário da sauna, fixam a quantia mínima para o programa, que, no momento da

pesquisa, custava entre R\$70,00 a R\$100,00. Este valor pode diminuir ou aumentar mediante as negociações estabelecidas e os acertos em relação às práticas que serão realizadas durante o ato sexual. O valor recebido dos clientes pelos serviços sexuais é exclusivo dos garotos de programas, não há nenhum percentual que fica na casa. Os garotos de programa pagam a entrada e o que consomem no bar. Na tessitura da negociação do preço do programa, o valor aumenta se o garoto tiver que ejacular, for passivo (ser penetrado pelo cliente), ou realizar qualquer outra prática fora do corriqueiro. Caso o garoto de programa ejacule na relação, pode perder a ereção e ter um desempenho desfavorável em outro programa, por isto, o valor é maior que possa ser recompensado com a perda de ereção momentânea, depois da ejaculação.

Como a ereção é uma das formas atrativas para maioria dos clientes, no processo de venda das práticas sexuais e eróticas, muitos garotos de programa utilizam medicação para adquirir a ereção por várias horas e com diferentes clientes, como nos elucidam quatro entrevistados:

90 ou 80% das pessoas que eu conheço, os que são boys, que trabalham junto com a gente, utilizam o Citrato¹², que é um genérico do Viagra. Então, assim, muitos não tem esse tesão naturalmente. Muitas vezes também é uma questão associada ao ‘psicológico’: Você tem que tomar o azulzinho pra poder funcionar. É raro, na verdade, ter um cliente que seja compatível com nosso gosto, então, na maioria das vezes, a gente tem que usar o ‘psicológico’, tipo: tem que se abster, tem que se lembrar de uma situação que seja excitante, tem que lembrar de um momento realmente que te traga tesão [...]. (Garoto de Programa 4A, 2019).

Olha, não vou mentir, vou lhe dar a real, todo mundo usa o azulzinho. Não tem esse que consiga ficar com o pau duro o tempo todo. Já tem gente aqui viciado, só transa com essa porra. Tem cliente que faz um boquete gostoso, aí sobe, mas tem uns, que só o “azulzinho” para subir e ficar horas e horas com o pau duro, isto não é natural, só usando a porra mesmo (Garoto de Programa 5B, 2019),

¹² “O citrato de sildenafila é indicado para o tratamento da disfunção erétil, que se entende comosendo a incapacidade de obter ou manter uma ereção (rigidez do pênis) suficiente para um desempenho sexual satisfatório. Para que este medicamento seja eficaz, é necessário estímulo sexual.” Disponível em: <https://www.minhavidacom.br/saude/bulas/833-citrato-de-sildenafil-comprimido-revestido>. Acessa em: 12 abr. 2020. Esse medicamento genérico é conhecido entre os boys de “azulzinho”. Ele também é mais barato que os outros medicamentos existentes nas farmácias do país.

As narrativas acima demonstram que o pênis é fundamental para o comércio sexual. O “pau” é o elemento que exprime a masculinidade aceita socialmente. Esse elemento deve ser exibido para que todos possam ver e, em alguma ocasião, pegar. Se o pênis não fica ereto, naturalmente, os boys, como estratégia, utilizam remédio para estimular a ereção e exibir sua hombridade por meio da dureza do pênis (DAMATTA, 1997). Outro aspecto, analisado na imersão do campo, que ao abordar sobre o odelo ideal de masculinidade, cujo intento é transformá-lo em mercadoria no cotidiano das saunas, é necessário articular esse modelo com os debates postos sobre a masculinidade negra. Dos que tivemos contato, por meio da entrevista, quatro (04) se declararam branco, moreno claro. E sete (07) afirmaram ser negro, ou pardo, ou preto, ou moreno escuro. Para além da constatação da cor da pele dos onze (11) garotos de programas, necessitamos analisar as sutilezas que o marcador social étnico racial/cor se apresenta no processo, cotidiano, de reafirmação do modelo de masculinidade hegemônica. Presenciamos vários acontecimentos que envolveram a distinção racial entre brancos e negros, e a hipermasculinização e maior objetificação dos corpos dos negros. Selecionei, aqui, três episódios que descrevo abaixo no intuito de ilustrar minha argumentação:

O primeiro episódio se deu na Sauna B, quando presenciei a conversa entre três garotos de programa. Nesse diálogo, “um deles reclamava, porque havia dois dias que ele não fazia nada [Ou seja, não fez nenhum programa com cliente, portanto não recebeu dinheiro]. Continuou sua narrativa, afirmando que não fazia muito programa, não por ter um ‘pau pequeno’, mas por ser branco, bonito e inteligente e ter o pau pequeno. Só os clientes inteligentes, com dinheiro e estudados o procuravam. Já os de pau grande, que são negros, feios e sem estudo, atraem pessoas [clientes] com pouca grana e sem estudo, que só querem pauzão.” O segundo episódio ocorreu na Sauna A, quando eu ouvi clientes afirmarem que preferiam aquela sauna, porque havia um maior número de cafuçus [na gramática da cultura homossexual, cafuçu significa homem negro, viril, rústico e trabalhador braçal das classes populares]. O último episódio aconteceu na Sauna B, no momento em que uma artista, conversando com alguns clientes, afirmou que uma determinada sauna, situada em um bairro nobre de Salvador, tinha outro nível de garotos de programas, malhados em academia, bonitos, mais elegantes.

Nos três trechos há uma visão de que o negro tem um pênis acima da média, figurando em uma hipersexualização do negro, e que ser negro é sinônimo de feio e pobre. Essa visão se baseia no racismo, que se estrutura na trajetória histórica brasileira e produz uma base ideológica

que alimenta discursos e práticas na dinâmica social. O racismo consolida hierarquias entre o branco, superior, e o negro, inferior, configurando distinções que entendem o branco como bonito, inteligente e rico, e o negro como feio, ignorante e pobre. Essa interpretação se aproxima da análise de Pinho (2019, p. 125), quando diz que:

A transformação do terror, violência e racismo da escravidão, encontrada na reconexão histórica e subjetiva do homem negro como corpo e o sexo, cria uma fronteira fatal. O Corpo negro, concebido como mapa barbarizado do imaginário colonial e da luta de classe, materializa os sujeitos raciais como “ilegítimos”, figuras abjetas, entendidas como tal na perspectiva de uma civilização universalista.

O racismo, como estruturante, entremeia as sociabilidades ensinadas no cotidiano das saunas, e se manifesta nos discursos, nas brincadeiras, nas insinuações, nos apelidos e, sobretudo, no campo dos desejos, cuja materialidade se dá nas fantasias sexuais (os fetiches). O garoto de programa negro, de acordo com os relatos dos episódios acima descritos, é interpretado como “corpo negro” hipermasculinizado que possui um “pau grande” e erétil, e um apetite animalesco para o sexo. Mesmo com essa suposta vantagem na concorrência no mercado do sexo, esse corpo é também visto como feio, ignorante e pobre.

Ainda sobre o processo da hipermasculinidade dos homens negros que fazem programa com outros homens, alguns clientes buscam os espaços frequentados por “cafuçus”. São também portadores de atributos sexuais, o pênis avantajado, e incansáveis no ato sexual. Essas características alimentam as fantasias sexuais por meio do fetiche. Frente a essa análise, mais uma vez, recorro a Pinho (2004, p. 67), em outro artigo, quando diz:

Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado. Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos ou força física; o sexo, genitalizado dimorficamente como o pênis, símbolo falocrático do plus de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco

O padrão de masculinidade forjada pelos jovens garotos de programa das saunas de Salvador, transformada em produto a ser comercializado, não se dá de forma homogênea, traz consigo marcadores de classe social, de raça, de orientação sexual e de territorialidade. A racialização do desejo aparece na interpretação que alguns clientes possuem em relação

ao “corpo negro”. O cafuçu, incansável no ato sexual, torna-se substância para as fantasias sexuais, esses jovens negros, na maioria das vezes, são percebidos como feios, deselegantes e corpos animalescos.

O meu processo de metamorfose do *flâneur* para o investigador etnográfico permitiu adquirir outro olhar sobre masculinidade e mercado do sexo. A masculinidade valorizada nesses espaços, tanto pelos garotos de programas quanto pelos clientes, se alicerça no padrão estabelecido no que é ser homem de verdade. No entanto, na dinâmica cotidiana das saunas outras, formas de masculinidades não hegemônicas se fazem presentes e interagem com esse modelo de masculinidade comercializado. Por isto, posso afirmar que a virilidade, a dominação e a centralidade do falo se mesclam com desejo, prazer, interações afetuosas e amorosas realizadas entre os homens (garotos de programas e clientes) que frequentam as saunas pesquisadas.

REFERÊNCIAS

CONNEL, R. **Masculinities**. Berkeley: university of California Press, 1995.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 242-282, jan./abr. 2013.

DAMATTA, R. Tem Pente Aí? Reflexões sobre a Identidade Masculina. In: CALDAS, Dario. (org.) **Homens**. São Paulo: Editora SENAC, 1997. p. 51-92.

MISKOLCI, R. **Desejos digitais**: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line. Belo Horizonte: Autentica, 2017.

MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. Aqueles não mais obscuro negócio do desejo – Prefácio. In: PERLONGHER, N. **O negócio de michê**: a prostituição viril em São Paulo. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Abramo, 2008. p. 9-32.

MISSE, M. **O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Booklink: NCVU/IFICS/UFRJ: LeMetro/IFICS/UFRJ, 2007.

NETO, E. N. S.; RIOS, L. F. Apontamento para uma economia política do Cu entre trabalhadores sexuais. **Psicologia & Sociedade**. Belo Horizonte, vol.27, n.3, set./dez. 2015 . p. 579-586. Disponível em: scielo.br/scielo?pid=S10271822003005&scripabstrac&tingpt. Acesso em: 15 mar. 2020.

NOLASCO, Sócrates. Um “Homem de Verdade”. In: CALDAS, D. (org.) **Homens**. São Paulo: Editora SENAC, 1997. p. 13-30.

PENTEADO, F. M.; GATTI, J. **Masculinidades**: teoria, crítica e artes. São Paulo: Estação das letras e cores, 2011.

- PERLONGHER, N. **O negócio de michê: a prostituição viril em São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Abramo, 2008.
- PUJADAS, J. J (coord.); ARGRMIR, D. C. d'; GIRONA, J. I. **Etonografia**. Barcelona: Editorial UOC, 2010.
- PINHO, O. Qual a identidade do homem negro?. **Revista Democracia Viva**. IBASE. Rio de Janeiro, n. 22, p. 64-69, jun. 2004.
- PINHO, O. O corpo do homem negro e a guerra do sexo no Brasil. In: RESTIER, H.; SOUZA, R. M. de. **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidade**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 105-130.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jan./junh. 1989.
- RIBEIRO, M. A.; OLIVEIRA, R. da S.; MAIA, G. da S. Dinâmica e Espacialidade das saunas de boys na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Latina Americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 2. n. 2, p. 57-65, ago./dez. 2011.
- RIO, J. do. **Alma encantadora das ruas: Crônicas**. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.
- SANTOS, É. N. dos. **Amores, vapores e dinheiro – masculinidades, homossexualidades nas saunas de Michê em São Paulo**. 2012. . Tese de Doutorado em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 1-238.
- SANTOS, D. K. do. **Homens no mercado do sexo: fluxos, territórios e subjetivações**. 2016. Tese de Doutorado em Psicologia do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. p. 1-372.
- TEIXEIRA, A. E. Representação sobre a atividade de garotos de programas em Belho Horizonte: emprego, trabalho ou Profissão? In: XI CONLAB – CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 2011 Salvador. **Anais eletrônicos...**, Salvador, XI CONLAB., 2011. p. 1-16. Disponível em: www.xiconlab.eventos.dupe.com.br/anais3/1308350926_arquivo. Acesso em: 19 out. 2019.

DAMAS, BAGRES KU SANTAS – IMAGENS E SIMBOLISMOS DE CORPOS FEMININOS NA MÚSICA RAP DA GUINÉ-BISSAU¹

Miguel de Barros
Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral - CESAC
(Guiné-Bissau)

EXPRESSIVIDADES E REPRESENTAÇÕES DE SEXUALIDADES EM MODO *FREE STYLE*

“A cultura é uma dimensão construtiva da nossa experiência de vida” (Crespi, 1997, p. 11)

A particularidade da arte relativamente às outras formas de mediação simbólica de uso corrente na vida social (linguagem, senso comum, regras), como também relativamente as formas de mediação referentes a âmbitos específicos de tipo sobretudo cognitivo ou normativo (moral) deriva principalmente do relevo que assumem não só na dimensão do imaginário e da expressão metafórica, mas também da acentuada atenção e consciência relativamente ao meio formal utilizado (CRESPI, 1997, p. 171).

No campo da comunicação, tem sido concretizada uma certa racionalidade baseada nas convicções subjetivas e mediadas simbolicamente pela linguagem como construção da realidade social imaginada, na qual as expressões contemporâneas de masculinidades e feminilidades, assim como os indicadores de formas mutáveis de masculinidades capturadas pela linguagem assumem dinamismos através do gênero musical e do discurso que nelas produzem. Neste sentido, a música *Rap* enquanto arte de rua oriunda de grupos marginalizados produtores de roturas das convenções estético-moralistas tem transgredido as bases que se procura normalizar como consensualmente aceites.

Os fatores e tendências que moldam o comportamento de uma nova geração de africanos no continente e na diáspora expressos em diferentes esferas, produzem configurações de masculinidade e feminilidade com implicações na forma como os africanos projetam a abordagem da questão da liberdade, equidade e sexualidade enquanto elemento

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.159-182

da agenda dos movimentos sociais, mas também despertadora de interesse no espaço mediático. Deste modo, o rompimento com a memória coletiva que não assume dinâmicas de dimensão da tradição codificada – estética discursiva, uso da imagem no espaço público e a explicitação publicamente de sentimentos íntimos- tem sido possível através de uma maior mobilidade, de acesso a recursos tecnológicos e produções musicais diferenciadas das tradicionais e populares locais.

Essas mudanças acabam por ser estruturais na recriação dos dispositivos das relações sociais que impactaram nas reinterpretções dos valores, da cultura, da economia e também do poder. São essas, na atualidade, as expressões contemporâneas de masculinidades e feminilidades (UCHENDU, 2008) cuja interdependência entre a realidade social e a produção musical estimula dinâmicas de encenação social – *rapper* – ator/atriz que cria uma personagem, cujo papel não cabe na sua identidade para além do palco, mas procura se distinguir dos outros (pares) para ganhar visibilidade através de uma produção excessiva de símbolos e significados com papéis de forte carga simbólica.

Do ponto de vista geracional, a construção da noção da liberdade criativa e de vivência proporcionou formas de produções e consumos simbólicos que ganharam novos ímpetus junto dos jovens, em particular sobre a condição feminina. Deste modo, a juventude e o gênero geram novos sentidos de construção simbólica do indivíduo em liberdade de consciência para a recriação da sua identidade social, política, económica, cultural e também sexual. Trata-se da vida de homens e mulheres, da sua privacidade e desejos, do relacionamento com seus corpos e com os padrões sociais que os governam.

Ao optar por fazer foco na cultura Hip-Hop, enquanto possibilidade de vislumbrar dinâmicas de disputa do espaço público para afirmação do poder simbólico de um conjunto de protagonistas, enquadra-se em algo visto por Lima (2005, p. 2) como “[...] uma ação coletiva que possibilita a jovens, práticas, relações e símbolos por meio dos quais podem-se criar espaços próprios que proporcionam uma referência na elaboração e vivência de sua condição juvenil”. É nesta perspectiva que a imagem auditiva pode ser interpretada enquanto cristalização de processos dinâmicos de produção de imaginários coletivos associados às questões geracionais, mas também estilísticas da revelação do quotidiano através de comunicações experimentais e do questionamento das representações de uma determinada sociedade numa época.

Neste estudo, olhamos para os novos protagonismos da música RAP guineense que, para além da sua dimensão de intervenção - designada “RAP consciente” - mais consensual e agregadora de maior aderência

e aceitação pública para além do circuito juvenil (BARROS; LIMA, 2013; BARROS, 2018), desbrava novos caminhos e afirma-se enquanto protagonista de novas dinâmicas no panorama musical guineense, quer em termos de consumo, de mercado, de audiência e conteúdos. São narrativas que cruzam olhares masculinos e femininos sobre o amor, o romantismo, a paixão, a sexualidade e as relações de gênero nas produções musicais, enquanto manifestações explosivas da livre criação de jovens urbanos na cidade de Bissau e nas diásporas guineenses marcadas pelo forte controle comunitário e muitas das vezes repressor da exposição sexual, na qual a aspiração da afirmação pública destes protagonistas mobiliza uma reivindicação discursiva e musical não habitual de uma nova construção identitária que se produz na Guiné-Bissau.

Optou-se por analisar três (3) processos de produção e reprodução de significados socioculturais que as narrativas transportam para um campo da semântica e estética na representação da mulher, do seu corpo e das formas de sexualidade vertical e do imaginário viril masculino sobre uma suposta submissão sexual das mulheres. As narrativas selecionadas são resultados de escolhas provenientes da escuta, seleção das produções existentes nas últimas duas décadas (2000-2020) e do diálogo com os protagonistas, procurando enquadrá-las no âmbito dos estudos das feminilidades e masculinidades nas personagens expressas. Para autores como Keyes (2002, p. 247), é importante tratar cada música por conta própria, independentemente de uma imagem geral presumida como projetada a partir de todo o corpo da obra ou personalidade pública dos artistas.

Nesta base e de acordo com as narrativas recolhidas, o estudo é centralizado em relação aos estilos da base do relacionamento heterossexual. Esta opção foi “imposta” pelas narrativas disponíveis, conhecidas e acessíveis online, concomitantemente, divulgadas num contexto em que a dominação masculina coloca a heterossexualidade como uma estrutura normativa numa situação social de baixo nível de violência e de conhecimento de integração dos rappers a grupos considerados de crime organizado ou gangs, como tem sido habitual nos estudos associados a essa temática, mas com perfil de jovens escolarizados não associados à violência pública.

I: “DAMAS” – NARRATIVAS DE SEDUÇÃO E ROMANTISMO NA DISPUTA DE CORPOS FEMININO

A domesticação do corpo da mulher e a sua transformação na propriedade do macho (“nha dama”) é um dos elementos privilegiados das indústrias culturais enquanto forças anônimas, mas organizadas, cuja função é domesticar para o conformismo através do uso das emoções e dos desejos de alienação dos corpos manifestos.

No *Rap* romântico, caracterizado como peça da expressividade emocional no ato de conquista de corpos femininos, é assumido pelos protagonistas como um campo de disputa de performances de afirmação da masculinidade de dupla dimensão enquanto apetite, mas também de concorrência tendo em conta a produção de narrativas consideradas sempre como a peça correspondente ao discurso do próprio (sem voz à outra do sexo oposto) da maneira como é imaginada, inventada e representada.

Analisando por exemplo a música “Sábado” do Npans encontramos uma procura incessante da desejada (“abraça-me com força”, não desejo largar-te, só quero sentir-te) como expressão da celebração da grandeza do desejo a um sentimento capaz de fazer parar o mundo:

Badjuda barsan ku forsa pa nsintiu / Menina abraça-me com força para que eu te sinta

Nka misti largau / não desejo largar-te

Nmisti son sintiu/ só quero sentir-te

Mundu fitcha li son ami ku bo / Mundo fechou-se aqui só eu e tu

No ka na para ninsi e musika para no na continua / não vamos parar mesmo que a música acabe

Nha bonita bu ta brilha suma lus di lua / minha linda brilha como luz da lua

Aos na sinau bua / hoje vou ensinar-te a voar

Bu na odja e mundu di riba / vais ver este mundo de cima

Ma no na bin riba / mas iremos voltar

Guine na continua sta nde ki st anel / Guiné vai continuar onde está

Tudu na kontinua sta na si lugar / tudo irá continuar no seu lugar

Ma son ora ku bin volta / mas só após o teu regresso

I pudi sedu na bu anel / poderá ser no teu anel (NPANS, 2017)

Na continuidade dessa linha e de forma mais contundente, As One apresenta na música “Milay” toda uma construção idealista do homem que investe no trabalho para criar condições para viver com a sua amada (“o trabalho não dá tempo”, mas que já conseguiu “juntar algum dinheiro” para “construir nosso teto”) colocando a amada numa condição passiva perante a conquista:

Nmisti ba sta pertu / queria que estivesses perto

Tarbadju ka dan tempu / trabalho não me dá tempo

Ndjunta dja algum grana / juntei já algum dinheiro

Pa kumpu no tetu / para construir nosso teto

Nunde ku no na bin fika / onde iremos ficar

Wallay / juro

Nmistiu Milay / quero-te Milay

Nmistiu nha life / quero-te minha vida

Billay / sério

Sta ku bo baby ta fasin feliz / estar contigo querida faz-me feliz

U tene tchabi di nha korson di OG-Mily / tens a chave do meu coração OG-Mily

Nha mundo tene cor di arco íris / meu mundo tem cor de arco-íris

Ami i ator, abo i nha atriz / Sou ator e tu és minha atriz (AS ONE, 2019)

Entretanto, constatou-se a emergência de narrativas de sedução mais sensíveis e diferenciadas da afirmação do protagonismo masculino pelo convencimento do seu status para uma tendência mais romantizada e confluyente, abrindo-se a paixão de forma mais frágil, mas que são mecanismos de construção de caminhos de conquista pela identificação de valores. São os casos das narrativas do MC Mário e do Dr. Gaus.

Na música “Luxo” de MC Mário, a narrativa usada permite vislumbrar técnicas de sedução e conquista enquanto retórica, mas ligado ao acesso: aqui encontra-se afirmações de amor-paixão como algo transcendental de puro. Quebra a corrente do amor-posse dado por compensações materiais cada vez mais associadas a uma sociedade decadente para formas mais sensíveis de conquista (“não tenho casa de luxo para te dar, mas meu coração é enorme demais, é uma mansão de luxo para habitar):

Si un dia nsta ku bo na sedu ambicioso / se um dia estiver contigo serei ambicioso

Na luta dia i noiti, tudu dia di nha vida / lutarei dia e noite, todos os dias da minha vida

pa npudi konkistau, nha whyfe / para que eu possa conquistar-te, minha esposa

Ami nka tene caru di luxo pa dau / Não tenho carro de luxo para te dar

Ami nka tene casa di luxo pa dau / Não tenho casa de luxo para te dar

Ami nka tene vida di luxo pa dau / Não tenho vida de luxo para te dar

Ma nha korson garandi di mas / Mas o meu coração é enorme demais

El i un manson di luxo pa bu mora / É uma mansão de luxo para habitar (MC MÁRIO, 2019)

Deste modo, a narrativa rompe de algum modo com a construção do estatuto da conquista baseado na posse material para formas de compensação mais simbólico-apelativas conhecidas na gíria popular como “bati corro” (encantamento).

Já na música “Mindjer di Kasamenti”, Dr. Gaus apresenta uma dimensão que faz jus à glamourização para impressionar as mulheres como denuncia Randolph (2006, p. 13-14) fazendo com que o culto do amor não seja algo essencialmente feminizado e entendido como sinal de fraqueza emocional e de carácter do macho.

Mindjer di kasamenti / Mulher de casamento

I abo ki nha mindjer di kasamenti / és tu minha mulher de casamento

Dama sempri nfalau / menina sempre te disse

I abo ku tene tudu di mindjer / es tu que tem tudo de mulher

Aos nsintandau / hoje assentei-te

Mindjer i kasamenti / Mulher de casamento

Abo i mindjer ku ta contan kombersa sabi na oredja / tu és a mulher que me diz conversas bonitas ao ouvido

Bu nomi sta marcadu na nha korosn / teu nome está marcado no meu coração

Mindjer suma bo nka na odja / mulher como tu não vou encontrar
(Dr. GAUS, 2020)

De uma forma geral, todas narrativas projetadas no campo masculino apresentaram sem carga erótica o amor-romantizado, mas sobretudo a conservação de uma ideia de mulher-amada/mulher-casada, ou seja, a projeção de uma relação matrimonial, que mobiliza valores dominantes como a honra e prestígio para o homem.

Contudo, este espaço é disputado pela presença feminina. São casos da J. Mika, Missy Bity e Tatiana cujas produções transportam o domínio do corpo e das emoções, mas mantêm-se sob o domínio do macho. Porém, ao contrário dos rapazes a relação, para além de projetar o sentido e vontade de casamento, trás algo novo que é o sentido de compromisso mais duradouro na forma de expressão do sentimento e a consciência que se cria sobre ela.

Na interpretação da música “Nha vida”, J. Maika inicia a narração assumindo essa dupla condição do seu sentimento ser uma garantia de

fidelidade para seu amado (“baby sou teu até ao fim”) e clama por um sentimento de afeto que devolve do poder do seu querer na sua aposta de entrega (“vem tomar-me de vez”):

Baby ami i di bo te fim / baby sou tua até ao fim
Dan bu boka nbeja / da-me a tua boca para beijar

I abo ki nha vida / és tu a minha vida
Abo ku nta admira / és tu quem eu admiro
Ten pa sensa ka bu bai, abo ki nha man / por favor não vás, és tu meu amor
Baby / baby

Nsta loca, bonitinha / estou louca, bonitinha
Nbin pa centro di bu ilha / vim para o centro da tua ilha
Pa no forma família / para formarmos família
Pa no sta djuntu / para estarmos juntos

Bin cudin / vem escutar-me
Bin penbin / vem colocar-me no teu regaço
Bin tchaman code / vem chamar-me com carinho

Baby / Baby
na bo ku n'aposta / é em ti que aposto
Fasiu tisi nha cabas / fazer-te vir pedir-me em casamento
Bin toman un bias! / vem tomar-me de uma vez (J. MAIKA, 2018)

A Missy Bity na interpretação do “Bin Buskan”, embora siga a mesma linha de entrega ao amado enquanto ator do seu destino (“baby vem buscar-me, porque sou eu o amor da tua vida”), emprega uma autenticidade situacional de ação não passiva e baseada no convencimento do amado pela força da razão do querer (“deixar-te como ninguém nunca tinha deixado”) demonstrando espírito de iniciativa e de disputa romantizado (“sou eu o amor da tua vida”):

Baby bin buskan... / Baby vem buscar-me...
Abo so ku nna pera / só estou a tua espera
Nsibi bu ka na diskisin... / sei que não vais esquecer-me...
pabia ami ki amor di bu vida / porque sou eu o amor da tua vida

Fasin sinti ke ku nunca nka sinti / faz-me sentir o que nunca senti
Toma nha korosn u fasil di bo si bu misti / toma o meu coração e faz teu se quiseres
Baby bin buskan... / Baby vem buscar-me...

Nsibi u ka na diskisin / sei que tu não vais esquecer-me
Pabia ami ki amor di bu vida / porque sou eu o amor da tua vida

E distantansia na pregan partida / esta distância está a pregar-
-me partida

I na kansan vida / está a cansar-me a vida

Nmisti so sta perto di bo / só quero estar perto de ti

Pa npudi bejau, n`amau / para que possa beijar-te, amar-te

Disau suma ku ninguin nunca disau / deixar-te como ninguém
nunca tinha deixado

Fasiu sibi kuma abo ku pudi dudusin / fazer-te saber que és tu que
me pode enlouquecer

Ku disa tudu ki pekanas pa pudi fika ku mi / razão para deixar
todas as outras meninas para ficar comigo.

Ami ki amor di bu vida! / Sou eu o amor da tua vida!(MISSY BITY,
2018)

Por fim, a narrativa da Tatiana na música “Nha love i ka Dubai” feat com Klash, projeta a ideia da felicidade servida numa bandeja “simples e sem etiqueta” mas com condicionalismo. Ao contrário dos pares, condiciona a sua lealdade e crença num final feliz, mas se for bem tratada (“sempre serei tua se me tratares bem”). Esta construção está revestida de um carácter de produção de uma consciência de autonomia, sem medo de assumir o seu sentimento, não como algo que a fragiliza perante o sexo oposto, mas que a coloca numa posição emancipada do controle afetivo.

Si contra i bardadi tudu ke ku piritin / Se for verdade tudo o que
prometeste

No na tene um final um feliz / vamos ter um final feliz

Es no love i simplis i ka tem etiketa / este nosso amor é simples e
sem etiqueta

Nmisti pa bu miti es na kabesa / quero que acredites nisso

Sempri na sedu di bo si bu tratan bem / sempre serei tua se me
tratares bem

Anos dus, anos dus / nós os dois, nós os dois

Baby son love entre ami ki ku bo / Baby só amor entre eu e tu
(TATIANA feat KLAHS, 2017)

No contexto narrativo masculino, denota-se que os elementos de caracterização do seu romantismo são marcados por quatro tipo de realizações: estético-celestial (Npans – “minha linda brilhas como luz da lua”), (AS ONE – “meu mundo tem cor de arco-íris”); consumo (Npans – “só quero sentir-te”); pureza (Dr. Gaus – “mulher como tu não vou encontrar”);

poder (MC Mário – “se um dia estiver contigo serei ambicioso”), (AS ONE – “sou ator e tu és minha atriz”) para determinação das suas conquistas que deverão ser transformadas em esposas, o que remete para a dimensão de troféus e são entendidas como mulheres atraentes e moralmente aceites (OWARE, 2018, p. 55).

Nas projeções das narrativas femininas, o foco é baseado numa tripla realização: humanização dos sentimentos (J. Maika – “vem chamar-me com carinho”); longevidade relacional (J. Maika – “baby sou tua até ao fim”; Missy Bity – “sou eu o amor da tua vida”); corresponsabilidade afetiva (Tatiana – “sempre serei tua se me tratares bem”). De acordo com o Giddens (1996, p. 38), faz parte dos primeiros momentos do desenvolvimento moderno a não perpetuação de atitudes que ligam o amor ao casamento como estado final, ou seja, é o que no contexto guineense poderia ser considerado como uma erupção, embora em narrativa passiva e de baixa intensidade, a reclamação de um projeto de casamento baseado na construção de sentimentos de reciprocidade entre os jovens nas suas relações de conjugalidade e não apenas no status. O que faz com que o casamento constitua a primeira grande possibilidade de autonomia para um projeto que possa conduzir à libertação do seu corpo.

II: “BAGRES” – A COISIFICAÇÃO DO CORPO DA MULHER ENQUANTO SÍMBOLO DO CONSUMO E PODER DO MACHO?

As disputas para afirmação da masculinidade viril no chamado *Rap beef* (de competição de grupos e/ou rivais) são as mais tradicionais no contexto da prática dos atores quer individuais como de grupo, seguindo uma certa mediatização de fenômenos mais globalizantes. Essas tendências disputam pela hegemonia do espaço público sobre os ditos “puros” e “comerciais”, resgatando a representação do lugar da mulher, o orgulho masculino da conquista amorosa da suposta pertença do adversário para banalizar a performance sexual do opositor, demonstrando as façanhas do narrador, para depois colocar a mulher na categoria “*Bagre*” – puta ou *bitch* - prostituta.

É um processo de significação da imagem do corpo da mulher projetado numa sexualidade coisificada, na qual o consumo tem um valor determinístico não numa lógica de permuta como defendia Baudrillard (2005, p. 59-60), mas sim de domínio, hierarquia, controle, desprezo onde a noção de masculinidade hegemônica heterossexual não está sujeita a nenhum condicionamento ou à obediência a um código que não seja por ele estipulado.

Na Guiné-Bissau, a música de maior sucesso popular, que inaugurou e dominou no palco mediático, em todas as medidas oficiais e co-

merciais, sobretudo as rádios é a canção “Fetchere” – exibir ou demonstrar - dos FMBJ, na segunda metade dos anos dois mil. A adesão popular, sobretudo da camada juvenil teve “efeito-montra”, ou seja, colocou na rua perante espetadores sedentos o que até então era considerado por determinados segmentos sociais de íntimo e, vivenciado num espaço específico de permuta, mas sob fechamento tendo em conta normas gerontocráticas.

Festa ku ka tene regra / Festa que não tem regra

Fetchere / Exiba

Li na es festa ninguin i ka i di ninguin / nesta festa ninguém é de ninguém

Fetchere / Exiba

Na lebau dama / Vou te levar Menina

nba ntranka na mura / vou encostar-te ao murro

Nda na kil kau tok i ta blura / dou naquele lugar até ficar saturado

Ora ki riba u ta findji ka nota / quando voltares finge que não nota

Pa ki posison / para aquela posição

Nta matau sedi / Sacio a tua sede

dama / menina

tok u ta farta / até ficares satisfeita

dama / menina

Ami ki omi ka ta moli / Sou o homem duro

U lembra nkurtiu na zona / lembrás que diverti-me contigo na zona

Tok u forti suma foli / até ficares forte como a fole

Ka bu duvida, ka bu flipa / não tenhas dúvidas e nem raiva

labri baliza pa n`marca nha golo / abre a baliza para que eu possa marcar o meu golo

Dama / menina

Na pidiu pa disan sibiu suma galo / peço-te que me deixas montar em cima de ti como galo

Si bu na passa e ta pega falau bagri / quando passas chamam-te de bandida

Fasi sexo ku bo i ka milagri / fazer sexo contigo não é milagre

Nunde ki nada i ka nada / onde nada não significa nada

U fika aos u misti fasil kila-kila / ficaste agora a querer fazer disso brincadeira das criancinhas

Ka bu miti ku mi na romance / não te metas comigo no romance

Ka bu duvida di mi / não tenhas dúvidas sobre mim. (FBMJ, 2007)

Ao abrir o caminho com narrativa disruptiva capaz de desmontar códigos (“sem regras”) e status (“ninguém é de ninguém”), esta corrente consegue mobilizar a seguir elementos como a fruição e o conforto em torno da narrativa da potência sexual masculina associada a estéticas corporais sobre-representadas, possibilitando deste modo, um forte ímpeto à narrativa baseada na exaltação do corpo feminino. Enquanto elemento de consumo sem tabus, encontramos no “Laska di Tras” do NB One Shot o apelo ao espírito da exploração sexual, com apelo à cedência do corpo feminino sem receio (“não tenhas receio de mostrar”):

Dama mostran bu laska / menina mostra-me a tua lasca

Mostran / mostra-me

Dama mostran bu laska di tras / menina mostra-me tua lasca de trás (bunda)

Ka bu medi mostra / não tenhas medo de mostrar

Ka bu medi balansa / não tenhas medo de balançar

Dama fasi di bu manera / menina faz da tua maneira

Ami ku bo aos e laska na modja / eu e tu hoje isto vai ficar húmido
(NB One Shot, 2011)

Cada vez mais as narrativas dos *rappers* guineenses são desenvolvidas numa progressão discursiva que procura o encontro sexual. A concretização desse encontro aparece igualmente, no contexto deste tipo de categoria, sem estímulos afetivos e nem a projeção de compromissos como é expressivo no caso das “damas”, mas sobretudo de ímpetos consumistas e da exibição da virilidade masculina e heterossexual. Eis o caso de “Purparu” de WJ:

Si bu pensa nten bu pena, bu ngana / se pensas que sinto pena de ti, enganas-te

U faladu u findji tulu pa ka rema / ages como quem finge não ter noção das coisas

Bu amiga el k unta gela / é com tua amiga com quem fico

Ora ku nbusi purparu la bu ta dita / quando puxo os preparos aí deitas

Ora ku mbusi purparas... / quando puxo os preparos...

Si ntira purparas u ta grita pisadu / quando tiro os preparos aí tu gritas forte

Damas ku nta kaba kau kel / menina com quem me exibio (WJ, 2019)

A construção e projeção do conceito de “*bitch*” – ato ou efeito considerado por terceiros de putaria, passa a ser usado nas narrativas por *rappers* enquadrados em torno de estratégias expressivas hipermasculinas para articular seus relacionamentos com as meninas inclinados à dominação e indiferença em relação às mulheres integradas no chamado *gangsta rap* – uma dimensão do hip-hop que se tornou numa indústria internacional, como argumenta Dei-Sharpe (2019, p. 1). No entanto, mesmo não sendo algo que se reproduz no *rap* guineense em termos de estrutura social e dos agrupamentos, usa-se uma certa crítica (masculinizante) ao que se considera como algo socialmente desprestigiante para o corpo feminino não monopolizado ou tutelado como “*dama*” na qual se reclama a exclusividade, como pode-se constar no “*Fan di Bitch*” do Klash:

Ami ki fan di beach / sou eu o fã das bandidas

Kilis ku ta danan nomi, kilas ku nta misti / aquelas que me caluniam, são as que eu quero

Ami i fan di beach / sou eu o fã das bandidas

Kilis ku ta fala mal di mi, kilas ku nta kurti / aquelas que falam mal de mim, são as que desejo

Anos dus i bandidu ku bandida / nós os dois somos bandido e bandida

Nmisti gos pa bu toma conta di nha bida / quero agora que tomes conta da minha vida

U bandida ma u ka mami, aos tok sol ta mansi / és bandida mas não mais que eu, hoje até amanhecer (KLASH, 2017)

A característica considerada crua e o aspecto da performance da virilidade ao vivo do *rap freestyle* – marcados pelo improviso - onde a palavra também implica o movimento, contribuem para sua autenticidade, mas também podem ser uma armadilha (PORTEOUS, 2013, p. 86-87) na forma como se expõe a mulher e se lhe coloca o timbre de “*bandida*”! No entanto, Mbembe (2005, p. 165) chama atenção para a dimensão da satisfação orgástica por meio da qual o poder do gozo é convertido num poder de objetificar radicalmente, algo que é perfeitamente verificável na música “*Rapidinha*” de MC Igreja *feat* Vado MKA:

Guingui calsinha pa rapidinha/afasta a calcinha para a rapidinha
Guingui calsinha para nfidí dja/afasta a calcinha e deixa já te pi-
car

Guingui calsinha u para findji dja/afasta a calcinha e deixa já de
fingir

Bu kurpu ku nha kurpu ku na pidi/teu corpo e meu é que estão a
pedir

U punta nha nomi, nka puntau di bo/perguntaste meu nome, eu
não perguntei o teu

Tchoman bandidu pa ntchomau bandida/Chama-me de bandido
que te chame de bandida

Palpa nha kurpu kuma ki kinti/apalpa o meu corpo como está
quente (MC IGREJA feat VADO MAS KI AS, 2018)

As “Bagres” são encaradas como necessidade de diversão sexual desprovida de sentimento, mas de convencimento da potência sexual masculina associando-lhe os traços considerados masculinos: determinação, agressividade, dominação, destemor, destreza marcial e violência. Aqui, a principal fonte de poder é a conquista sexual e não o afeto e nem a relação amorosa, mas a diversão, o que está explícito na música “Baxa Cueca” de AS One:

Dama baxa cueca / Menina baixa a cueca
enquanto joven nten di kurti / enquanto jovem tenho que divertir

Dama baxa cueca / menina baixa a cueca
Enkuanu joven nten di laifa / enquanto jovem tenho de divertir

aos nten festa / hoje tenho festa
ku alguns damas boas cadelas di Lisboa / com algumas meninas
boas cadelas de Lisboa

i sta controladu suma motas di Paris / estão controladas como
motos de Paris

bonitas di cara, kurpu fora di lei / bonitas de cara, corpo fora da
lei

Dama baxa cueca / menina baixa a cueca
enkuanu joven nten di laifa / enquanto jovem tenho de divertir

Damas bin di Alemnaha / meninas vieram da Alemanha
damas bin di Suecia / meninas vieram da Suécia
top les bas di sol, bundas kunsu bronzear / topless debaixo do sol,
bundas começam a bronzear

mamas sta na ar / seios estão no ar

li nada ka proibidu / aqui nada é proibido (AS ONE, 2015)

A progressiva afirmação desta modalidade do *rap*, que celebra a virilidade do macho, da rua para as rádios e destas para as noites das discotecas, transformou os seus protagonistas em ícones juvenis que fazem da absolutização de significados imaginários e passam a ganhar possibilidades de ter experiências vividas, possuindo assim formas de concretização de um lugar de poder construído, fazendo assim das suas produções um lugar da mediação simbólica, ganhando públicos e espetadores com concertos mais concorridos.

De acordo com Phillips et al (2005, p. 254), a preponderância numérica dos homens, e neste caso a realidade guineense é quase que exclusivista, combina com roteiros masculinistas pré-existentes e práticas sexistas em praticamente todos os domínios ocupacionais e comerciais, garantindo deste modo uma maior visibilidade das prerrogativas e perspectivas dos homens em relação às mulheres neste tipo de *rap*.

Contudo, foi possível encontrar narrativas de contra-ação feminina que se opera na base da produção de alguma mudança da condição da atriz passiva, mas que usa a criação como fator de transformação da sua condição social. É o caso da Cadija que na sua música “Chibatus”, (mentirosos) mobiliza estratégia de combate despudorada e de desonra do orgulho masculino, quer em termos de incompetências dos performances sexuais, como em termos de rutura com o modelo cultural prevalecente do machismo de disputa do corpo feminino enquanto objeto de consumo e símbolo de poder.

Chibatus pudi ba ta talk / Mentirosos podem falar

*Abo u sibi kuma ku bu mistin / tu sabes como me queres
assim ku nmistiu / assim que te quero*

Nta provoca efeito de all ayes on me / provoco sensações de todos os olhos em cima de mim

Niggas ta fugia / jovens atiram-se

ma sempre nta manti bala / mas sempre mantenho a bala

Manga di elis ta toman suma bandida / muitos deles tomam-me como bandida

*manga di boys ku nta para ku el / muitos rapazes com quem estou
nha kurpu e ka kungsi / meu corpo não conhecem*

e ta pensa nta djanti ku pusy / pensam que eu precipito com vagina

Nka misti nin um boy / não quero nem um rapaz
Disa tchipsis pa e papa / deixa os mentirosos falarem
Manera ku bu likin / maneira como gostas de mim
Assim ku nlike yu / assim eu gosto de ti (CADIJA, 2017)

Ao abordar a representação feminina aos olhares dos seus pares do sexo masculino com frontalidade (“tomam-me como bandida”) e apropriando-se dos termos usados pelos rappers do sexo masculino, sem perder de vista o recurso às estéticas humanizantes das vivências amorosas e sentimentais e ainda sendo sedutora, como postula Biyaya (1999), ativa o prazer e o erotismo nas narrativas e faz um exercício do deslocamento do poder da virilidade sexual como encenação (“deixa os mentirosos falarem”; “meu corpo não conhecem”). Ainda eleva a abordagem numa base emancipatória entre o corpo e o afeto assumindo a igualdade nas relações amorosas (“maneira como gostas de mim”; “assim eu gosto de ti”) e projeta uma vigilância ativa ao rejeitar a demonstração da virilidade masculina às custas da mulher, para obter a validação daquela mesma mulher que foi subjugada.

É verdade que a discriminação sexista continua a ser ainda uma realidade no mundo do hip-hop, em particular nas questões do gênero e de orientação sexual, reproduzindo valores sexistas da sociedade (MOAS-SAB, 2011, p. 297). Contudo, a presença de mulheres e grupos femininos nesse campo tem contribuído para abertura dos espaços de voz e de palco para o empoderamento feminino no seu seio.

III: “SANTAS-RAÍNHAS” – MITOS E PAPÉIS DO LEGADO MATERNA DA EXISTÊNCIA FEMININA NAS NARRATIVAS MASCULIZANTES

Amansar a palavra, santificar o corpo e aliviar a consciência. A adoração do papel da responsabilidade social feminina incorporado na representação da “mãe” perante a ausência do lugar e papel do “homem-macho-pai” são traços de um simbolismo do resgate e reconstrução do próprio passado instituído nas narrativas dos *rappers* na dimensão “Bagre” para um novo lugar de memória. Trata-se de um constante trabalho de seleção e reconstrução do lugar da “santidade” outrora martirizada menina, que na condição da mulher-mãe transfigura-se alcançando um reino no imaginário exclusivamente masculino no contexto guineense das expressividades na música *Rap*.

A criação do mito enquanto expressão que iliba a condenação narrada pelos *rappers* na transição das meninas para a vida adulta, passam pela produção de construções líricas e estéticas que transportam as mulheres já na vida adulta e sobretudo na condição de mães para uma dimensão de santidade. A maternidade passa, assim, a jogar nos funda-

mentos morais dos *rappers*, o papel decisivo na conquista de uma nova imagem da condição da mulher.

Na música “Mindjeris di Guine”, Npans faz uma combinação da narrativa do afeto pelo medo da mágoa (“quando choram; é a coisa que mais tememos”) daquelas que são garantes do sustento familiar (“agradecemos pela comida na mesa”) reconhecendo a necessidade dessa presença maternal (“precisamos do vosso amor”) e por fim pedindo perdão pelos sofrimentos que enquanto filhos-homens geraram às mulheres-mães (“todas as dores que sofreram por nossa causa, perdoem-nos”):

Mindjeris di Guine / Mulheres da Guiné

Ora ku bo na tchora / Quando choram

Es i kusa ku no ma ka osa / é a coisa que mais tememos

No mindjeris / nossas mulheres

I flor mas bonitu / são as flores mais lindas

No prisisa di bo amor / precisamos do vosso amor

Ora ku kalur na suta / quando tiver muito calor

Ora ku frio na ronka si cor / quando o frio tiver a exhibir a sua cor

Ten pa sensa, bo si un kusa? / por favor, sabem uma coisa?

No pirisa di bo amor / precisamos do vosso amor

Obrigadu di kumida ku sta na mesa / agradecemos pela comida na mesa

Kila i bo amor / Esse é o vosso amor

Aos no na ama bos mas di ki aonti / hoje vamos amar-vos mais que ontem

Bardadi / verdade

Amanha no ama bos mas di ki aos / amanhã vamos amar-vos mais eu hoje

Bardadi / verdade

Es i kombersa ku na sai através di no korson / esta é uma conversa que sai dos nossos corações

Tudu i pa bos / tudo é para vocês

Ceu, tchon / céu, terra

tudu i pa bos / tudo é para vocês

tudu mal ku no fasi bos, ten pa sensa / todos os males que vos fizemos, por favor

bo diskulpanu / perdoem-nos

tudu dur ku bo sufri pabia di nos / todas as dores que sofreram por nossa causa

bo diskulpanu / perdoem-nos
abos i no lus, obrigado! / *vocês são a nossa luz, obrigado!* (NPANS,
2010)

É verdade que as ruas alimentam, moldam e incorporam a estética da música rap. Entretanto, as narrativas dos rappers masculinos também expressam uma forte construção pública do espaço íntimo e afetivo, contrapondo-se ao aspeto viril como a vida é encarada na rua. Deste modo, como sustenta Oware (2018, p. 47), a devoção das famílias e particularmente da mãe e dos amigos são elementos permanentes quando as ideias de solidariedade, apoio e entreatura constituem bases motivacionais que contribuem para vencer os obstáculos.

É o que a música “Obrigado Mamã” de Rhyman traz à ribalta, ou seja, essa participação objetiva da crença maternal no filho (“Por tudo que me deste”; “por tudo que fizeste”; “por tudo que mostraste”) permitindo gerar uma narrativa do reconhecimento (“sou homem, mamã”) e por isso é motivo de homenagem:

Ami omi, mama! / *Sou homem, mamã!*
Obrigadu mama / *obrigado mamã*
pa tudu ke bu dan / por tudo que me deste

Obrigadu mama / *obrigado mamã*
pa tudu ke bu fasi / por tudo o que fizeste

Obrigadu mama / *obrigado mamã*
pa tudu ke bu mostran / por tudo o que me mostraste

Ami i omi, mama! / *sou homem, mamã!* (RHYMAN, 2017)

Nesta dimensão, os *rappers* também se mobilizam para apresentar uma certa inconformidade com o estado de violação dos direitos das mulheres (esposa e mãe), apresentando através das narrativas de reivindicação mensagens que advogam o direito à dignidade que, segundo Bhabha (1998, p. 20), os interesses comunitários ou o valor cultural são negociados tendo em conta o deslocamento de domínios da diferenciação. Neste caso enquanto sujeitos conscientes da questão da igualdade do gênero (“respeita mulher como homem”), como é evidenciado na música de Dr. Gaus “Mindjer i Mame”:

Mindjer... / *Mulher...*
Mamé / *Mãe*

Mindjer i un camarada i un amiga / *mulher é uma camarada e uma amiga*

***Mindjer i un sufridur ku padi fidalgu / mulher é uma sofredora
que dá luz ao fidalgo***

***Mindjer i firkidja di si omi / Mulher é pilar do seu marido
Rispira minder suma omi / respeita mulher como homem
Purtegi diritus di mindjetris / proteja direito das mulheres
Si na bardadi e no stadu i di direitu democratiku / Se na verdade
este nosso estado é de direito democrático***

***Mindjer i mame / Mulher é mãe
Mindjer i camarada / mulher é camarada
Mindjer i un manta sagradu / mulher é uma manta sagrada (Dr.
GAUS, 2020)***

Mais que o apelo ao respeito às mulheres-mãe, o reconhecimento do papel da mulher-chefe de família, na sociedade guineense, ganha um estatuto de maior relevância nessas narrativas, algo que possibilita uma ideia da reificação do prestígio social recusado na transição para vida adulta e enquanto o que se pode considerar como júnior social. Este processo é algo que coincide com a fase na qual a etiqueta de “Bagre” é geradora de representações negativas dos corpos femininos cujas formas de estar possam ser consideradas construções autônomas e em liberdade face à imposição de “controle” público masculinizado.

O ponto mais alto da elevação das narrativas da construção de simbolismo em torno dos corpos femininos é quando atingem o nível de “rainha”. No entanto, essa consagração é alicerçada, sobretudo tendo em conta as suas atitudes e posturas como a serventia, sabedoria e respeito conferindo-lhes a divindade, é o que na música “Rainhas di África” MC Igreja quer exaltar:

***Sirbintia ku sabedoria no mames tene / Serventia e sabedoria
nossas mães têm***

***Sirbintia ku sabedoria i passa si fidju / Serventia e sabedoria que
passam para os filhos***

Rainhas di África / Rainhas de África

Atitudi ku postura divina / Atitude com postura divina

Mames ku cuida di omis / mães que cuidam dos homens

Mames ku cuida di fidjus / mães que cuidam dos filhos

Na se cara e ten seredadi / na sua cara têm seriedade

E tem rispitu / e têm respeito

Disa nkanta mindjeris di nha tera / deixa exaltar as mulheres da minha terra (MC IGREJA, 2018)

Globalmente, quando os corpos femininos ganham uma dimensão de santidade e lhes são conferidos um trono, a ideia do poder construído é sobretudo “protetor” (Npans – “nossa luz”; Dr. Gaus – “manta sagrada”; Rhyman – “mostraste”; MC Igreja – “cuidam”). Este modo de produção da consciência mítica – a imagem não representa a coisa, mas é a coisa (CASSIER, 1923) -, significa que o mais glorificador não se limita apenas na “santidade” da mulher-mãe, nem na exaltação da responsabilidade social do papel da mulher-mãe-educadora, mas o mais importante é sobretudo a manutenção da condição de uma espécie de “guia-de-reserva” que possa salvar a consciência moral e simultaneamente servir da base de referência espiritual masculina.

CONCLUSÃO

“Os quadros se pintam de várias formas. Há pinturas que fazemos que não são o nosso estilo, mas que a Sociedade precisa de consumir”

(MC Igreja, 22.05.2020)

Como enuncia Giddens (1996, p. 2), a intimidade implica uma indiscriminada democratização do domínio das relações interpessoais de forma inteiramente compatível com a democracia na esfera pública. A penetração da tendência do essencialismo da imagem e do corpo da mulher como uma das narrativas que ganhou um importante espaço de audiência é resultado da procura de um mecanismo de afirmação e de libertação quer da capacidade criativa, e nos usos do corpo perante os estímulos de consumo.

Assim, tanto na criação artística como na construção estética das músicas produzidas pelos *rappers* guineenses focadas sobre aspetos afetivo-amorosos e sexuais, é possível vislumbrar formas de expressividade viril que alteram as condições simbólicas para a formulação de respostas objetivas aos seus desejos subjetivos de realização e afirmação masculina, impactando primeiramente no espectro da produção musical popular e em segundo lugar na projeção de uma imagem de símbolo sexual.

Assiste-se a um movimento da reconceptualização da dinâmica entre a ação e a cultura, em termos da predominância do espaço no palco do *rap* guineense que, cada vez mais, deixa de ser unicamente masculino - relegando as meninas para funções de segundo plano (coristas) -, passando a desenvolver relações de coexistência intra-sexos onde o nível de integração e equidade das vozes e corpos femininos, que emergem da

elaboração de narrativas e estéticas, disputam lógicas e relações de poder mesmo dentro do campo maioritariamente ocupado por machos.

Porém, importa referir que o território discursivo feminino ainda não transporta uma agenda feminista de educação e espaço para a emancipação dos corpos (e a sexualidade), tendo ainda um caminho a fazer para construir um significado impactante e de relevo no panorama das mulheres no *rap* guineense, não só em termos de vozes, mas de toda a cadeia: escritoras, produtoras, gestoras de eventos comerciais e agentes do financiamento. As teias da “domesticação” pública das narrativas femininas no seio do *rap* guineense são condicionadas pela ideia de uma certa imposição justificada por um suposto interesse do mercado da música *rap*, que de acordo com o *rapper* Cotche T²:

[...] são intervenções marcadas pela ausência da ousadia em falar de assuntos sobre o sexo, porque têm medo de serem malvistas na Sociedade – como mulheres vulgares –, sabendo ainda que são as que mais se queixam das chantagens feitas pelas pessoas que as apoiam na realização dos seus projetos, algo que torna a sua tarefa mais complicada.

Esta dimensão é bem vincada na definição de masculinidade que incorpora noções de autenticidade, em que os homens devem se apresentar como violentos e hipermasculinos ao que “obrigados” através do estímulo das audiências, mesmo que não sejam de ambientes perigosos, como o guineense. Esta perspetiva enquadra-se naquilo que Owareb (2018, p. 44) caracteriza como super-representação dos homens nas músicas *rap* contemporâneas para terem mercado, ou seja, a indústria cultiva e promove os artistas que incluem esses assuntos, representações e simbolismos nos seus repertórios, o que Cotche T³ caracteriza de:

[...] migração de rappers da produção mais consciente e/ou de intervenção para a adesão à produção entendida como fashion e/ou comercial segue uma tendência mundial, pois há menos regalias (promoção, visibilidade e isto traz a aderência) no considerado político em relação às outras tendências.

Contudo o posicionamento das meninas *rappers* nesse campo masculinizado e o forte controle comunitário das expressividades sobre o corpo da mulher, deve ser entendido como um elemento de consumo que emerge no seio das novas forças de produção do espaço simbólico de culturas juvenis. É incipiente encarar como uma conquista do espaço público porque ainda não se trata de um movimento feminista no *rap*

² Entrevista de campo realizada em Bissau a 11 de Maio de 2020 pelo autor.

³ Entrevista de campo realizada em Bissau a 26 de Junho de 2020 pelo autor.

guineense, se não apenas a inculcação dos novos códigos de consumo na sociedade, algo definido pelo Giddens (1996, p. 31) como resultante de um processo de criação de biografias da narrativa mútua, ou seja, o espaço do poder simbólico passa a ser disputado.

Deste modo, tanto as narrativas masculinas como femininas de produção de simbolismo em torno do corpo da mulher no panorama da música *rap* guineense, permitem passar pelo que Blumenberg (1979, p. 30-50) caracteriza de “absolutismo da realidade” – “*Damas*”, “*Bagres*” e “*Santas*” –, na qual os *rappers* enquanto indivíduos não controlam na maior parte das vezes as condições da gestão da sua carreira, enquanto músicos e do seu imaginário, atendendo que isso depende do feedback que geram da parte do público, factos que contribuem para que as construções musicais não sejam mais que o absolutismo de imagens e desejos.

REFERÊNCIAS

- AS ONE. **Milay**. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/kixTcP7gj-c>.
- AS ONE. **Baixa Cueca**. 2015. Disponível em: <https://youtu.be/PW7buZbr-Dao>.
- BHABHA, H. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BARROS, M. From Radios to Stages – juvenile political participation and dissent through rap. In: MARTINS, R.; CANEVACCI, M. **Lusophone Hip-Hop – Who We Are: Identity, Urban Culture and Belonging**. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2018. p. 256-272.
- BARROS, M.; LIMA, R. Rap Kriol(u): The Pan- Africanism of Cabral in the Music of the Youth. In: MANJI, F.; FLETCHER, B. **Claim No Easy Victories - The Legacy of Amilcar Cabral**. Dakar: Dajara Press, 2013. p. 387-403.
- BAUDRILLARD, J. **A Sociedade do Consumo**. Coleção Arte & Comunicação. Lisboa: Edições 70, 2005.
- BIAYA, T. Eroticism and Sexuality in Africa: Directions and Illusions. **CO-DESRIA Bulletin**, Dakar, v. 3-4, p. 41-46, January 20, 1999.
- BLUMENBERG, H. **Elaborazione del Mito**. Bologna: Il Mulino, 1979.
- CADIJA. **Chibatus**. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/3HbYdfG6xEU>.
- CASSIER, E. **Filosofia delle Forme Simboliche**. Firenze: La Nuova Italia, 1923.
- CRESPI, F. **Manual da Sociologia da Cultura**. Lisboa: Estampa, 1997.
- DEI-SHARPE, J. **Rap and Modern Love: The Expression of Intimate Mas-**

culinity in Mainstream Rap. 2019. . Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Department of Sociology and Anthropology, Concordia University, Montreal, 2019.

DONHAM, D. Freeing South Africa: The 'Modernization' of Male-Male Sexuality in Soweto. **Cultural Anthropology**, 13(1), p. 3–2, 1998.

Dr. GAUS. **Mindjer di Kasamenti**. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/tKV6dsFZwTQ>

Dr. GAUS. **Mindjer i Mame**. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/rQKvnRIVojl>

GIDDENS, A. **Transformações da Intimidade** - Sexualidade, amor, erotismo nas sociedades modernas. Oeiras: Celta, 1996.

FBMJ. **Fetchere**. 2007. Disponível em: <https://youtu.be/VMvLAhB8yxU>.

J. MAIKA. **Nha Vida**. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/ebH5JXVE-4mE>.

KEYES, C. L. **Rap music and street consciousness**. Chicago: University of Illinois Press, 2002.

KLASH. **Fan di Bitch**. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/kuqW8tjKITw>.

LIMA, M. **Rap de batom: família, educação e gênero no universo rap**. 2005. . Dissertação (Mestrado em) - Faculdade da Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

MBEMBE, A. Sovereignty as a Form of Expenditure. In: BLOM, H. T.; STEPPUTAT, F. **Sovereign Bodies-Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World**. Princeton/Oxford: Princeton University press, 2005. p. 148-166.

MC IGREJA. **Rainhas de África**. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/As09GVdMraw>.

MC IGREJA *feat* VADO MAS KI AS. **Rapidinha**. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/saVTYuBcGMA>.

MC Mário. **Luxo**. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/bGpPeJMLSdQ>.

MISSY BITY. **Bin Buskan**. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/cuCM-C4PXbs>.

NB ONE SHOT. **Laska di Tras**. 2011. Disponível em: <https://youtu.be/eA-VmtVIWIWk>.

NPANS. **Sábado**. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/v3yXfXcG33k>.

NPASN. **Mindjeris di Guiné**. 2010. Disponível em: <https://youtu.be/42J-qnq8K4MI>.

MOASSAB, A. **Brasil periferia(s): a comunicação insurgente do hip-hop**. São Paulo: EDUC, 2011.

OWAREB, M. **I Got Something to Say-Gender, Race, and Social Consciousness in Rap Music**. Greencastle: DePauw University, 2018.

PHILLIPS, L.; REDDICK-MORGAN, K.; STEPHENS, D. Oppositional Consciousness within an Oppositional Realm: The Case of Feminism and Womanism in Rap and Hip Hop, 1976-2004. **The Journal of African American History**. Chicago, v. 90, n. 3, p. 253-277, November 3, 2005.

PORTEOUS, C. **Rap's Collective Consciousness: The Significance and Dynamics of Cypher in Hip Hop Culture**. 2013. . Tese (Doutorado em) - International Centre for Music Studies, Newcastle University, 2013.

RANDOLPH, A. "Don't Hate Me Because I'm Beautiful": Black Masculinity and Alternative Embodiment in Rap Music. 2006. Jean Ait Belkhir, **Race, Gender & Class**, Vol. 13, No. 3/4 (2006), pp. 200-217. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41675181?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents You may need to log in to JSTOR to access the linked references. Consultado em Junho de 2020.

RHYMAN. **Obrigado Mama**. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/y2rwixpeUSo>.

TATAIANA *feat* KLSAH. **Nha love I ka Dubai**. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/-NMB-XrdGKA>.

UCHENDU, E. Introduction: Are African Males Men? Sketching African Masculinities. In: UCHENDU, E. **Masculinities in Contemporary Africa**. Dakar: CODESRIA, 2008. p. 1-17.

WJ. **Purparu**. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/eOssPx68WzE>.

ANEXO: LISTA DE FAIXAS DAS MÚSICAS SELECIONADAS

Nº	Título	Artista	Sexo	Álbum/Link na Internet
1	<i>Sábado</i>	Npans	M	https://youtu.be/v3yXfXcG33k
2	<i>Milay</i>	As One	M	https://youtu.be/kixTcP7gj-c
3	<i>Luxo</i>	MC Mário	M	https://youtu.be/bGpPeJMLSdQ
4	<i>Mindjer di casamenti</i>	Dr. Gaus	M	https://youtu.be/tKV6dsFZwTQ
5	<i>Nha vida</i>	J-Maika	F	https://youtu.be/ebH5JXVE4mE
6	<i>Bin buskan</i>	Missy Bity	F	https://youtu.be/cuCM-C4PXbs
7	<i>Nha love i ka Dubai</i>	Tatiana ft Klash	F&M	https://youtu.be/-NMB-XrdGKA
8	<i>Fetchere</i>	FBMJ	M	https://youtu.be/VMvLAhB8yxU
9	<i>Laska di tras</i>	NB One Shot	M	https://youtu.be/eAVmtVIWIWk
10	<i>Fan di bitch</i>	Klash	M	https://youtu.be/kuqW8tjKITw
11	<i>Rapidinha</i>	MC Igreja ft Vado MKA	M	https://youtu.be/saVTYuBcGMA
12	<i>Baixa cueca</i>	As One	M	https://youtu.be/PW7buZbrDao
13	<i>Purparu</i>	WJ	M	https://youtu.be/eOssPx68WzE
14	<i>Chibatus</i>	Cadija	F	https://youtu.be/3HbYdfG6xEU
15	<i>Mindjeris di Guiné</i>	Npans	M	https://youtu.be/42Jqnq8K4MI
16	<i>Obrigado mama</i>	Rhyman	M	https://youtu.be/y2rwxpeUSo
17	<i>Mindjer i mame</i>	Dr. Gaus	M	https://youtu.be/rQKvnRIVojl
18	<i>Rainhas di África</i>	MC igreja	M	https://youtu.be/As09GVdMraw

**ROMPER CON LOS ESTEREOTIPOS DE GÉNERO
ATRAVÉS DE LA PRÁCTICA PÚBLICA DEL TEJIDO
REALIZADO POR HOMBRES:
ANÁLISIS DE LA PRIMERA PERFORMANCE DEL COLECTIVO
HOMBRES TEJEDORES EN SANTIAGO DE CHILE, EL 10 DE
SEPTIEMBRE DE 2016¹**

Ricardo Higuera Mellado²
Jorge García Marín³

INTRODUCCIÓN

“Performance, for me, it makes sense if it is life”-
Marina Abramović (2010, The artist is present, MoMA)

Hablar de *performance* nos llena de desafíos. Inmediatamente

¹DOI 10.29388/978-65-86678-76-5-f.183-203

²Periodista, Licenciado en Comunicación Social de la Universidad Finis Terrae, Chile. Master en Cultura y Comunicación de la Universidad de Lisboa. Estudiante e investigador del Doctorado en Estudios de Género, coordinado por el Centro Interdisciplinar de Estudios de Género (CIEG) de Portugal, y realizado por el Instituto Superior de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Lisboa, y las facultades de Derecho y Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nova de Lisboa. Posee un diploma en Comunicación y Políticas Públicas de la Universidad de Chile. Activista por la igualdad de género, es uno de los fundadores del colectivo Hombres Tejedores en Chile y actualmente forma parte del proyecto Men Talks en la ciudad de Lisboa, Portugal. E-mail: ricardo.higuera@gmail.com

³Doctor en sociología de la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Profesor titular del departamento de Sociología USC, Licenciado en sociología en la UNED. Investigador en proyectos y autor de diversos trabajos sobre género, publicados en revistas nacionales e internacionales y presentados en Congresos de Sociología. Profesor y coordinador de materias del Master “Xénero, Educación e Igualdade” de la USC. Director de Tesis Doctorales sobre temática de género. Profesor invitado por diferentes Universidades Latinoamericanas para impartir módulos sobre género (Bahía/Brasil, Rosario/Argentina, Toluca/México, Feira de Santana/Brasil, Vitoria/Brasil, Amsterdam/Holanda). Miembro del equipo de Investigación “Grupo de Investigaciones Interdisciplinares sobre la Mujer de la Universidad de Santiago de Compostela”. Miembro fundador y secretario del “Centro Interdisciplinar de estudios feministas y de género” de la USC: <http://www.usc.es/gl/institutos/cifex.jsp>. Miembro de la Redacción del programa de doctorado “Educación, xénero e igualdade” de la USC. Coautor de la base de datos de mujeres expertas del Servicio Galego de Promoción da Igualdade do Home e da Muller da Xunta de Galicia. E-mail: jorge.marin@usc.es

nos remite a las primeras concepciones que se conocen desde la tragedia griega, nos lleva en un viaje por manifestaciones de todo tipo en nuestra sociedad actual y nos proyecta hacia nuevas posibilidades en el futuro.

En este sentido, cuesta ceñirse a una definición en particular, pues al ser un concepto vivo, se nutre de nuevas distinciones constantemente, lo que amplía nuestras opciones como investigadores en campos como la Cultura, las Artes, la Comunicación y los Estudios de Género. Diversos autores y autoras han establecido marcos conceptuales que nos permitan entender con mayor propiedad de qué hablamos cuando nos referimos a *performance*.

La posibilidad de acrecentar las distinciones existentes nos permite analizar diferentes manifestaciones públicas que se auto-denominan *performance* y que han usado elementos y símbolos para hacer una declaración de una situación que amerita, en visión de quien la ejecuta, ser visibilizada. Dentro en este artículo se describirá la acción realizada por el colectivo *Hombres Tejedores* el 10 de septiembre de 2016, en Santiago de Chile, y que tuvo como objetivo debatir sobre la importancia de acabar con los estereotipos de género asociados a actividades u oficios, además de abrir espacio a la visibilización de nuevas masculinidades en el país.

Este artículo busca responder a tres preguntas: (i) ¿qué entendemos por *performance*?, (ii) ¿de qué manera la acción realizada por *Hombres Tejedores* se enmarca dentro de la definición de *performance*? y (iii) ¿cómo los elementos utilizados por *Hombres Tejedores* contribuyeron con su objetivo de realizar una declaración de principios de su trabajo como colectivo?

El desarrollo de este artículo incluye una revisión bibliográfica para entender diversos conceptos de *performance*, sus alcances y las condiciones que reúne una manifestación pública para ser denominada como tal. Asimismo, se incluirán imágenes que ilustran lo realizado por *Hombres Tejedores* y, finalmente, se retomará la bibliografía escogida para comprender las condiciones que cumplieron los *Hombres Tejedores* permiten catalogarla como una *performance*.

DEFINICIONES CONCEPTUALES

Una de las reflexiones más potentes a la hora de establecer una definición del concepto de *performance* lo trae Marranca (2008), quien crea un marco de análisis amplio en este sentido:

How is one to sort out the various meanings generated by the concept of “performance”? Neither public nor academic discourse differentiates with any degree of refinement between performance as an ontology and performance as gestural attitude, or perfor-

mance in social space and performance on the stage. The word “performance”, then, is used interchangeably to describe actors playing characters or those doing performance art. (MARRANCA, 2008, p. 13).

Tomando como base estas primeras definiciones, se vuelve pertinente analizar otros aportes que diferentes investigaciones del campo de la *performance* han hecho a la academia y a los estudios de la Cultura y las Artes. Todo desde una perspectiva interdisciplinar, ya que la pureza no es su valor: la *performance* es más amplia y comprende todo lo que involucra a la representación y la escenificación de la cultura, tal y como dice Schnechner (2000):

Los estudios de performance son inter (en el medio, intergenéricos, interdisciplinarios, interculturales) y por esos, inherentemente inestables, resistiendo y rechazando toda definición fija. La “pureza” no constituye su valor. El campo es más dinámico cuando opera entre el teatro y la antropología, el folklore y la sociología, la historia y la teoría de la performance, los estudios de género y el psicoanálisis, las instancias reales de performance y la performatividad, etc (...) Aceptar el inter significa oponerse a establecer ningún sistema fijo de conocimiento, de valores, o de temas. Los estudios de la performance son inconclusos, abiertos, multívocos y auto-contradictorios” (SCHNECHNER, 2000, p. 19)

Por su parte, Carlson (2017), junto con establecer un paralelo con el concepto *performing*, evidencia esta multiplicidad de usos que el concepto ha alcanzado, debido, precisamente, a la amplitud de manifestaciones artísticas que hoy son consideradas *performance*:

“Performing” and “performance” are terms so often encountered in such varied contexts that little if any common semantic ground seems to exist among them. Both The New York Times and the Village Voice at the end of the last century included a special category of “performance,” separate from theatre, dance, or films, devoted to events that were also often called “performance art” or even “performance theatre.” For many this latter term, now rarely encountered, seemed tautological, since in simpler days all theatre was considered to be involved with performance, theatre being in fact one of the so-called “performing arts.” This usage is still much with us, as indeed is the practice of calling any specific theatre events (or for that matter specific dance or musical events) “performances.” (CARLSON, 2017, p. 14).

En esta reflexión, Carlson nos lleva a trazar las líneas iniciales en cuanto a la *performance* como una manifestación artística y que se ha

expandido hasta campos tan distantes como la economía. Sin embargo, conviene mantener presente que *performance*, para los objetivos de este artículo, tiene sus orígenes en las Artes, específicamente en las Artes Plásticas y que son los artistas quienes, por medio de la materialización de su trabajo evidencian un denominador común entre ellos y “por extensão material” con su cuerpo en la construcción de la obra (BARROS, 2009, p. 93-94).

Aquí cobra valor el aporte de Goldberg (2011), quien, a la luz de la investigación llevada a cabo en el ámbito de la *performance*, permite establecer un punto cronológico relevante:

Performance became accepted as a medium of artistic expression on its own right in the 1970s. At that time, conceptual art – which insisted on an art of ideas over product, and on an art that could not be bought and sold – was in its hayday and performance was often a demonstration, or an execution, of those ideas. Performance thus became the most tangible art form of the period. Art spaces devoted to performance sprang up in the major international art centres, museums sponsored festivals, art colleges introduced performance courses, and specialist magazines appeared. (GOLDBERG, 2011, p. 7).

Este componente cronológico permite comprender la importancia que la *performance*, como concepto y manifestación artística, comenzó a ganar en el último tercio del siglo XX. Esta visión se complementa con lo que expone Carlson, quien añade: “Primero vinieron críticas y estudios de performances individuales, luego más estudios generales de la nueva aproximación e intentos de ubicarla dentro de la cultura contemporánea” (CARLSON, 2017, p. 74)].

La reflexión de ambos autores nos lleva a comprender un punto relevante que trata Weninsheimer (1985), tomada por Carlson (2017), y que tiene que ver con el valor del trabajo que existe detrás de una *performance* y podría explicar, en buena medida, por qué fue adquiriendo más relevancia al transformarse en una nueva manera de expresión artística en donde, en su ejecución como tal, no hay elementos dejados al azar:

Performance is not something ancillary, accidental, or superfluous that can be distinguished from the play proper. The play proper exists first and only when it is played. Performance brings the play into existence, and the playing of the play is the play itself... It comes to be in representation and in all the contingency and particularly of the occasions of its appearance (WEINSHEIMER, 1985, p. 109-110)].

El concepto de *performance* también puede ser visto, a la luz de lo expuesto por Weinsheimer, como una práctica artística que genera nuevos objetos donde las técnicas clásicas propias de otras prácticas establecidas están presentes en las relaciones que se establecen o en lo que se busca comunicar. Y seguido a esta aproximación, cobra valor su condición contextual. Si la entendemos como una herramienta que permite tener una actualización de una situación social específica por la que se atraviesa en el momento en que la *performance* es realizada, y en la cual quienes la ejecutan se encuentran insertos, es altamente relevante tomar en consideración su contexto. Este punto será abordado más adelante de forma específica en el caso de *Hombres Tejedores*.

De esta manera, una *performance* ejecutada en un determinado contexto permite conocer una perspectiva personal sobre un hecho que afecta directamente a sus realizadores, quienes, a su vez, buscan involucrar a los espectadores. Aquí cabe señalar que no son sólo los lenguajes y elementos universales utilizados (que permitan la comprensión del sentido de la *performance*, al menos desde el punto de vista simbólico), sino que también pueden existir algunas representaciones contextuales traídas desde otras épocas para profundizar su significado. Problemáticas sociales y políticas, cuestiones de género, raza, migraciones o clima, entre otros, pueden dar vida a una *performance*.

En relación con la puesta en escena, y como una práctica artística que utiliza herramientas asociadas a otras para construir un discurso individual o colaborativo, puede ser compartida en lugares menos convencionales para ser más agudos o críticos respecto de lo que se busca evidenciar. En este sentido, lo que afirma Goldberg, apunta a que:

The work may be presented solo or with a group, with lightning, music or visuals made by the performance artist him or herself, or in collaboration, and performance in places ranging from an art gallery or museum, to an 'alternative space', a theatre, café, bar or street corner (GOLDBERG, 2011, p. 8).

Este punto se conecta con lo analizado por Phelan (2005), quien rescata uno de los elementos centrales de la *performance*, y que tiene que ver con la utilización de cuerpos vivos:

Performance implicates the real through the presence of living bodies. In performance art spectatorship there is an element of consumption: there are no left-overs, the gazing spectator must try to take everything in. Without a copy, live performance plunges into visibility –in a maniacally charged present- and disappears into memory, into the realm of invisibility and the unconscious where it eludes regulation and control (PHELAN, 2005, p. 148)].

Lo expuesto por Pheelan se puede relacionar, a su vez, con lo que aporta Goldberg (2012): “A performance também pode consistir numa série de gestos íntimos o numa manifestação teatral com elementos visuais em grande escala e durar apenas alguns minutos ou várias horas; pode ser apresentada uma única vez ou repetida diversas vezes e seguir ou não um guião” (Goldberg, 2012, p. 9).

Esta idea de guión puede ser también analizada desde la mirada de Auslander (1999, p. 28-29): “The performance requires some form of mediation of the performer’s actions to create meaning”. Es esta condición la que, a su vez, puede ser rescatada desde la visión de Goldberg cuando expresa que a través de la performance es posible comunicarse con un público amplio, ya sea para escandalizarlos, y llevándolos a reevaluar lo que entienden por arte y su relación con la cultura (GOLDBERG, 2011, p. 8-9).

Poco antes de establecer una definición propia de *performance*, necesaria para los objetivos de este artículo, cobra valor la visión de Connor (1996), quien expresa, y añade un componente lingüístico a esta recolección conceptual al tratar la *performance* como verbo:

What does it mean to perform? It means to do something, to execute or carry out an action. To speak of ‘performing an action’ is in this sense tautologous, since ‘to perform’ just means to act in certain ways. In early usages, the verb ‘to perform’ carried the strong sense of accomplishment or bringing to completion, even, in one obsolete usage recorded by the Oxford English Dictionary, making something complete by supplying a deficiency in it. In other uses, ‘to perform’ implies the making actual of a latent condition or possibility: ‘to carry out, achieve, accomplish, execute (that which is commanded, promised, undertaken, etc., or, in extended sense, any action, operation or process undertaken or entered upon) (CONNOR, 1996, p. 107).

Un punto relevante al establecer un marco conceptual es que una *performance* puede ser abordada de forma interdisciplinar o transdisciplinar. En el primer caso, es producto de un trabajo de varias disciplinas que son útiles entre sí. Es decir, que incluye la utilización de video y movimiento, por ejemplo. En el segundo, cuando presenta características transdisciplinarias, los participantes pretenden mapear en conjunto nuevos lugares o conceptos que surgen a partir de otros que ya son conocidos. Así, la utilidad que prestan algunas disciplinas, que en conjunto contribuyen a la realización de la *performance*, es sustituida por la reformulación de conceptos y por la intersubjetividad de las relaciones establecidas, por ejemplo, en el caso del video, el especialista y el artista a cargo se reúnen desde

el inicio para generar material, juntos, y así construir una acción con video o con movimiento en el segundo caso.

Tomando como base lo analizado en párrafos anteriores, para el análisis de la acción de *Hombres Tejedores* se elaboró la siguiente definición de performance: “Manifestación pública de raíz artística y que permite, a través del uso de diferentes elementos, símbolos y narrativas previamente seleccionados y analizados, y que son ejecutados en un momento y lugar determinado, evidenciar un punto de vista sobre una situación contextual que afecta a quien ejecuta la performance y a los espectadores que la reciben”.

HOMBRES TEJEDORES Y SU PRIMERA INTERVENCIÓN PÚBLICA

Desde su conformación oficial en junio de 2016⁴, la labor de *Hombres Tejedores* ha estado focalizada en abrir conversaciones sobre estereotipos de género a través de una práctica históricamente asociada a las mujeres: el tejido. Su trabajo comenzó en el verano de ese mismo año, a través de talleres para hombres en los que, adicionalmente, se creó un espacio de reflexión y análisis acerca de lo que significa ser hombre en una sociedad abiertamente patriarcal y machista, en donde lo femenino ha sido permanentemente desvalorizado a lo largo de la historia. A través de la metáfora del tejido, comenzaron a entrelazarse historias que apuntan a cuestionar la masculinidad tradicional (HALBERSTAM, 1998) o hegemónica (CONNELL, 1995).

Además de los talleres que realizan en Santiago de Chile, el grupo mantiene la regularidad de organizar encuentros de tejido al aire libre en distintos espacios públicos – inicialmente dirigidos sólo para hombres, pero que hoy son mixtos – y también, en determinados momentos, han llevado a cabo manifestaciones públicas para visibilizar la problemática de la masculinidad tradicional y abrir espacios a nuevas formas de expresión de las masculinidades actuales.

El 10 de septiembre de 2016, el grupo salió a la calle con el objetivo de visibilizar los temas por los que trabajan. Para esto, hicieron público, a través de una jornada de tejido en plena calle, la declaración: “Romper con estereotipos nos transforma en una sociedad + inclusiva y tolerante”. En esa oportunidad, se vistieron con traje de oficina, se instalaron en bancas de plástico en plena calle, en el límite de las comunas de Providencia y Vitacura, en la ciudad de Santiago, y tejieron durante tres horas con una lana color fucsia, como se aprecia en la imagen 1:

⁴ Fanpage oficial Hombres Tejedores. Disponible en: <www.facebook.com/hombrestejedores>. Acceso en: 20 jun. 2018.

Imagen 1: *Hombres Tejedores* en su primera intervención pública en Santiago de Chile (2016).



Por Hombres Tejedores.

La acción llevada a cabo por el grupo incluyó elementos elegidos de forma consciente para cuestionar aquellos símbolos que forman parte de la narrativa de la masculinidad tradicional. Por una parte, el lugar físico. Los nueve integrantes del colectivo se instalaron en la calle, en la comuna de Vitacura, en Santiago, en un sector conocido como Sanhattan, en directa referencia a la zona de Manhattan (Nueva York), un epicentro de grandes empresas y oficinas, lo que implica que quienes recorren sus calles diariamente, son hombres y mujeres que asisten a su trabajo con ropa adecuada para ello. Es decir, en el caso de los hombres, es frecuente verlos vestidos con traje y corbata, uno de los símbolos inequívocos del arquetipo del hombre de negocios, masculino y heteronormado, o que forma parte de una relación contractual con una empresa.

Frente a este grupo de edificios y oficinas se encuentra uno de los centros comerciales más importantes de Chile y también uno de los edificios más altos de América Latina: el Costanera Center. Este recinto ha sido ampliamente cuestionado desde su construcción en marzo de 2006, no sólo por el impacto ambiental que originó en su momento, sino porque en la actualidad continúa a registrar una alta congestión vehicular producto de la afluencia de público que visita sus instalaciones diariamente.

Con todo lo anterior, destaca el lugar exacto escogido por el colectivo: sobre un canal de aguas servidas, Canal San Carlos, que corre justo entre el Costanera Center y Sanhattan, en clara crítica a un mundo podrido y sucio, frente al cual los integrantes de *Hombres Tejedores* se rebelan en esta intervención pública (imagen 2). Este canal de aguas servidas desemboca en el Río Mapocho, uno de los principales cursos de agua que se registran en Santiago.

En relación con el lugar de esta intervención, resulta pertinente incluir la visión de Carlson (2017), quien expone:

The market place, the fairground, the circus –gathering places for a large general public- have traditionally been the favored sites of performance, but solitary performers or small group of performers displaying their skills before a small gathering, even a single family in a medieval great hall, offered a more intimate performance model that has not disappeared in more recent times. Private court entertainments, aristocratic salons and soirées, and private parties today offer a continuing tradition of such activity, some of which might be called avant-garde but much of which is quite traditional (CARLSON, 2017, p. 79).

Esta descripción ayuda a entender que la *performance* ocupa, predominantemente, un espacio público – pudiendo ocurrir en instancias más privadas, lo que no invalida su condición como tal – y que tiene como condición inalienable la presencia de un público que reacciona ante ella. Es lo que ocurre con lo realizado por *Hombres Tejedores* al ocupar un espacio abierto, como una avenida de la ciudad de Santiago, en donde permanecen expuestos a un público que deambula por el sector durante el tiempo de duración de dicha intervención.

Estos conceptos de espacio y tiempo son recogidos por Hall (2006), quien realiza un interesante rescate de los aspectos antiguos de la performance relacionados con las tragedias de la época, en el cual expresa: “Sophocles had some pretty firm ideas about what made a good play, among which the unity of time and place was central, so in Sophocles play all the attention unfolds in one location in ‘real time’ before the eyes of the audience”. (HALL, 2006, p. 5).

Imagen 2: Lugar de la performance realizada por *Hombres Tejedores*. Avenida Vitacura, límite entre las comunas de Providencia y Vitacura.



Imagen extraída desde Google Street View. Disponible em: <https://goo.gl/maps/6KvbTCQNXLA2>. Acceso em: 07 mayo 2020

Los aportes de Hall continúan en el análisis de las condiciones de tiempo y espacio para ampliar nuestro entendimiento sobre *performance*, en especial desde una perspectiva cronológica en relación con las manifestaciones artísticas en vivo cuando expresa: “Since the late 1980’s Live Art practices have become more and more concerned with the specificity of their time and place, urging audience to consider what it means to be here, now wherever and whenever here and now may be” (HALL, 2006, p. 12).

La intervención realizada por *Hombres Tejedores* ocurrió, precisamente, en un espacio público en un tiempo determinado. Las tres horas en que el colectivo permaneció expuesto al escrutinio público permiten añadir un nuevo componente a este análisis. Las reacciones de la audiencia fueron diversas: sorpresa, curiosidad, distancia, interés, cuestionamientos a una práctica realizada principalmente por mujeres, pero que en este contexto, estaba siendo *performada* por hombres, llamó la atención de quienes se vieron expuestos a esta transgresión de códigos socialmente impuestos. Este último concepto es relevante para los efectos de este artículo, pues es justamente lo que el colectivo quiso evidenciar al ejecutar el acto público de tejer. En este sentido, la definición que entrega Wolff (2011) en la antología recogida por Macedo y Rayner, cobra un valor preponderante: “Frequentemente, a transgressão é um ritual poderoso ou prática simbólica através da qual aquele que é dominante esbanja o seu capital simbólico para se relacionar com os campos de desejo, aos quais se negava, como preço a pagar pelo seu poder político” (WOLF, 2011, p. 105).

Imagen 3: Hombre posa junto a los *Hombres Tejedores*, en Santiago, Chile. (2016).



Por *Hombres Tejedores*.

Esta transgresión a la que se refiere Wolf tiene un valor especial en el contexto de esta intervención pública. Es a través de ese quiebre del paradigma tradicional que se provoca en las personas un interés evidente por observar, por conocer más, por empatizar o por criticar lo que estaban viendo. El acto de romper el paradigma en relación con los roles que debe cumplir un hombre en una sociedad patriarcal y heteronormada, se transforma en otra de las variables que permiten analizar esta manifestación pública de *Hombres Tejedores* como una *performance*.

Imagen 4: Una madre y su hijo observan la primera intervención pública de *Hombres Tejedores* en Santiago, Chile (2016).



Por *Hombres Tejedores*.

Otro de los elementos es el componente político de una manifestación al aire libre que busca debatir sobre la importancia de romper con estereotipos de género en una sociedad patriarcal. Como una forma de resumir lo que ha sido expuesto en esta sección, cobra importancia el análisis realizado por Barros (2009), quien realiza un interesante cruce entre política, gesto – que puede ser entendido desde una doble perspectiva: el acto en sí y lo que el cuerpo en tanto instrumento político gestualiza – y el discurso que busca instalar *Hombres Tejedores* en esta intervención pública:

A política do gesto assume uma importância fundamental na afirmação e responsabilidade da obra perante o mundo, assim como os discursos que as problematizam. Os discursos acompanham as obras e as obras são discursos do mundo, ou não fosse a espiral hermenêutica a mostrar-nos essa inevitabilidade. Mas há desfazamentos nestes discursos: por um lado, o discurso que reflecte sobre a obra está sempre refém da sua precedência; por outro lado, o discurso da própria obra não lhe é actual, digamos que o gesto formante da obra abre um espaço sensível e ainda não-dito. É deste modo que se percebe que as obras são lugares de antecipação

de um novo dizer sobre o mundo, de um novo sentir o mundo. Um dos objectivos principais da arte sempre foi gerar exigências que não podem ser satisfeitas na sua actualidade... (BARROS, 2009, p. 22).

El componente político al que hace referencia Barros es también abordado por Carlson (2017) al entregar un marco cronológico histórico para entender cómo estas presentaciones realizadas en espacios abiertos, responden a una necesidad concreta de evidenciar una situación político-social que debía ser mirada con atención:

One of the trends that encouraged a greater use of language in both solo and group performance from the mid-1980s onwards, especially in the United States, was that political and social concerns became one of the main lines of performance activity, especially in work involving individuals or groups with little or no voice or active role in the current system. (CARLSON, 2017, p. 106).

¿Qué nos quiere decir Carlson en esta cita? Que personas o grupos anónimos que reconocen problemáticas políticas y sociales utilizan la *performance* para dar a conocer un punto de vista. En el caso de *Hombres Tejedores*, ha sido expuesto previamente que el objetivo de la manifestación tenía relación con evidenciar la problemática asociada a los estereotipos de género en una sociedad machista, patriarcal y heteronormada, además de dar visibilidad a masculinidades disidentes o alternativas al modelo hegemónico, también denominadas nuevas masculinidades (GARCÍA MARÍN, 2018; HIGUERA, 2019). Éste es el contexto en el cual este grupo surgió, y que puede comprenderse desde una segunda reflexión que realiza Carlson: “The importance of political and social content, closely tied to the importance of language in more recent performance art, has not only altered the landscape of current performance but has also changed views of historical development”. (CARLSON, 2017, p. 106).

En segundo lugar, el uso del cuerpo, uno de los elementos que se encuentra frecuentemente utilizado en distintos tipos de *performances*. Así lo expresa Grosz (2003) : “Corporality can be seen as the material condition of subjectivity, and the subordinated term in the opposition, can move to its rightful place in the very heart of the dominant term, mind” (1995, p. 103). En esta misma línea, Grosz establece una definición central en lo relativo al cuerpo, que complementa el uso de éste por parte de Hombres Tejedores en su intervención pública:

By “body” I understand a concrete, material, animate organization of flesh, organs, nerves, and skeletal structure, which are given a unity, cohesiveness, and form through the psychological and social inscription of the body’s surface. The body is, so to speak,

organically, biologically “incomplete”; it is indeterminate, amorphous, a series of uncoordinated potentialities that require social triggering, ordering, and long-term “administration”. The body becomes a human body, a body that coincides with the “shape” and space of a psyche, a body that defines the limits of the experience and subjectivity only through the intervention of the (m)other and, ultimately, the Other (the language- and rule-governed social order). (GROSZ, 1995, p. 104)].

En este análisis se vuelve apropiado incluir la visión de Butler (1988), en donde se añaden nuevas distinciones al uso del cuerpo como elemento performativo:

The body is not a self-identical or merely factic materiality; it is a materiality that bears meaning, if nothing else, and the manner of this bearing is fundamentally dramatic. By dramatic I mean only that the body is not merely matter but a continual and incessant materializing of possibilities. One is not simply a body, but, in some very key sense, one does one’s body and, indeed, one does one’s body differently from one’s contemporaries and from one’s embodied predecessors and successors as well. (BUTLER, 1998, p. 512).

Esta reflexión se entrelaza con otra de la misma Butler (1988), en donde manifiesta que: “To do, to dramatize, to reproduce, these seem to be some of the Elementary structures of embodiment” (BUTLER, 1988, p. 521). El uso del cuerpo en esta manifestación pública realizada por el colectivo chileno tiene múltiples dimensiones: por una parte, son hombres que están representando el prototipo de la masculinidad capitalista, ejemplificada en trajes de oficina, en colores oscuros, expuestos ante la mirada de un público circulante y que reacciona de manera diferente ante esta representación. Por otro lado, son cuerpos de hombres, masculinizados por la heteronormatividad (en términos simbólicos), vestidos con indumentaria y colores que han sido asociados a lo masculino producto del marketing y la publicidad (imagen 5), y que ejecutan una acción que ha estado asociada históricamente al mundo de las mujeres, lo que viene a transformarse en el quiebre del paradigma como lo conocemos hasta hoy. En tercer lugar, en cuanto acto performativo, realizan movimientos que implican dedicación y atención en los detalles – el acto de tejer – una condición que también ha estado históricamente cuestionada para los hombres.

Imagen 5: Uso del cuerpo en la primera intervención pública del colectivo *Hombres Tejedores*, en Santiago, Chile (2016).



Por *Hombres Tejedores*.

Inmediatamente entrelazado al uso del cuerpo, otro de los elementos lo constituye la ropa utilizada en esta intervención. Como fue descrito en párrafos anteriores, en códigos del ámbito empresarial, el traje y la corbata son inequívocamente asociados al mundo masculino. Con la intención de provocar esa ruptura – un hombre, masculino y viril, que viste traje y corbata y que además teje –, los integrantes del colectivo decidieron utilizar estos elementos como parte de la performance. Se utilizaron colores oscuros (negros y azules, principalmente) por ser éstos también las tonalidades con las que se ha querido identificar la masculinidad en las últimas décadas. A pesar de algunos quiebres evidentes en el código de vestimenta, como zapatillas deportivas de color blanco utilizadas por uno de los integrantes del colectivo, o la corbata multicolor tejida a crochet que viste otro, en términos visuales existe una provocación directa a los símbolos de estatus de masculinidad que rigen nuestras sociedades (imagen 5).

En cuarto lugar, el color de la lana. Además de ejecutar el acto de tejer en la vía pública, una actividad poco realizada de forma pública por hombres hasta la fecha de esta intervención, el grupo escogió el fucsia como elemento central que se destaca a lo largo de la performance, en clara crítica a la clasificación social que se hace de ellos – azul para los niños, rosado para las niñas – y a los estereotipos asociados a ellos. Se de-

terminó que cada integrante tejería un mismo punto (jersey o revés/derecho) para mantener una simetría en el mensaje que se buscaba entregar. Este punto, en el lenguaje del tejido, es considerado uno de los básicos a la hora de aprender la técnica de los palillos. En este sentido, que el grupo lo haya utilizado como elemento dentro de esta intervención puede ser interpretado como la intención concreta de visibilizar conceptos como la igualdad o cómo esta lucha por acabar con los estereotipos tiene códigos similares y compartidos por todos ellos, en relación con el mensaje que buscan entregar.

Finalmente, el mensaje desplegado como marco dentro de esta acción: “Romper con estereotipos nos transforma en una sociedad + inclusiva y tolerante”. Junto con el hecho evidente de querer quebrar las estructuras (“romper con estereotipos”), se refiere a la retórica de un grupo de hombres que está en contra de los prejuicios y las categorizaciones de las que son víctimas sus pares y otros grupos sociales, producto de una narrativa heteronormada y patriarcal. Es el quiebre del paradigma. Luego, el deseo de cambiar la sociedad en la que viven, bajo conceptos más amables (“nos transforma en una sociedad + inclusiva y tolerante”), se refiere a la necesidad de cambio que ven en el mundo actual para, por una parte, alejarse de los símbolos, las representaciones y las narrativas propias de la masculinidad tradicional y dar espacio, a través de nuevas masculinidades posibles, a una sociedad que acoja la inclusión y la diversidad.

El slogan simboliza una retórica que busca ir directo al entendimiento del público que vio la intervención en vivo y en quienes pudieron conocerla luego a través de las Redes Sociales o los medios de comunicación, como se aprecia en la imagen 6:

Imagen 6: *Hombres Tejedores* en su primera intervención pública, junto al slogan “Romper con estereotipos nos transforma en una sociedad + inclusiva y tolerante”. (2016).



Por *Hombres Tejedores*.

Fue un mensaje que generó interés desde distintas partes del mundo, como Estados Unidos, México, Alemania, España, Ucrania, Japón y el Reino Unido, entre otros. En la actualidad el grupo se ha expandido hacia Argentina, Colombia y México.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha buscado abordar, primero, la construcción una definición propia del concepto de *performance* a través de la revisión de diversas contribuciones realizadas desde la academia y las artes, principalmente. Luego, la elaboración de criterios de análisis que permitan determinar si la intervención pública realizada por *Hombres Tejedores*, en septiembre de 2016 en Santiago de Chile, puede ser calificada como una *performance*.

Luego de una revisión bibliográfica desde el campo artístico, la dificultad de ceñirse a una simple definición de *performance* se transformó en uno de los desafíos mayores de este artículo, pues como expresa Carlson (2017): “Performance by its nature resists conclusions, just as it resists the sort of definitions, boundaries, and limits so useful to traditional academic writing and academic structures” (CARLSON, 2017, p. 175).

En este sentido, se elaboró la siguiente definición de *performance*: “Manifestación pública de raíz artística y que permite, a través del uso de diferentes elementos, símbolos y narrativas previamente seleccionados y analizados, y que son ejecutados en un momento y lugar determinado, evidenciar un punto de vista sobre una situación contextual que afecta a quien ejecuta la performance y a los espectadores que la reciben”.

A partir de esta conceptualización, y en respuesta a la segunda pregunta, lo realizado por *Hombres Tejedores* en su intervención pública sí se enmarca dentro de lo que podemos clasificar como *performance*. El hecho de haber intervenido un espacio público (calle), a través de la utilización de diferentes elementos (ropa), símbolos (color de la lana utilizada y de la ropa de los participantes, el acto de tejer) y narrativas (“Romper con estereotipos nos transforma en una sociedad + inclusiva y tolerante”), ejecutados en un momento y lugar de terminado (10 de septiembre, durante tres horas, en el límite de las comunas de Providencia y Vitacura, en Santiago de Chile) para levantar la problemática sobre estereotipos de género, en tanto colectivo de hombres que visibilizan el tejido realizado por hombres, y los espectadores (público que presenció la performance), son los elementos que la constituyen como tal.

En relación con la pregunta (iii), en la sección de análisis de la *performance* realizada por *Hombres Tejedores* se evidencian distintos momentos de interacción entre ellos y el público que presenció esta mani-

festación pública. Esto, a su vez, permitió que se estableciera un diálogo respecto de las razones por las que este grupo de hombres no sólo se encontraba tejiendo, sino que además lo realizaba en la calle, vestidos de una determinada manera y con otros elementos distintivos, como el punto de tejido que decidieron ejecutar durante esa tarde. Esto, como también fue descrito previamente en este artículo, se transformó en un aspecto de diferentes conversaciones sobre la existencia de estereotipos de género relacionadas con distintos tipos de actividades artísticas, deportivas, laborales o de cualquier otro tipo.

Uno de los elementos que resulta pertinente agregar en estas conclusiones, tiene relación con lo expuesto por Phelan (2005, p. 146]): “Performance occurs over a time which will not be repeated. It can be performed again, but this repetition itself marks it as “different”. The document of a performance then is only a spur to memory, an encouragement of memory to become present”

Esta reflexión cobra un alto valor pues, independiente de lo que se generó a partir de esta *performance* en términos del conocimiento público sobre el grupo y la expansión de su labor hacia otros territorios, áreas de análisis que exceden los objetivos de este artículo, lo vivido durante las tres horas de tejido en la vía pública sólo podrá circunscribirse a ese espacio y tiempo. Sin embargo, como evidencia de esta investigación, fueron recuperadas algunas imágenes y análisis de los elementos que cobraron vida en ese momento, sin embargo, tienen relevancia en cuanto crítica contextual del momento en el que fueron utilizados por el grupo.

La problemática de los estereotipos de género no es nueva y la aparición de colectivos como *Hombres Tejedores* ponen en evidencia la importancia de seguir reflexionando sobre ellas y cómo la sociedad, a través de distintas manifestaciones político-sociales – en este caso un grupo de hombres que teje en la vía pública –, se transforma en un elemento de visibilidad que permite mantener viva la conversación y el intercambio de visiones para seguir enriqueciendo nuestro universo de posibilidades y continuar aportando con nuevos hallazgos a la academia y, en particular, a los Estudios de Género.

REFERENCIAS

ABRAMOVIĆ, M. **Marina Abramović**: The artist is present. Nueva York: 2010. Entrevista por The Museum of Modern Art (MoMA) (filme). Fecha de acceso: 09 feb. 2021. Disponible en: https://www.moma.org/learn/moma_learning/marina-abramovic-marina-abramovic-the-artist-is-present-2010/

- AUSLANDER, P. **Liveness**. Performance in a mediatized culture. New York: Routledge, 1999.
- BARROS, N.; ROMÁN, J. C.; MAIA, M. H. **Artes Performativas: novos discursos**. Porto: Centro de Estudos Arnaldo Araújo da CESAP/ESAP, 2009.
- BUTLER, E. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre journal**, v. 40, n. 4, p. 519-531. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3207893. Acesso em: 10 fev. 2021.
- CARLSON, M. **Performance**. A critical Introduction. 3. ed. London: Routledge, 2017.
- CONNELL, R. **Masculinities**. Berkley: University of California Press, 1995.
- CONNOR, S. Postmodern performance. In:CONNOR, S. **Analysing performance. A critical reader** Manchester: Manchester University Press, 1996. Cap. 6, p.107-124.
- COUNSELL, C.; WOLF, L. **Performance Analysis**. An introductory course-book. London: Routledge. 2005.
- FACEBOOK. Hombres Tejedores, 2016. Disponível em: www.facebook.com/hombrestejedores. Fecha de acceso: 18, 19, 20 y 21 jun. 2018.
- GARCÍA MARÍN, J. **Novas masculinidades**. O feminismo a (de)construir o homem. Santiago de Compostela: Através editora, 2018.
- GOLDBERG, R. **Performance Art**. From Futurism to the Present. London: Thames & Hudson Ltd., 2011.
- GROSZ, E. Bodies-cities. In:GROSZ, E. **Essays on the politics of bodies**. New York: Routledge, 1995, Cap. 5, p. 103-110.
- GOOGLE STREET VIEW. Imagen de la performance realizada por *Hombres Tejedores*. Avenida Vitacura, límite entre las comunas de Providencia y Vitacura, Santiago, Chile. Disponível em: <https://goo.gl/maps/6KvbTCQN-XLA2>. Fecha de acceso: 21 jun. 2018.
- HALBERSTAM, J. **Female masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.
- HIGUERA, R. **Crisis de la masculinidad y expresiones de las nuevas masculinidades en Portugal y Chile en la última década**. 2019. . Dissertação (Mestrado em Cultura e comunicação) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10451/40810>. Acesso em: 23 de mar de 2020.
- HALL, L.; PARIS, H. **Performance and Place**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

MACEDO, A. G.; RAYNER, F. **Gênero, Cultura Visual e Performance**. Antologia Crítica. Minho: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade de Minho, 2011.

MARRANCA, B. **Performance Histories**. New York: PAJ Publications, 2008.

PHELAN, P. **Unmarked**. The Politics of Performance. London: Routledge, 2005.

SCHNECHNER, R. **Performance, Teoría y Prácticas Interculturales**. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.

WEINSHEIMER, J. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"**, New Haven, Yale University Press, 1985.

WOLFF, J. Recuperando a corporalidade. Feminismo e política do corpo. In: MACEDO, A.G.; RAYNER, F. (Org.) **Gênero, cultura visual e performance**: Antologia Crítica. Minho: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade de Minho (CEHUM), 2011, p. 89-100.

