

## **Organizadores**

Hildeberto Vieira Martins  
Marcos Roberto Vieira Garcia  
Marco Antonio Torres  
Daniel Kerry dos Santos

# Intersecções em Psicologia Social: raça/etnia, gênero, sexualidades

### **Coleção**

***Práticas sociais, Políticas Públicas  
e Direitos Humanos***

### **Coordenação**

Ana Lúcia Campos Brizola  
Andrea Vieira Zanella



**Coleção**

**Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos**

Coordenação

Ana Lúcia Campos Brizola

Andrea Vieira Zanella

**Vol. 7 Intersecções em Psicologia Social: raça/etnia,  
gênero, sexualidades**

Organizadores

Hildeberto Vieira Martins

Marcos Roberto Vieira Garcia

Marco Antonio Torres

Daniel Kerry dos Santos



Florianópolis

**2015**

**Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina**

I61 Intersecções em Psicologia Social : raça/etnia, gênero, sexualidades [recurso eletrônico] / organizadores Hildeberto Vieira Martins...[et al.] ; coordenadoras da coleção Ana Lídia Campos Brisola, Andrea Vieira Zanella. - Florianópolis : ABRAPSO Editora : Edições do Bosque CFH/UFSC, 2015.  
315 p.: tabs. - (Coleção Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos; v. 7)

Inclui bibliografia.  
ISBN: 978-85-86472-26-8

1. Psicologia social. 2. Raças - Psicologia.  
3. Identidade de gênero - Psicologia. 4.  
Sexualidade - Psicologia. I. Martins, Hildeberto  
Vieira...[et al.]. II. Série

CDU: 159.9

## **Diretoria Nacional da ABRAPSO 2014-2015**

**Presidente:** Aluísio Ferreira de Lima

**Primeiro Secretário:** Marcelo Gustavo Aguilar Calegare

**Segundo Secretário:** Leandro Roberto Neves

**Primeira Tesoureira:** Deborah Christina Antunes

**Segunda Tesoureira:** Renata Monteiro Garcia

**Suplente:** Carlos Eduardo Ramos

**Primeira Presidenta:** Silvia Tatiana Maurer Lane (gestão 1980-1983)

### **ABRAPSO Editora**

Ana Lúcia Campos Brizola

Cleci Maraschin

Neuza Maria de Fatima Guareschi

### **Conselho Editorial**

Ana Maria Jacó-Vilela – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Andrea Vieira Zanella - Universidade Federal de Santa Catarina

Benedito Medrado-Dantas - Universidade Federal de Pernambuco

Conceição Nogueira – Universidade do Minho, Portugal

Francisco Portugal – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Lupicínio Íñiguez-Rueda – Universidad Autonoma de Barcelona, España

Maria Lúcia do Nascimento - Universidade Federal Fluminense

Pedrinho Guareschi – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Peter Spink – Fundação Getúlio Vargas

### **Edições do Bosque Gestão 2012-2016**

Ana Lúcia Campos Brizola

Paulo Pinheiro Machado

### **Conselho Editorial**

Arno Wehling - Universidade do Estado do Rio de Janeiro e UNIRIO

Edgardo Castro - Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Fernando dos Santos Sampaio - UNIOESTE - PR

José Luis Alonso Santos - Universidad de Salamanca, España

Jose Murilo de Carvalho - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Leonor Maria Cantera Espinosa - Universidad Autonoma de Barcelona, España

Marc Bessin - École des Hautes Études en Sciences Sociales, France

Marco Aurélio Máximo Prado - Universidade Federal de Minas Gerais

## Sobre a ABRAPSO

A ABRAPSO é uma associação sem fins lucrativos, fundada durante a 32ª Reunião da SBPC, no Rio de Janeiro, em julho de 1980. Fruto de um posicionamento crítico na Psicologia Social, desde a sua criação, a ABRAPSO tem sido importante espaço para o intercâmbio entre estudantes de graduação e pós-graduação, profissionais, docentes e pesquisadores. Os Encontros Nacionais e Regionais da entidade têm atraído um número cada vez maior de profissionais da Psicologia e possibilitam visualizar os problemas sociais que a realidade brasileira tem apresentado à Psicologia Social. A revista *Psicologia & Sociedade* é o veículo de divulgação científica da entidade.

<http://www.abrapso.org.br/>

## Sobre as Edições do Bosque

As *Edições do Bosque* tem como foco a publicação de obras originais e inéditas que tenham impacto no mundo acadêmico e interlocução com a sociedade. Compõe-se de um conjunto de Coleções Especiais acessíveis no repositório da Universidade Federal de Santa Catarina. A tônica da editoria é aproximar os autores do público leitor, oferecendo publicação com agilidade e acesso universal e gratuito através dos meios digitais disponíveis. A *Edições do Bosque* conta com a estrutura profissional e corpo científico do Núcleo de Publicações (NUPPE) do CFH/UFSC.

<http://nuppe.ufsc.br/>

**Revisão:** CCLI Consultoria linguística

**Editoração:** Spartaco Edições

**Capa e Projeto gráfico:** Spartaco Edições



Esta obra está licenciada sob uma [Licença Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

## **Sumário**

<b>A Coleção</b>	<b>1</b>
<b>Apresentação</b>	<b>3</b>
<b>A memória social indígena: a psicologia em questão</b> Juliana Dal Ponte Tiveron, José Francisco Miguel Henriques Bairrão	<b>13</b>
<b>Nem tupi nem tapuia. Livre determinação e políticas sociais na trajetória histórica dos indígenas brasileiros</b> Bruno Simões Gonçalves	<b>32</b>
<b>Interseccionalidade e violência de gênero contra as mulheres: a questão étnico-racial</b> Raquel da Silva Silveira e Henrique Caetano Nardi	<b>55</b>
<b>Do ventre escuro de um porão vou baixar no seu terreiro</b> Veridiana Silva Machado e José Francisco Miguel Henriques Bairrão	<b>80</b>
<b>Entre o universal e o particular: os direitos humanos LGBT em Belo Horizonte e Lisboa</b> Andréa Moreira Lima	<b>101</b>
<b>Oficinas de sexualidade nas escolas: saberes, corpo e diversidade</b> Amana Rocha Mattos e Carolina Bertol	<b>130</b>
<b>Abundância de vogais: possibilidades de discutir igualdade à/ sem distância</b> Eliana Quartiero e Henrique Caetano Nardi	<b>151</b>
<b>A formação em Psicologia e o olhar para a diversidade sexual: o Coletivo Transex</b> Izaque Machado Ribeiro	<b>166</b>

<b>Tem marcha na capa ou a festa é manchete? A 10ª Parada da diversidade de Pernambuco</b>	<b>184</b>
Fernanda Ximenes e Benedito Medrado	
<b>Posicionamentos Críticos sobre Direitos Humanos para o Estudo das Transexualidades</b>	<b>208</b>
Liliana Rodrigues	
<b>Nas Pistas do Desejo: experiências de se assumir “marido de travesti”</b>	<b>222</b>
Marília dos Santos Amaral e Maria Juracy Filgueiras Toneli	
<b>Sexualidades e afetos face às regulações sociomédicas nas experiências de intersexuais</b>	<b>243</b>
Paula Sandrine Machado e Janaína Freitas	
<b>Travestilidades, transexualidades e o SUS: trajetórias de encontros e desencontros</b>	<b>259</b>
Camila Guaranha e Henrique Caetano Nardi	
<b>Violência contra a mulher: casa-abrigo como política pública de enfrentamento</b>	<b>284</b>
Scheila Krenkel, Carmen Leontina Ojeda Ocampo Moré e Cibele Cunha da Lima Motta	
<b>Sobre os autores, organizadores e coordenadoras</b>	<b>311</b>

## **A coleção**

*Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos* reúne trabalhos oriundos do XVII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social - ABRAPSO, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina em outubro de 2013. Comemorando 30 anos, ao realizar esse evento que aliou ensino, pesquisa e atuação profissional em Psicologia Social implicada com o debate atual sobre problemas sociais e políticos do nosso país e sobre o cotidiano da nossa sociedade, a ABRAPSO reafirmou sua resistência política à cristalização das instituições humanas.

A ABRAPSO nasceu comprometida com processos de democratização do país, a partir de uma análise crítica sobre a produção de conhecimento e atuação profissional em Psicologia Social e áreas afins. O horizonte de seus afiliados é a construção de uma sociedade fundamentada em princípios de justiça social e de solidariedade, comprometida com a ampliação da democracia, a luta por direitos e o acolhimento à diferença. Nossas pesquisas e ações profissionais visam a crítica à produção e reprodução de desigualdades, sejam elas econômica, racial, étnica, de gênero, por orientação sexual, por localização geográfica ou qualquer outro aspecto que sirva para oprimir indivíduos e grupos. Os princípios que orientam as práticas sociais dos afiliados à ABRAPSO são, portanto, o respeito à vida e à diversidade, o acolhimento à liberdade de expressão democrática, bem como o repúdio a toda e qualquer forma de violência e discriminação. A ABRAPSO, como parte da sociedade civil, tem buscado contribuir para que possamos de fato avançar na explicitação e resolução de violências de diversas ordens que atentam contra a dignidade das pessoas.

Os Encontros Nacionais de Psicologia Social promovidos pela ABRAPSO consistem em uma das estratégias para esse fim. Foi um dos primeiros eventos nacionais realizados na área de Psicologia (em 1980) e se caracteriza atualmente como o 3º maior encontro brasileiro de Psicologia, em número de participantes: nos últimos encontros congregou em média 3.000 participantes e viabilizou a apresentação de mais de 1.500 trabalhos.

O XVII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social foi concebido a partir da compreensão de que convivemos com violências de diversas ordens, com o aviltamento de direitos humanos e o recrudescimento de práticas de sujeição. Ao mesmo tempo, assistimos à presença cada vez maior de psicólogos(as) atuando junto a políticas de governo. Ter como foco do Encontro Nacional da ABRAPSO a temática **Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos** possibilitou o debate desses acontecimentos e práticas, das lógicas privatistas e individualizantes que geralmente os caracterizam e os processos de subjetivação daí decorrentes. Ao mesmo tempo, oportunizou dar visibilidade às práticas de resistência que instituem fissuras nesse cenário e contribuem para a reinvenção do político.

Neste XVII Encontro, além da conferência de abertura, simpósios, minicursos, oficinas e diversas atividades culturais, foram realizados 39 Grupos de Trabalho, todos coordenados por pesquisadores/doutores de diferentes instituições e estados brasileiros. Estes coordenadores selecionaram até cinco trabalhos, entre os apresentados em seus GTs, para compor a presente coletânea. Um entre os proponentes de cada grupo responsabilizou-se pelo processo editorial que envolveu desde o convite para apresentação dos trabalhos completos, avaliação por pares, decisões editoriais e reunião da documentação pertinente. Como resultado, chegou-se à aprovação de 148 textos. Organizados por afinidades temáticas, mantendo-se os conjuntos dos GTs, estes passaram a compor os oito volumes desta Coleção. Para apresentar as edições foram convidados pesquisadores que participaram na coordenação de GTs ou organização do evento, com reconhecida produção acadêmica nas temáticas abordadas.

Agradecemos a todos os envolvidos neste projeto: trata-se de um esforço conjunto não apenas para a divulgação das experiências e do conhecimento que vem sendo produzido na Psicologia Social brasileira, em particular no âmbito da ABRAPSO, mas para a amplificação do debate e provocação de ideias e ações transformadoras da realidade social em que vivemos.

*Ana Lídia Brizola*

*Andréa Vieira Zanella*

## **Apresentação**

# **Intersecções em Psicologia Social: raça/etnia, gênero, sexualidades**

Mara Coelho de Souza Lago

É um privilégio apresentar esse novo volume da Coleção Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos organizada por Andréia Vieira Zanella e Ana Lídia Brizola em torno de temas que ordenaram as apresentações de pesquisas, intervenções e reflexões nos Grupos de Trabalho da XVII Reunião Anual da ABRAPSO, ocorrida em 2013 em Florianópolis.

A afirmação de Freud, em “Psicologia das massas e análise do eu” de que a psicologia é sempre social, tem guiado nossos trabalhos no “Núcleo de Pesquisas Modos de Vida, Família e Relações de Gênero – Margens”, no Departamento de Psicologia da UFSC. O fato da psicologia social se construir no diálogo com as demais matrizes disciplinares do campo das ciências sociais humanas tem sido também um norte, como demonstra a produção das reuniões da ABRAPSO, suas publicações e entre elas, a Revista Psicologia e Sociedade, carro chefe dessa rica produção editorial, avalizada por importantes indexadores e a atribuição de Qualis A1 pela Capes.

Como ressaltou Peter Spink no prefácio da publicação que reuniu textos de palestras e conferências proferidas nos Simpósios da XVII Reunião da ABRAPSO, “...quando falamos sobre a psicologia social brasileira estamos, na melhor das hipóteses, falando de uma visão abrapsoana da psicologia social brasileira...” (Spink, 2013, p. 11). Uma psicologia social que se tem constituído, assim, no fecundo diálogo interdisciplinar e que, na complexidade do mundo contemporâneo não pode prescindir de uma perspectiva interseccional. Perspectiva essa que foi trazida às ciências sociais humanas, conforme destaca Conceição Nogueira (2013) na referida antologia, pelos estudos sobre raça/etnia e pelos estudos de gênero e sexualidades – enfim, pela questão das diversidades. A articulação entre a

psicologia social brasileira e os estudos de gênero, em suas intersecções, foi estudada por Adriano Nuernberg em sua tese de doutoramento defendida em curso interdisciplinar da UFSC (Nuernberg, 2005). No artigo que publica com suas orientadoras (Nuernberg et al., 2010) o autor traça relações entre os estudos de gênero na psicologia social brasileira e o campo de diálogos que as Reuniões da ABRAPSO lhes tem proporcionado desde os primórdios dessa associação, ainda na virada dos anos 70/80.

Esta coletânea reúne trabalhos apresentados em quatro GTs da Reunião da ABRAPSO de 2013.

O GT 26 “ Psicologia Social e Relações Raciais no Brasil: aspectos históricos, teóricos e metodológicos”, que teve como coordenadores Alessandro de Oliveira dos Santos, Lia Vainer Schucman e Hidelberto Vieira Martins, com a proposta de discutir a articulação das relações raciais com as práticas de psicólogos na promoção da igualdade racial e da saúde psíquica para vítimas do racismo no Brasil, selecionou três dos trabalhos apresentados na XVIII da ABRAPSO para comporem este e-book.

O texto de Juliana Dal Ponte Tiveron e José Francisco Miguel Henrique Bairrão “Intersecções em Psicologia Social: raça/etnia, gênero, sexualidades” argumenta sobre a importância, para os profissionais da psicologia social, da recuperação da memória cultural e social de grupos indígenas no país, em vista do processo de etnocídio a que foram e continuam sendo submetidos, desde a colonização do país pelos europeus. Num diálogo interdisciplinar com a antropologia e outras áreas do conhecimento, a/o autora/or defendem a importância da recuperação da memória, tanto a nível individual como coletivo, para grupos minoritários e marginalizados no país, como são as populações indígenas, submetidas a perversos processos de eliminação biológica, comumente silenciados, e de assimilação cultural, outra forma de eliminação das diferentes etnias que nos constituíram como país, no qual nem todos têm os mesmos direitos à/de cidadania.

No capítulo “Nem *tupi* nem *tapuia*: livre determinação e políticas sociais na trajetória histórica dos indígenas brasileiros”, frente à *colonialidade do poder* (Quijano, 2005) que relegou à invisibilidade culturas indígenas latinoamericanas, Bruno Simões Gonçalves analisa a resistência de povos indígenas a esses processos de negação das diferenças étnicas, pela ressignificação do sentido de etnicidade, através de novas dinâmi-

cas identitárias forjadas no interior dos Estados-nação da América Latina. Num processo colonial de homogeneizações da amplitude multicultural das populações nativas brasileiras sob a designação geral de *índios*, diferenciados em apenas duas categorias, *índios mansos* – os tupis - e *índios selvagens* – os tapuias – o autor historiciza a política indigenista brasileira desde o período colonial. Apoiado em autores como Quijano e Martin-Baró, o estudo analisa efeitos da Constituição brasileira de 1988 no tratamento da questão indígena, com a afirmação e recuperação cultural de identidades étnicas e das memórias coletivas dos grupos, destacando a significação destes processos para a atuação de profissionais da psicologia social comunitária.

Apoiados em consistente referencial bibliográfico sobre a diáspora africana no Brasil, Veridiana Silva Machado e José Francisco Miguel Henriques Bairrão, autores do texto “Do ventre escuro de um porão vou baixar no teu terreiro”, desenvolvem reflexões sobre as contribuições do Candomblé às questões étnico raciais no país. Contextualizando a entrada de diferentes Nações africanas com culturas e religiosidades próprias, em momentos variados do processo de escravização dos negros no Brasil, o texto reflete sobre o esforço de homogeneização dessas culturas, mas também fala das memórias dos africanos preservadas em suas práticas e ideários religiosos e comunitários. Machado e Bairrão historicizam a tolerância, a desqualificação e a proibição dos rituais e saberes africanos em processos de assimilação pela miscigenação- branqueamento- encarada também como degenerescência racial por autores brasileiros eugenistas. Considerando que o Candomblé, mais que simples prática de resistência à escravidão, tornou-se um lugar de preservação e de redistribuição de elementos das culturas e espiritualidades africanas no país, defendem que sua consideração como um saber qualificado possa contribuir para transformações sociais, estéticas e culturais inclusivas. A/o autora/or acreditam que a psicologia pode ser utilizada no combate ao preconceito racial através da consideração da importância de um conhecimento etnopsicológico afro-brasileiro, com capacidade para impulsionar os campos de estudos de identidade, temporalidade e espiritualidade.

O capítulo seguinte contém texto de Raquel da Silva Silveira e Henrique Caetano Nardi “Refletindo sobre a interseccionalidade racial e étnica nas situações de violência de gênero contra as mulheres”, em que

discorrem sobre fundamentos conceituais e resultados de pesquisa realizada no Brasil e na Espanha, utilizando a perspectiva interseccional introduzida no campo dos estudos de gênero por autoras voltadas para a análise das diferenças de raça e etnia, cujo peso avulta na constituição das desigualdades. Entendendo como importante a problematização das formas como as questões de raça e etnia se articulam nos discursos sobre a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade, a pesquisa focalizou a interseccionalidade de gênero/ raça e etnia na Lei Maria da Penha e na legislação espanhola, em que a/o autora/or constatarem a invisibilidade das questões raciais e étnicas em processos jurídicos, boletins de ocorrência e entrevistas com agentes do poder judiciário. Tendo realizado também um grande número de entrevistas com mulheres que acessaram a Lei Maria da Penha em Porto Alegre, os resultados do trabalho Silveira e Nardi corroboram estudos que destacam a maior vulnerabilidade econômica e cultural de mulheres negras, com piores índices de escolaridade e condições de competitividade no acesso a cargos melhor remunerados no mercado de trabalho. Destacam ainda que o compartilhamento teórico da universalidade de direitos pode contribuir para a legitimar a negação da interseccionalidade, apagando marcadores nas práticas discursivas.

O texto "Políticas públicas de enfrentamento da violência contra a mulher: a casa abrigo como espaço de acolhimento", da autoria de Scheila Krenkel, Carmen Leontina Ocampo Moré e Cibele Cunha da Lima Motta, selecionado entre as apresentações do GT 33 "Gênero e Corpo", coordenado por Daniel Kerry dos Santos e Mara Lago, é bastante representativo das reflexões/discussões da área de estudos de gênero no país, relacionadas ao surgimento dos movimentos feministas de segunda onda que eclodiram no Brasil da ditadura militar, denunciando e reivindicando o combate à violência contra as mulheres como uma de suas principais bandeiras. As autoras apresentam e discutem resultados de pesquisa realizada em uma Casa abrigo, instituição prevista na Lei Maria da Penha para acolhimento às mulheres vítimas de violência doméstica. Trabalho interessante e necessário, visto que a LMP estabelece políticas públicas que incluem a atuação de profissionais psicológicas/os em equipes multidisciplinares de atendimento a mulheres em situação de violência, em diversos espaços: no acolhimento judiciário, junto às Delegacias de Atendimento a Mulheres; em Centros de Atendimento, em casas abrigo e também no atendi-

mento a homens autores de violência (Toneli et al, 2010). As pesquisadoras traçam características de mulheres e filhos/as abrigadas na instituição pesquisada pelo período de cerca de um ano, evidenciando questões como idades, número de filhos, tempo de permanência em casas abrigo, tipos de violência a que foram submetidas, com predominância de violência física, acompanhada da violência psicológica e da combinação de várias formas de agressões.

Quando a LMP está perto de completar 10 anos de implantação, os artigos apresentados nesses dois GTs da ABRAPSO vêm se somar a outros balanços referentes à aplicação da LMP no país (Sardenberg e Grossi, 2015), evidenciando que a violência contra mulheres, objeto de alerta e reivindicações da segunda onda dos movimentos feministas é uma questão atual que preocupa e continua mobilizando reflexões e práticas de profissionais voltados/as para o respeito aos direitos humanos de grupos específicos das populações.

O GT 29 “Psicologia Social, Política e Sexualidades”, coordenado por Henrique Caetano Nardi, Marcos Roberto Vieira Garcia e Vera Sílvia Faciolla Paiva, que privilegiou estudos marcados pela prática de pesquisa interdisciplinar e pelo posicionamento político fundado na consideração dos direitos sexuais como direitos humanos, selecionou cinco trabalhos para comporem essa coletânea.

No capítulo “Política sexual: entre o universal e o particular, os direitos humanos LGBT em Belo Horizonte e Lisboa”, Andréa Moreira Lima se reporta aos tratados resultantes das Conferências Internacionais em defesa dos direitos humanos universais, relacionando-os aos direitos particulares demandados por grupos específicos das populações nacionais, organizados em movimentos sociais que reivindicam políticas públicas para garanti-los. A autora pesquisa os movimentos LGBT nas duas cidades, contextualizando seu desenvolvimento a partir dos processos de democratização de Portugal e do Brasil, pós governos ditatoriais que se instalaram nesses países em tempos e com características diferenciadas, ligados a outros movimentos libertários de coletivos específicos, como os movimentos feministas. Relacionando as legislações nacionais em defesa dos direitos humanos de grupos identitários às legislações internacionais por direitos humanos universais, a autora alerta para o risco de perspectivas universalistas de direitos humanos abafarem as especificidades das lutas das minorias sociais.

No capítulo seguinte, Amana Rocha Mattos E Carolina Bertol relatam “Oficinas de sexualidade na escola: pensando o corpo e a diversidade para além dos saberes da religião, da biologia e da pornografia”, como parte da pesquisa que desenvolvem em duas escolas do Rio de Janeiro, com o objetivo de discutir a imbricação de sexualidade e gênero no processo educativo, temas transversais dos Parâmetros Nacionais da Educação (PND). Mostrando como os discursos religiosos, morais, biologizantes e heteronormativos presentes nas escolas incidem na constituição da sexualidade das/os estudantes e nas relações estabelecidas com os seus corpos, as autoras denunciam o reforço dos estereótipos relativos às identidades de gênero, que normatizam aquelas identidades tidas como adequadas e excluem, como anormais, as que fogem aos padrões binários.

Em “Abundância de vogais: possibilidades de discutir igualdade à/sem distância” Eliana Quartiero e Henrique Nardi refletem sobre pesquisa realizada com professoras/es, monitores/as e alunas/os de Curso de Educação à Distância sobre Gênero e Diversidade na Escola (GDE), em versão ministrada em Santa Catarina como parte de um programa difundido pela Universidade Aberta do Brasil (UAB), órgão do Ministério de Educação, em parceria com as Secretarias Especiais de Políticas para as Mulheres (SPM) e Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR). Nesse capítulo da coletânea, a/o autora/or criticam o distanciamento construído em torno dos binarismos: cidades de médio e grande porte/ cidades pequenas; capital/ interior, numa reedição espacial das concepções de centro/ periferia; urbano/ rural, imbricadas por assimetrias de saberes mais e menos qualificados, especialmente no tratamento das questões e vivências de gênero e sexualidades.

Enfatizando a estreita relação entre teoria, práticas sociais e atuação política, o texto “ A Formação em Psicologia e o Olhar para a Diversidade Sexual: Intervenções do Coletivo Transex em cidade do interior do Rio Grande do Sul” de Izaque Machado Ribeiro, detém-se na análise das questões de gênero e da diversidade sexual, objetivando a desestabilização de categorias tidas como naturais, pela utilização da teoria *queer* nessa área de estudos. O autor historiciza os movimentos LGBT no país em suas lutas por direitos sociais de cidadania, analisando planos, programas e ações voltados/as a essa população, ressaltando suas potências e denunciando sua escassa tradução em ações efetivas em benefício da diversidade des-

ses agentes. Relatando a experiência de implantação de um coletivo de reflexões e atuação “Transvalorando sexualidades”, a partir das atividades que desenvolve como docente de Curso de Psicologia em universidade da Região Sul, o autor destaca a importância dessas experiências educacionais, ressaltando, no entanto, que as políticas públicas de diversidade sexual no campo da educação superior necessitam ainda de grandes avanços no Brasil.

Os trabalhos que se detiveram na análise de experiências e processos de subjetivação articulados às vivências escolares relacionadas às questões de gênero e das diversidades sexuais, constituem uma relevante contribuição dessa coletânea e se revestem de particular importância nos momentos atuais, em que o país vivencia o recrudescimento de movimentos e atuação de grupos conservadores que ameaçam a laicidade do Estado e investem na exclusão dessas questões de nossos Planos de Educação, nos níveis nacional, estaduais e municipais.

No capítulo “Tem marcha na capa ou a festa é manchete? O político em repertórios jornalísticos sobre a 10ª Parada da Diversidade de Pernambuco” Fernanda Ximenes e Benedito Medrado apresentam pesquisa documental que realizaram em quatro jornais de Pernambuco durante a semana em que ocorreu a Parada do Orgulho Gay de 2013 na cidade de Recife, analisando as matérias referentes ao evento nos dias que o antecederam, no dia da Parada e dias seguintes. Enfocando o político nos repertórios jornalísticos que tomaram como corpus de análise, a/o autora/or produzem um bom texto sobre análise de discursos e de imagens em mídia impressa diária, com veículos voltados para as elites e aqueles destinados às camadas populares pernambucanas.

A partir de uma visão crítica da psicologia social e sua construção como uma das ciências da sexualidade, O GT 30 “Psicologia, Travestilidades, Sexualidades” coordenado por Marco Aurélio Máximo Prado, Marco Antônio Torres e Maria Juracy Filgueiras Toneli, que propôs a articulação de pesquisas e intervenções no campo de gênero e sexualidades, buscando a revisitação da própria produção científica da psicologia e suas práticas, selecionou quatro trabalhos para essa coletânea.

Transitando por novos percursos no universo trans, Marília dos Santos Amaral e Maria Juracy Toneli se voltam, no capítulo “Nas pistas do desejo: experiências de se assumir ‘marido de travesti’”, para esses per-

sonagens que não costumam ser o foco de produções documentais ou acadêmicas sobre as trans. Com a proposta teórica de seguirem os fluxos dos desejos, refletem sobre os maridos que assumem seus laços amorosos com as travestis, numa exposição associada por estas à coragem e à virilidade. Relações que se dão no espaço público e doméstico e que, segundo as autoras, escorregam na mesma fluidez com que esses maridos são transeuntes na vida das travestis.

O capítulo seguinte “Travestilidades, transexualidades e o SUS: trajetórias de encontros e desencontros”, de Camila Guaranha e Henrique Caetano Nardi, apresenta parte de pesquisa que buscou compreender como se materializam, no cotidiano, o acesso e o consumo de serviços para travestis e pessoas transexuais no Sistema Único de Saúde brasileiro. Utilizando os conceitos da saúde coletiva e do campo dos estudos de gênero e sexualidade que desenvolveram de forma cuidadosa no texto, a autora e o autor realizaram entrevistas etnográficas com pessoas trans usuárias do SUS, considerando os desafios que representam para os programas e as políticas de saúde. Pela análise de seus relatos, refletem sobre as trajetórias de travestis e transexuais nos serviços de saúde, marcadas por situações de preconceito e discriminação nos atendimentos, fatos que expressam o elevado grau de transfobia presente ainda no setor de saúde coletiva. O texto, que traz um balanço da produção recente de trabalhos sobre travestis e transexuais no país, ressalva que, embora o sistema de saúde não opere ainda de forma inclusiva e integral, o SUS produziu avanços importantes nesse campo.

O capítulo de Paula Sandrine Machado e Janaína Freitas “Sexualidades e afetos face às regulações sociomédicas nas experiências de intersexuais”, reflete sobre a incidência dessas regulamentações nas experiências sexuais e afetivas de pessoas intersex. As autoras questionam as interferências médicas e familiares que submetem pessoas a procedimentos cirúrgicos e medicamentosos ainda na infância, impondo-lhes escolhas que não são suas e que visam a adequação de seus corpos a concepções binárias e heteronormativas de sexo/gênero. Pelas entrevistas realizadas com pessoas que sofreram as primeiras intervenções quando crianças, as pesquisadoras salientam o imperativo de silêncio que sonega informações aos próprios sujeitos, criando *gaps* nos entendimentos que desenvolvem acerca de suas trajetórias de vida, com impactos sobre suas sexualidades

e relações afetivas. Mostram também a ineficácia do argumento biomédico, que justifica as intervenções no sentido de evitarem as confusões de gênero e o estigma para as pessoas intersex.

O texto “Posicionamentos críticos sobre Direitos Humanos para o estudo das transexualidades” de Liliana Rodrigues, fundamentado em ensinamentos da psicologia social crítica e do feminismo trans, questiona a perspectiva abstrata e ahistórica sustentada pelo paradigma universalista dos direitos humanos. Ressaltando que os significados dos direitos precisam ser constantemente monitorados no interesse da promoção de qualidade de vida para todas as pessoas e no respeito à diversidade de manifestações da sexualidade, a autora defende a autodeterminação dos corpos e identidades das pessoas trans, pela afirmação da livre expressão de sua identidade de gênero como um direito humano inalienável.

Com diferentes abordagens, fundados em uma multiplicidade de teorias e autoras/es no tratamento das questões de etnia, raça, gênero, corpos, sexualidades, utilizando metodologias diferenciadas, os estudos apresentados nessa coletânea são exemplos de uma psicologia comprometida com os direitos humanos de sujeitos situados em contextos sociais, históricos, culturais. Uma psicologia social fortemente marcada pela prática e reflexão interdisciplinar e interseccional, como poderão constatar leitores e leitoras.

## **Referências**

- Freud, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923); tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Nogueira, C. A teoria da Interseccionalidade nos estudos de gênero e sexualidades: condições de produção de “novas possibilidades” no projeto de uma psicologia feminista crítica. In: Brizola, A. L. C.; Zanella, A. V.; Gesser, M. (Orgs) *Práticas Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos*. Florianópolis; ABRAPSO-NUPPE/CFH/UFSC, 2013.
- Nuernberg, A. H. A participação dos estudos de gênero na formação da Psicologia Social brasileira. In: Grossi, M. P.; Lago, M. C. de S.; Nuernberg A. H. (Orgs). *Estudos In(ter)disciplinados*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010.
- Spink, P. Prefácio. In: Brizola, A. L. C.; Zanella, A. V.; Gesser, M. (Orgs) *Práticas*

- Sociais, Políticas Públicas e Direitos Humanos*. Florianópolis; ABRAPSO-NU-PPE/CFH/UFSC, 2013.
- Quijano, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005.
- Sardenberg, C. M. B.; Grossi, M. P. Dossiê Balanço sobre a Lei Maria da Penha. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis. Vol.23, N.2, p. 497-618, 2015.
- Toneli, M. J. F.; Lago, M. C. de S.; Beiras, A.; Climaco, D. de A. (orgs) *Atendimento a homens autores de violência contra mulheres: experiências latino americanas*. Florianópolis: UFSC/CFH/ NUPPE, 2010.

# **A memória social indígena: a psicologia em questão**

Juliana Dal Ponte Tiveron

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

## **Introdução**

Os povos indígenas partilham um passado de sucessivas trocas desiguais com os colonizadores, sendo que a cultura dos últimos tornou, muitas vezes, a cultura indígena impronunciável. A constância de atos violentos mantém silenciosas feridas coletivas e é pertinente que uma psicologia atenta às relações raciais no Brasil leve em consideração as diversidades étnicas indígenas e as políticas indigenistas. Com este estudo pretende-se contribuir para uma reflexão a respeito dos modos pelos quais o exercício profissional do psicólogo poderia promover a garantia dos direitos humanos indígenas.

Em termos gerais, historicamente a sociedade brasileira manteve dois pontos de vistas sobre as políticas indigenistas: posicionamentos favoráveis ao extermínio desses povos e posicionamentos favoráveis à integração dos indígenas à sociedade através de práticas de assimilação. Embora, aparentemente, possa parecer haver um grave conflito entre matar indígenas ou protegê-los, o que no fundo está em jogo é apenas uma divergência quanto à forma mais adequada de destruí-los: fisicamente ou culturalmente?

Uma forma de resistência e a esse desígnio apenas superficialmente tão diverso é a preservação da memória social indígena, a qual pode ser considerada como um repositório do passado no presente, agravada pela impunidade das atrocidades acometidas aos povos indígenas e pelo esquecimento de tais feitos, e produzir-se como um meio de acesso aos traumatismos ocasionados pelas perdas já ocorridas e um modo de apreensão do risco iminente de novos danos.

Para a psicologia, dar ouvidos à memória indígena é, além de reconhecê-los como agentes da compreensão de suas próprias histórias, a

possibilidade de restituição deles a si mesmos e a possibilidade de instauração de uma expectativa de futuro para os feridos pelo passado, por meio, sobretudo, do reconhecimento da memória dos seus ancestrais.

A demografia indígena anterior ao período colonial é assunto de inúmeras controvérsias (Carneiro da Cunha, 2012). Estima-se que milhões de indígenas foram reduzidos a cerca de 800 mil remanescentes, pertencentes a 305 etnias e falantes de 274 línguas (IBGE, 2010). Mesmo que a quantificação da queda demográfica seja incerta, ela traz à tona as perdas físicas e culturais decorrentes da expansão colonial e da criação do Estado brasileiro.

Em relação às causas da mortandade física indígena, citam-se: a ganância econômica, as epidemias de sarampo, tifo, coqueluche, varíola, intensificadas pela concentração da população em aldeamentos, a falta de suprimentos alimentares nos aldeamentos, bem como a intensificação das guerras indígenas para a captura de escravos (Carneiro da Cunha, 2012). Desde a época colonial, a lei portuguesa proibia o apresamento e a escravidão indígenas, todavia, ambas as ações ocorriam frequentemente. Como forma de se rebelar frente a tal conjuntura, os indígenas fugiam dos cativeiros, furtavam seus senhores, invadiam propriedades e negociavam produtos (Monteiro, 1992). Vale mencionar que guerras ‘justas’ justificavam a escravização dos índios, e, a partir de D. João VI, também justificavam a conquista de terras declaradas devolutas (Carneiro da Cunha, 2012).

Os aldeamentos promovidos pelos jesuítas eram considerados como transição para a assimilação dos indígenas à sociedade, isto é, os padres visavam colonizar os indígenas através da propagação do cristianismo. Jaime Rodrigues (1995) desenvolve uma análise do relatório do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) escrito pelo Cônego Januário da Cunha Barbosa em 1840 e sugere como principal discussão nas reuniões daquele órgão a ‘necessidade de “civilizar” os indígenas para empregá-los como força de trabalho, em substituição aos escravos africanos’ (p. 9). Sendo assim, era entendido por “civilizar os índios” transformá-los em agricultores e convertê-los ao cristianismo, em detrimento do nomadismo e da cultura tradicional. Dessa forma, os indígenas deveriam sujeitar-se à lei e ao trabalho (capitalista, bem entendido, pois eles tinham suas leis e trabalho próprios).

Tem-se que, até 1850, o interesse do colonizador na civilização indígena estava na utilização da mão-de-obra, porém, após essa data, o interesse passou a ser, apenas, uma questão de terras (Carneiro da Cunha, 2012). Antes do fim da escravatura, a maior riqueza de um fazendeiro se encontrava na posse de escravos. Após o processo de abolição, a maior riqueza de um fazendeiro passou a ser a posse de terras. A busca pela posse fundiária tornou imprescindíveis as iniciativas de regulamentação da propriedade da terra, como a Lei de 1850, que instituiu a posse de terra, a partir daquela data, apenas por meio de compra. Com a instauração da República, fica concedida ao Estado a total responsabilidade pelas terras devolutas. Entretanto, não foi possível evitar inúmeros conflitos judiciais relacionados à demarcação de terras, disputas por fronteiras, ou a repartição entre os herdeiros de lotes (Bacellar, 1999).

Uma estratégia de domínio das áreas ocupadas pelos colonizadores foi a construção de ferrovias. Tosi (2012) diz que a construção das estradas de ferro paulistas tinha a função inicial de interligar as áreas já povoadas do Estado e, com o decorrer do tempo, passa a ter também a função de desbravar as áreas ainda desconhecidas. Surgiram, devido a essa nova função, empresas como a Companhia de Estradas de Ferro Noroeste do Brasil, que obteve concessão para a instalação de uma linha ligando a cidade de Bauru ao Mato Grosso, em 1904.

As vias férreas tinham como função imediata assegurar a exportação de produtos agrícolas, assim como facilitar a circulação dos imigrantes e a formação cultural do território produtor de café (Martins, 2009). Ao mesmo tempo, elas cumpriram, também, um importante papel na consolidação da presença do Estado em regiões distantes do centro de governo, pois proporcionaram o alargamento da capacidade de tributar e o encurtamento das distâncias, no exercício da ordem pública possível na época (Tosi, 2012).

A construção de ferrovias, somada à abertura de fazendas e à realização de aldeamentos indígenas, ocasionou a mortandade de muitos indígenas. No entanto, são poucas as lembranças e registros acerca dessa mortandade. Mas mais do que a quantidade e qualidade de lembranças, ou de quem se lembra dos acontecimentos, impressiona a não circulação e expressão das mesmas.

Um exemplo da reduzida circulação da memória social indígena ocorre no oeste do Estado de São Paulo, com a etnia *Kaingang*. No iní-

cio do século XX, deu-se a intensificação do processo colonial dessa região, marcada pela construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, pela abertura de fazendas de café, amendoim e algodão e pela resistência indígena às investidas colonizadoras, que resultou na morte da maioria dos *Kaingang*. Vale ressaltar que, em virtude da resistência indígena *Kaingang*, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (Ribeiro, 1996).

O seguinte depoimento<sup>1</sup> ilustra a tragédia resultante do processo de colonização desta região: o filho de um funcionário da referida ferrovia conta que seu pai, certa vez, trabalhando na construção dos trilhos de ferro, viu aproximar-se um jovem casal de indígenas com uma criança de colo. Tais indígenas iniciam uma tentativa de diálogo, em *Kaingang*, com os funcionários da ferrovia. Incapaz de compreendê-los e impaciente com aquela situação, um dos seus colegas, que estava munido de um revólver, mata-os friamente. Apesar de o pai do narrador discordar da atitude do parceiro, ele calou-se, pois temeu que, caso denunciasse o ocorrido, poderia perder o seu emprego.

O que se pretende com o relato do depoimento acima não é, apenas, denunciar um ato violento e o seu respectivo silenciamento, e sim ilustrar uma situação que pode ter se repetido de muitas formas, todas possuindo em comum não só a mera destruição indígena, mas também a sua banalização e a falta de registro ou apagamento dos seus traços.

### **Políticas públicas indigenistas**

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foi criado em 1910, em decorrência dos conflitos entre os indígenas *Kaingang* e a colonização do oeste paulista. Naquela época havia divergência de opiniões em torno da questão indígena, especialmente entre aqueles que defendiam o extermínio dos índios em prol do progresso da colonização, como Herman von Ihering, diretor do Museu Paulista, e aqueles que defendiam a catequese católica ou a assistência protetora ao índio pelo Estado, como Marechal Rondon (Gonçalves, 1993).

---

<sup>1</sup> Depoimento obtido no decorrer de pesquisa de Doutorado da primeira autora, orientada pelo segundo autor.

A concepção indigenista defendida por Rondon era baseada na filosofia de Augusto Comte e reconhecia os indígenas como capazes de se civilizarem progressivamente, desde que lhes fossem proporcionados os meios para isso, tais como protegê-los contra a opressão, ampará-los em suas necessidades e defendê-los do extermínio. Também se apoiava nos princípios compendiados por José Bonifácio de Andrade e Silva, em 1822, ou seja, justiça (não despojamentos de indígenas de suas terras), brandura, comércio com os indígenas, oferecimento de dádivas aos indígenas inimigos, e o favorecimento dos matrimônios entre índios, brancos e mulatos (Ribeiro, 1996).

A lei de criação do SPI defendia a não cristianização indígena, e tinha como princípio a proteção ao indígena em seu território, a proibição do desmembramento da família indígena, a sua defesa contra epidemias, e o melhoramento dos meios de trabalho indígena, através da introdução de roupas, ferramentas, máquina de coser, e alimentos como sal e gordura (Ribeiro, 1996).

Sendo assim, ao invés de uso de armas e do sistema de catequese na ‘civilização dos selvagens’, se priorizava a utilização de métodos persuasórios, ensinamentos para a não matança dos indígenas de outra etnia e a aprendizagem de ofícios que lhes permitissem inserirem-se no mercado de trabalho como trabalhadores livres. Para tanto, o trabalho do SPI deveria se organizar promovendo o estabelecimento de povoados como garantia de incrementar hábitos sedentários e a criação de centros agrícolas nos moldes rurais brasileiros, ao lado de populações sertanejas (Ribeiro, 1996).

O método persuasivo mais praticado foi o da ‘pacificação’. Consistia no envio de uma turma de contato composta por trabalhadores esclarecidos quanto aos cuidados diante de qualquer reação violenta indígena e de guias e intérpretes indígenas. Primeiramente, construía-se o abrigo do posto de atração que era, em sua maioria, uma casa de zinco, envolta por cerca de arame farpado, para a proteção de possíveis ataques, e, próxima a essa casa, plantavam-se alimentos como milho, mandioca, batata e amendoim, para atrair os indígenas. Deixavam-se na mata vários presentes, dentre eles facas, machados, foices e tesouras. Mesmo havendo ataques indígenas, em nenhum deles era permitido o contra-ataque. Com o tempo, os indígenas passavam a se aproximar da casa para pegar os alimentos do roçado, até cederem ao contato direto com os funcionários.

Apesar das promissoras ações empreendidas no início do funcionamento do SPI, como as realizadas pelo etnólogo Curt Nimuendajú, Marés (1999) considera que este órgão público, em vez de resguardar os indígenas, passa, a partir de 1950, a ser um instrumento de sua opressão, por viabilizar atos de corrupção, como o uso indevido das terras indígenas e a venda de “atestados de inexistência de índios”, os quais facilitavam o extermínio destes (apagavam-se as suas vidas nos dois sentidos, matando-os em surdina e suprimindo burocraticamente os registros da sua presença).

Tal estratégia de extermínio tanto dos indígenas como da sua memória parece ter sido particularmente eficiente em São Paulo, tendo em vista a reduzidíssima população indígena remanescente e a aparente pacificação das consciências e desconhecimento generalizado do cidadão comum quanto a quem teriam sido os habitantes anteriores do interior do estado, como teriam vivido, quem teriam sido e, principalmente, como teriam desaparecido, se é que alguma vez ali teriam estado. Esse recalcque social é tão mais impressionante quanto não faltam homenagens aos seus algozes, começando pelo nome do palácio do governo do estado (Palácio dos Bandeirantes) e continuando pela designação de grandes vias de acesso ao interior e de muitas cidades da região, num esforço de ‘homenagem’ ao seu heroísmo totalmente desvinculado de uma ponderação mais sóbria e minimamente equilibrada do valor e dos custos da sua real ‘contribuição’ ao estado e ao país. De tal forma que um típico cidadão paulista pode nascer, crescer, pisar a terra, respirar o ar, olhar o céu, percorrer os campos, navegar os rios, viver e morrer, sem que, em momento algum, na escola e na vida, tenha sido informado e confrontado com a memória de habitantes que o antecederam nos mesmos territórios que habita e muito menos do que eventualmente lhes seja devido (mesmo que se trate de alguém com uma certa consciência social e política, ‘corretamente’ posicionado relativamente às ‘limpezas étnicas’ ocorridas em partes do mundo bem distantes do seu chão, como a África, a Ásia ou a Europa).

Tão grande ausência de memória e tamanha insensibilidade histórica são, sem dúvida, um desafio para uma psicologia ciente de que a injustiça e a indiferença não podem deixar de ter consequências psicológicas deletérias para o conjunto da sociedade contemporânea e de que o seu enfrentamento, sem deixar de ser psicológico, é igualmente histórico e político.

Recentemente, foi reencontrado o Relatório Figueiredo, produzido pelo Procurador Jader de Figueiredo Correia nos anos de 1967-1968, a pedido do Ministro do Interior Albuquerque Lima. Achava-se, até então, que esse documento havia sido queimado no incêndio ocorrido no Ministério da Agricultura. Contudo, ele estava no Museu do Índio no Rio de Janeiro e foi encontrado por Marcelo Zelic, colaborador da Comissão da Verdade e vice-presidente do Grupo Tortura Nunca Mais, de São Paulo.

Tal documento é composto por 29 volumes, totalizando 7.429 páginas (Ministério Público Federal, 2014). Nele, há denúncias de violências cometidas na época da ditadura militar, tanto pelo próprio Serviço de Proteção aos Índios (SPI), quanto por outros com quem esse órgão público foi conivente. Após percorrer 130 postos indígenas, o procurador relata que o índio foi vítima de regime de escravidão e de condições de vida incompatíveis com a dignidade humana. Há denúncias de vendas de crianças, torturas contra crianças e adultos, castigos físicos como espancamentos que levavam à invalidez e à morte, prisão em cárcere privado como forma de punição por trabalho não realizado, exigência de trabalho forçado a parturientes, conjunção carnal entre brancos e índios, usurpação dos produtos produzidos pelos indígenas, apropriação do patrimônio indígena, disseminação do vírus da varíola, arremesso de dinamite por avião sobre aldeias, adição de estricnina ao açúcar oferecido aos indígenas, inexistência de controle contábil, financeiro, e patrimonial nesses postos; bem como os nomes de vários inspetores infratores. Para exemplificar tais violências contra os indígenas, destaca-se o seguinte trecho:

Os espancamentos, independentes de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou morte. Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar seus entes queridos ... não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. No caso da mulher, torna-se mais revoltante porque as condições eram desumanas. (p. 3)

### **A Comissão Nacional da Verdade**

É relevante pontuar as ações promovidas pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), que tem por objetivo apurar graves violações de Direitos

Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 05 de outubro de 1988. A CNV busca “efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional” (Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011), através do exame e esclarecimento de graves violações de direitos humanos, dentre elas, casos de torturas, mortes, desaparecimentos forçados e ocultação de cadáveres. Cabe a este colegiado também identificar e tornar públicos o contexto da ocorrência das práticas de violações de direitos humanos, as estruturas, instituições envolvidas, bem como a participação de aparelhos estatais.

As ações da Comissão Nacional da Verdade não apresentam caráter jurisdicional, e sim de prevenção de violações de direitos humanos. Dessa forma, seu foco está nas recomendações de políticas públicas, na reconstrução da história, e na prestação de assistência às vítimas. Vale mencionar que os documentos produzidos durante a atuação da Comissão Nacional da Verdade são encaminhados ao banco de dados ‘Memórias Reveladas’ do Arquivo Nacional, que conjuga um acervo arquivístico relacionado à repressão política durante os anos de 1964-1985.

Foi instituído na CNV um Grupo de Trabalho sobre violações de direitos humanos relacionadas à luta pela terra e contra populações indígenas, por motivações políticas, como assassinatos, expulsão de territórios tradicionais e confinamento em pequenas reservas. Compõem esse Grupo de Trabalho a psicanalista Maria Rita Kehl e os pesquisadores Heloísa Starling, Inimá Simões e Wilkie Buzatti.

Vale salientar que, no dia 21/02/2014, foi realizada uma sessão de Audiência em Dourados, Mato Grosso do Sul, entre a CNV, representada por Maria Rita Kehl, e indígenas de cinco diferentes comunidades *guarani* e *guarani-kaiowá* desse estado. Nesta ocasião houve um espaço inédito em que os indígenas puderam contar lembranças de morte de lideranças, de adolescentes, e expulsão de seus territórios, além de clamarem pelo reconhecimento e demarcação de suas terras.

Questionados em relação aos crimes e atrocidades, os indígenas falaram, repetidamente, sobre o anseio pela demarcação de suas terras. Além disso, relataram casos de expulsão de seus territórios, a dificuldade de conviver com outra etnia em uma mesma aldeia, o desmatamento efetuado nas aldeias por outrem, e a queimada de suas roças e casas. Porém,

tais relatos não puderam compor o relatório da CNV, que considera, especificamente, como violações dos direitos humanos casos de assassinato, tortura, sequestro, exílio forçado e a participação de agentes do Estado, seja por participação direta, ou por terem sido avisados e se omitirem na apuração dos criminosos.

Levando em consideração o contexto da colonização brasileira e incluindo uma reflexão sobre a política dos direitos humanos implementada mundialmente, Boaventura de Souza Santos (1997) refere que uma das dificuldades na realização de uma política de direitos humanos global e cultural encontra-se na própria compreensão ocidental de que a dignidade do indivíduo necessita ser defendida da sociedade e do Estado, em detrimento, assim, de direitos coletivos de grupos sociais ou de povos, como os indígenas.

Para o autor, a cultura ocidental acarreta uma dicotomia entre o Estado e a sociedade civil, promovendo, assim, uma fronteira muito rígida entre indivíduo e sociedade, e a não consideração das comunidades como um campo político. Um exemplo desta situação é a própria Declaração Universal de 1948, que reconhece, exclusivamente, direitos individuais, e não legitima os direitos coletivos, a não ser em relação ao direito coletivo de autodeterminação (Santos, 1997).

Vale considerar que, desde 1988, a Constituição da República reconhece aos povos indígenas o direito à terra, costumes, e línguas, como descrito no art. 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Entretanto, ainda há sérias dificuldades no exercício deste reconhecimento.

### **Etnocídio indígena**

O antropólogo Pierre Clastres (2011), em obra intitulada *Arqueologia da Violência*, é pungente em dizer que, desde o descobrimento das Américas em 1492, está em funcionamento uma máquina de destruição dos índios, vítimas de genocídio e de etnocídio pela civilização ocidental. Mais do que uma crítica às ações colonizadoras, o autor propõe uma reflexão

acerca da própria constituição política da sociedade, que teme e tem horror à diferença, suprimindo todas as formas de alteridade; o que explicaria o empenho em reduzir o indígena a um homogêneo cidadão brasileiro.

Antes de adentrar nas especificidades da cultura ameríndia, Clastres (2011) retoma as etapas da expansão do poder do Estado francês que sucumbiu a vida aldeã e suas particularidades culturais, como os dialetos, e a uniformizou politicamente, ou seja, em iguais perante a Lei, e falantes do mesmo idioma. O autor conclui que toda sociedade com Estado apresenta em sua essência a violência etnocida. Assim, suas idéias se fundamentam a partir da comparação entre os termos 'genocídio' e 'etnocídio'.

O termo jurídico 'genocídio' foi cunhado em 1946 em Nuremberg, após o extermínio sistemático dos judeus europeus pelos nazistas alemães, ao passo que o termo 'etnocídio' foi formulado por etnólogos, principalmente Robert Jaulin, para retratar a realidade indígena da América do Sul, como indica o trecho abaixo:

Se o termo genocídio remete à idéia de "raça" e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento dos povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. (Clastres, 2011, p. 78)

Posta a diferença existente entre o Holocausto e o processo de manutenção física e cultural decorrente da criação do Estado brasileiro, cabe também mencionar que, para Clastres (2011), diferentemente das outras sociedades, as sociedades indígenas opõem-se veementemente a qualquer instalação da desigualdade ou divisão de classes entre os indivíduos. Assim, impediriam a existência do Estado e de sua decorrente divisão em dominantes e dominados, entre os que mandam e os que obedecem. O líder, nessas sociedades, é o porta-voz da vontade da sociedade, nunca impõe sua autoridade nem seus desejos, além de ser responsável por estabelecer alianças com outras comunidades e assegurar a defesa e a vitória contra ataques de inimigos.

Uma estratégia etnocida muito utilizada na América do Sul pelos jesuítas foi a conversão das crianças indígenas à religião católica, me-

diante o seu rapto e educação separadas dos pais e comunidades de origem. Devido ao seu insucesso com os indígenas adultos, os missionários concentraram as suas atividades ‘civilizatórias’ nas crianças, com o intuito de, em um futuro próximo, convertê-las ao cristianismo (Viveiros de Castro, 2002).

No entanto, ainda que tão drásticas e desumanas, não é seguro que estratégias etnocidas sejam, em última análise, totalmente eficientes. Desde os primeiros estudos de Freud é sabido que o ser humano pode sofrer de reminiscências, bem como que a repressão de um traço de memória, para usar um vocabulário mais propriamente lacaniano do que freudiano, não o apaga, apenas o sobreescreve (Bairrão, 2003a). E se assim já é com a memória individual, não haveria por que ser diferente com a memória social (Bairrão, 2003b)

Não casualmente, nos últimos trinta anos tem ocorrido no Nordeste o ressurgimento de identidades indígenas, não apenas na forma de reinvenção de etnias já conhecidas, como também mediante a reemergência de identidades até então desconhecidas. Este processo de insurreição do que estava submerso na memória social brasileira tem sido chamado de etnogênese, emergência, ressurgência e revivescência (Oliveira, 1998). De acordo com Grünewald (1999), o processo de etnogênese pode ser considerado como oposto ao processo de aculturação, que pontua haver somente em caboclos e não mais em indígenas. Neste caso, e tendo em vista que o processo de colonização dos indígenas do Nordeste remonta à primeira chegada dos portugueses à América, a atuação do SPI, ao invés da ‘pacificação’ de indígenas, tem sido a de identificar os mínimos traços identitários remanescentes para, com base neles, lhes garantir a restauração de seus direitos, como o direito à demarcação de suas terras.

Um dos primeiros povos reconhecidos, com a subsequente demarcação de suas terras, foram os *Fulni-ô*<sup>2</sup>, pelo fato de ainda conservarem a língua e os costumes de antepassados indígenas, em contraposição, aos *Potiguaras*<sup>3</sup>, que, segundo relato do funcionário do SPI, eram mestiços

---

<sup>2</sup> Etnia indígena nordestina falante da língua Iá-tê. Habitam, principalmente, a cidade de Águas Belas, em Pernambuco, onde se localiza uma de suas aldeias, estando a outra próxima de tal município (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/fulni-o>)

<sup>3</sup> Etnia indígena nordestina pertencente à família linguística Tupi-Guarani, formada por aproximadamente 10 mil pessoas moradoras de três Terras Indígenas: Potiguara, Jacaré de São Domingos e Potiguara Monte-Mor (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/934>)

(não tinham fisionomia, índole, costumes e nem idioma indígenas). Na falta de sinais evidentes de indianidade, o órgão público adota como critério de reconhecimento da remanescência indígena a performance do Toré (Arruti, 1999).

O Toré consiste, basicamente, em uma dança coletiva que comunica, tanto aos dançadores quanto aos espectadores, uma identidade étnica, sendo assim, ao mesmo tempo, uma dança política, ritualística e lúdica (Arcanjo, 2003). Cada uma das etnias indígenas do Nordeste apresenta alguns traços peculiares da dança do Toré, embora haja muitas semelhanças entre elas. Em relação ao Toré realizado pelos indígenas *Xucuru*<sup>4</sup>, tem-se a seguinte descrição no livro *Xucuru: Filhos da Mãe Natureza: uma história de resistência e luta* (citado por Arcanjo, 2003, p. 106):

Na dança do Toré, também recebemos os nossos queridos antepassados e acreditamos que eles estão ali por perto, no terreiro sagrado que é localizado nas florestas, e que os mesmos nos visitam durante a dança do Toré. Eles são os nossos guias que moram na mata sagrada. Louvamos também ao mestre Rei de Ororubá, a Rainha das Florestas dos Encantados e todos os Encantados da floresta ... enfim, o Toré representa uma purificação de tudo aquilo que nos cerca.

Os Encantados seriam os espíritos de índios que não morreram, mas que deixaram voluntariamente o mundo por “encantamento”, e compõem, agora, o panteão de espíritos protetores de cada grupo indígena (Arruti, 1999). Através dos rituais, dos sonhos e da dança do Toré, remetem o povo ao contato com os seus antepassados (Arcanjo, 2003).

O exemplo deste processo histórico hoje em curso no Nordeste, a primeira área de contato com o colonizador e, portanto, a de repressão mais antiga, parece ratificar que a má opinião dos jesuítas a respeito da fragilidade da memória indígena não procede. Pelo menos no atinente à sua extensão social, a memória indígena parece produzir prodígios cujo alcance, psicológico e político, merece a máxima atenção da psicologia social brasileira.

Viveiros de Castro (2002), em estudo sobre a literatura jesuítica, encontra as seguintes explicações acerca das dificuldades de conversão

---

<sup>4</sup> Etnia indígena que habita atualmente a Serra do Ororubá em Pernambuco, onde se encontram cerca de 20 aldeias (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xucuru/2102>).

dos *Tupinambás*<sup>5</sup> ao cristianismo: eles são “indiferentes ao dogma” e se “recusam em escolher”. A atribuição de tais características suscitou como traço definidor do caráter ameríndio a sua definição como “inconstante”. Apesar de aceitarem, num primeiro momento, o dogma cristão, logo ignoravam tais ensinamentos e praticavam seus ‘maus costumes’, como o canibalismo, a bebedeira, a vingança, as muitas mulheres, a nudez e a ausência de autoridade. “O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás, ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas” (p. 188).

Diferentemente dos missionários, que consideravam a rememoração e memorização o meio de transmissão da tradição cristã (Ricoeur, 2007), a vingança era a instituição que produzia a memória indígena, já que o nome do outro era conservado a partir da captura e execução dos cativos de guerra, e também pela ingestão de bebida fermentada, sendo ela ponte para o estabelecimento de um vínculo com a memória. A bebida *cauim*<sup>6</sup>, por exemplo, típica dos *Tupinambás*, só podia ser bebida por aqueles que já haviam matado um inimigo e por aqueles que já eram casados (Viveiros de Castro, 2002).

### **A memória ferida**

Conforme Maurice Halbwachs (1925), só é possível o aparecimento do passado através de convenções, estruturas ou configurações sociais do presente. As supostas memórias individuais são parte de um contexto social que as contém e que é anterior a elas mesmas. Sendo assim, as lembranças do passado só existem a partir de “quadros sociais da memória” que se formam e se mantêm, laboriosamente, através da relação do indivíduo com seus grupos de convívio. A conservação integral do passado se mantêm em um sistema de representações, hábitos e relações sociais idênticos ao vivido no período infantil.

Todas as lembranças estariam relacionadas com a vida material e moral das sociedades. Haveria um processo de apropriação de represen-

---

<sup>5</sup> Conhecidos como Tupinambá de Olivença, vivem no sul da Bahia, na região da mata Atlântica (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tupinamba/2201>).

<sup>6</sup> Cauim é uma bebida fermentada feita de milho ou de mandioca, feita pelas mulheres *Tupinambás* (Viveiros de Castro, 2002, p. 248).

tações coletivas por parte do indivíduo, visto que suas escolhas, reações e hábitos são constituídos no seu relacionamento com representações coletivas. Portanto, a memória é adquirida à medida que se assumem como memórias pessoais as lembranças do grupo (Halbwachs, 1925).

As memórias das outras pessoas tanto confirmam as lembranças individuais quanto as legitimam. Desse modo,

os quadros sociais da memória não são constituídos pela combinação de lembranças individuais, nem mesmo de formas vazias, mas, ao contrário, são os instrumentos de que a memória coletiva se serve para recompor uma imagem do passado que se combina, a cada época, com os pensamentos dominantes da sociedade. (Halbwachs, 1925, p. 18, citado por Santos, 1998)

Embora os estudos de Halbwachs acerca da memória social contribuam para o entendimento da constante reconstrução do passado, eles abordam minimamente a influência do passado no presente (Connerton, 2009). A esse respeito, é interessante o ensaio de Connerton (2009), que desenvolve o argumento de que a memória social pode ser transmitida e conservada através de performances, como, por exemplo, cerimônias comemorativas e rituais. Segundo ele, a repetição gestual tem a capacidade de fazer reaparecer o que desapareceu dos mortos, pois o que se recorda nestas cerimônias comemorativas é a identidade, representada e contada numa metanarrativa. O ritual do Toré, antes mencionado, ilustra bem e parece se encaixar nesta caracterização.

Mais do que fazer reaparecer o que desapareceu dos mortos, um contributo psicanalítico para a compreensão da natureza de processos psicológicos e culturais como a memória social faz soma a essa tese que os traços que a compoñham são eles próprios um legado do morto:

Nem Freud nem Lacan ignoravam que no seu conjunto as marcas da significância têm a natureza da cultura, ou seja, lato senso do que independe do biológico, mas é suscetível de se aprender (adquirir) e ensinar (transmitir) entre gerações. Lacan chamará isso, não de cultura, mas simbólico; porém o que aqui importa sublinhar não é a positividade dos legados materiais e imateriais que possam responder por essa denominação e que se transmitem e circulam social e intergeracionalmente, mas sim o fato de concomitantemente serem o legado aparentemente mudo do passado, o que entre gerações marca a presença dos mortos. O simbólico ou cultura, portanto, remete ao ancestral, ao morto, ao que do morto metonimica-

mente se mantém vivo nos corpos e existências atuais e, não obstante alteridade, lhes dá a possibilidade de se articularem historicamente e viverem. (Bairrão, 2012, p. 32)

Vale mencionar que, para Freud (1917/1996), a tarefa da psicanálise é descobrir, por meio das associações livres do paciente, aquilo que o mesmo não recorda e, com isso, ajudá-lo a superar resistências devidas à repressão. Cumpre indagar se, ressaltada a distância entre a clínica individual e a rememoração do socialmente reprimido, se poderia ampliar a prática psicológica à escuta de atos sociais, restaurando memórias coletivas e restituindo histórias e identidades reprimidas.

Paul Ricoeur (2007) propõe que a memória é o único recurso para acessar o passado e por isso ela deve ser considerada guardiã do tempo e da distância temporal. Todavia, além da memória e história, há também o esquecimento, sobretudo aquele que se deve ao impedimento de acesso, talvez devido ao traumatismo individual e coletivo. Neste âmbito, pode-se estabelecer uma ponte entre os ensinamentos da psicanálise e os processos históricos e da memória coletiva.

Através da análise dos textos de Freud *Rememoração, repetição, per-laboração* (1914/1995) e *Luto e Melancolia* (1917/1996), Ricoeur (2007) assinala que há algo equivalente entre a memória social e as situações patológicas de que trata a psicanálise, e por isso, seria possível transpor categorias analíticas à memória social.

O autor sublinha que a cura psicanalítica é entrelaçada ao outro psicossocial e à situação histórica, bem como a identidade é sempre individual e comunitária. Além disso, a psicanálise fundamenta-se na premissa da indestrutibilidade do passado e expõe, através do esquecimento, do ato falho, das lembranças encobridoras, o elo entre o tempo anterior vivido e o presente.

Ricoeur (2007) remete-se a Freud em *Rememoração, repetição, per-laboração* (1914/1995) para retomar o processo pelo qual, ao invés do fato esquecido ser lembrado, ele é repetido, constantemente, em ação. A compulsão pela repetição é quando ocorre o retorno do recalcado. Neste âmbito, mediante a relação de transferência analista-analisando, instaura-se um trabalho de rememoração.

Apoiando-se em Freud, o autor sublinha ser a narrativa o caminho para a memória ser levada à linguagem. O autor vislumbra na teoria narrativa, baseada no conceito de identidade narrativa, um dos recursos para o preenchimento da lacuna da dimensão temporal da existência humana.

A narrativa é de fato muito importante, mas é igualmente fundamental ter presente que nem sempre a linguagem verbal é a única forma de narrar ou, principalmente, repetir a memória. Festas como o Toré das etnias indígenas do Nordeste brasileiro e o *Kiki*<sup>7</sup> dos *Kaingang* do Sudeste e Sul do país, que ciclicamente suspendem a separação entre o passado e o presente e provisoriamente reabrem a comunicação entre o 'morto' e os vivos, podem ser vias de acesso à restauração de memórias, identidades e reconhecimento de direitos.

Connerton (2009), por exemplo, defende que, além da preservação de versões do passado por meio das palavras e imagens, ela também pode acontecer pelos corpos, visto que muitas memórias do passado são reencenadas em condutas atuais, entendidas como práticas corporais. Tais práticas corporais são adquiridas através da incorporação de um código de conduta (conteúdo cognitivo) expresso em ações.

Frequentemente, aquilo de que se fala é do simbolismo do corpo, das atitudes para com o corpo, ou dos discursos sobre o corpo, e não tanto da forma como os corpos são diversamente constituídos, ou se comportam diversamente. Afirma-se que o corpo é socialmente constituído, mas a ambigüidade do termo 'constituição' tende a passar despercebida. Quer isto dizer que o corpo é considerado socialmente construído no sentido em que é construído como um objeto do conhecimento ou do discurso, mas ele não é encarado do mesmo modo, e de forma clara, como sendo socialmente constituído no sentido em que é culturalmente modelado nas suas práticas e comportamentos concretos. (p.119)

Palavras e hábitos podem, portanto, dar corpo à memória social e restituir a novos e antigos sujeitos políticos o direito a terem um futuro e de reescrever a própria história.

---

<sup>7</sup> A '*Festa do Kiki*' tinha o objetivo de homenagear os mortos para que eles deixassem de ameaçar os vivos, e também para que o nome do morto pudesse ser disponibilizado ao uso, novamente (Gonçalves, 1993). Em 1940, os indígenas foram proibidos, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), de realizarem no Estado de São Paulo.

## Conclusão

Contrariamente ao que maliciosamente lhes foi atribuído, os indígenas, nômades ou não, conservam a memória e o apego aos seus territórios (geográficos e simbólicos) tradicionais.

Para ultrapassar a compulsão de repetição e o vínculo com o objeto perdido, sobretudo relacionado ao esquecimento das atrocidades acomedidas aos povos indígenas e a repetição de políticas públicas ineficientes, é necessária a restauração da memória social indígena, e um reconhecimento desta na constituição da identidade dos remanescentes indígenas. É preciso reconhecer a voz indígena e reconhecê-los como tais.

Os estudos acerca da memória social desses povos podem contribuir também para a verificação das violações de seus direitos, se forem levados em consideração os limites e alcances desse empreendimento. Mais do que buscar uma verdade histórica, a psicologia, por meio do arcabouço teórico da memória social, pode colaborar no reconhecimento das especificidades culturais indígenas, para então fortalecer e construir, em diálogo com eles, as políticas públicas que se façam necessárias.

## Referências

- Arcanjo, J. A. (2003). *Toré e identidade étnica: os pipipã de kambixuru (índios da Serra Negra)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Arruti, J. M. A. (1999). A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 229-278). Rio de Janeiro: Contra-Capa.
- Bacellar, C. A. P. (1999). *Na estrada da Anhanguera: uma visão regional da história paulista*. São Paulo: Ceru.
- Bairrão, J. F. M. H. (2003a). *O impossível sujeito: implicações da irredutibilidade do inconsciente*. São Paulo: Rosari.
- Bairrão, J. F. M. H. (2003b). Raízes da Jurema. *Psicologia USP*, 14(1), 157-184.
- Bairrão, J. F. M. H. (2012). *A eloquência do morto: senciência e inclusão na umbanda*. Tese de Livre-Docência, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, SP.

- Carneiro da Cunha, M. (2012). *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma.
- Clastres, P. (2011). Do etnocídio. In *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política* (pp. 75 – 87). São Paulo: Cosac Naify.
- Connerton, P. (1999). *Como as sociedades recordam*. Oeiras, Portugal: Celta Editora.
- Freud, S. (1995). Recordar, repetir e elaborar. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (pp. 189-203). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1996). Luto e melancolia. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (pp. 243-263). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1917)
- Gonçalves, M. A. (1993). *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas, SP: Unicamp.
- Grünewald, R. A. (1999). Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e re-elaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Censo demográfico: características gerais dos indígenas: resultados do universo*. Rio de Janeiro: Autor.
- Lei n. 12.528*, de 18 de novembro de 2011. (2011). Cria a Comissão Nacional da Verdade - (CNV) no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Brasília, DF: Presidência da República.
- Marés, C. F. (1999). Da tirania à tolerância: o direito e os índios. In A. Novaes (Org.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 53-83). São Paulo: Companhia das Letras.
- Martins, A. L. (2009). *História do café*. São Paulo: Contexto.
- Ministério Público Federal - MPF. (2014). *Relatório Figueiredo ao Ministério do Interior (1968)*. Brasília, DF: Autor.
- Monteiro, J. M. (1992). O escravo índio, esse desconhecido. In L. D. B. Grupioni (Org.), *Índios no Brasil* (pp. 105-120). São Paulo: Secretaria da Cultura.
- Oliveira, J. P. (1998). Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1), 47-77.
- Ribeiro, D. (1996). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*, Campinas, SP: Unicamp.
- Rodrigues, J. (1995). Índios e africanos: do “pouco ou nenhum fruto” do trabalho à criação de “uma classe trabalhadora”. *História Social*, 2, 9-24.
- Santos, B. D. S. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova*, 39, 105-124.
- Santos, M. S. (1998). Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38). Acesso em 05 de março, 2014, em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300010&script=sci_arttext)
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Tosi, P. G. (2012). Cultura material, vida urbana e ensino de história: o circuito ferroviário como eixo articulador de conhecimentos. In E. Schlüzen, M. Tomoe, & T. M. Malatian (Orgs.), *Caderno de Formação: formação de professores didática dos conteúdos* (pp. 124-136). São Paulo: Cultura Acadêmica.

## **Nem Tupi, nem Tapuia. A busca pela indianeidade brasileira**

Bruno Simões Gonçalves

### **Introdução**

A complexa dinâmica social que conforma os processos identitários na América Latina vem atravessando, nos últimos vinte anos, uma vigorosa retomada de princípios e valores que remetem à vida anterior aos golpes militares que se espalharam por todo o continente no marco dos anos sessenta. Após três décadas sob o manto de mundo ocidental polarizado, o continente passa a ser palco de um renovado ciclo de processos sociais de redemocratização, cujo um dos reflexos é o enfrentamento à lógica de homogeneização sociocultural própria à formação de Estados-nação centralizados e unitários. Nesse contexto, sujeitos políticos relegados teórica e historicamente ao lugar de coadjuvantes emergem da invisibilidade que lhes foi destinada, impondo uma nova correlação de forças na região e realojando velhas perguntas sobre a identidade latino-americana e sua especificidade. A partir de formas de organização que remetem não só à história recente, mas a toda história de dominação dos últimos cinco séculos, tem se ressignificado o sentido da formação de tais identidades, suas raízes e seu horizonte histórico. No ápice desse multifacetado processo de organização político-cultural, se encontram as dinâmicas identitárias dos povos indígenas. Relegados ao silêncio por um padrão de poder e controle do imaginário social e do trabalho, os povos indígenas do continente vêm construindo alternativas para superar o crivo da colonização em seus mais diversos níveis: econômico, cultural e intersubjetivo. Processo que dura mais de cinco séculos, a *Colonialidade do Poder* traduz essa lógica heterogênea na qual modernidade, Estado e identidades étnicas se combinam em uma totalidade complexa e em constante movimento. Imagem dessa relação desigual e de resistência entre povos etnizados e Estado-nação, o processo de contato entre povos indígenas brasileiros e Estado brasileiro reflete diretamente as contradições próprias a muitos países latino-ame-

ricos, onde se reproduz um padrão de poder colonial em sua estrutura, recriando assim, a cada ciclo histórico, a lógica de dominação inscrita em sua gênese. Nesse sentido, as novas dinâmicas identitárias que têm sido forçadas pelas populações indígenas transgridem estereótipos históricos e ressignificam o sentido da etnicidade no interior do Estado-nação. O presente artigo é uma reflexão sobre esse processo.

### **A colonialidade do poder**

Os movimentos sociais indígenas têm protagonizado uma vigorosa retomada de suas identidades subalternizadas, desafiando analistas e estudiosos a desvendar qual o novo sentido histórico que parece estar despontando a partir das ações desses grupos. Entre aqueles que estão tentando compreender essa nova realidade, destaca-se o sociólogo peruano Anibal Quijano, que, nos últimos vinte anos, tem elaborado uma ressignificação vigorosa da formação histórica da América Latina e da própria Modernidade. Para tal, cunhou a categoria analítica da *Colonialidade do Poder*, que critica frontalmente as expressões eurocêntricas das Ciências Humanas e propõe uma interpretação multifacetada das relações de poder entre as diferentes dimensões da vida social no continente. Ou seja, ao invés da teoria do reflexo, que propõe a existência de um centro espacial visto como origem de uma determinada ordem que se expande num processo progressivo e homogêneo para a periferia, Quijano propõe um jogo de espelhos no qual diferentes territórios com suas especificidades histórico-sociais se relacionam e se modificam mutuamente, criando assim uma totalidade heterogênea que se autodetermina não por um centro, mas por um padrão de poder presente em todas essas inter-relações. A *Colonialidade do Poder* é justamente este padrão. Em vez de um movimento linear, onde todo o sistema se encontra voltado- evolui - para um único centro, ocorre, na verdade, um movimento multilinear em que todas e cada uma das unidades estruturais se modifica e modifica as outras em um campo de relações descontínuas entre si, mas que se orientam por uma totalidade heterogênea que se mantém através de um mesmo padrão de relação e de dominação. Escreve ele:

Esta é, para nós, latino-americanos de hoje, a maior lição que podemos aprender ... a heterogeneidade histórico-estrutural, a co-presença de tem-

pos históricos e de fragmentos estruturais de formas de existência social, de variada procedência histórica e geocultural, são o principal modo de existência e de movimento de toda sociedade, de toda a história. Não, como na visão eurocêntrica, o radical dualismo associado, paradoxalmente, à homogeneidade, à continuidade, à unilinear e unidirecional evolução e ao “progresso”. (Quijano, 2005b, p. 15)

Gestado a partir da invasão colonial da América, o padrão de poder baseado no colonialismo e em sua racionalidade específica - a eurocêntrica - vem se processando ao longo dos últimos cinco séculos na forma de capitalismo. Com a dominação das Américas é que se teve a possibilidade da acumulação oriunda do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, somado à exploração de inúmeros recursos naturais do continente - o ouro e a prata, principalmente - que foi possível o empreendimento de dominação de rotas de comércio e tráfico em todo o planeta. A partir da invasão da América, nascia o capitalismo mundial.

Assim, podemos afirmar que a *Colonialidade do Poder* foi a mediação social que possibilitou a configuração geopolítica do mundo atual. Tal capacidade de penetração e permanência da *Colonialidade do Poder* em nossa vida social passada e presente só se realizou com base em seus dois feixes estruturantes: o racismo e o controle de trabalho pelo capital.

O racismo é a classificação social da população conforme suas características fenotípicas que dão base ao conceito de *raça*. Apoiadas em um conjunto de teorias científicas apropriadas justamente para fins de dominação e exploração, a ideia de *raça* serviu para criar critérios que indicavam o lugar dos indivíduos na sociedade colonial de acordo com sua posição na hierarquia racial. Constituído segundo uma perspectiva eurocêntrica, o racismo tem como objetivo criar uma classificação social que justifique o padrão de dominação próprio da *Colonialidade do Poder*. Para Quijano, tal classificação pode ser descrita como:

A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de *raça*, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. (Quijano, 2005a, p. 107)

Assim, realizada a classificação social segundo a *raça*, criou-se a estrutura hierárquica necessária para o controle do trabalho pelo capital. Voltados à produção de mercadorias para o mercado global que se formava, os diferentes modos de associação para o trabalho que historicamente eram praticados pelos povos originários passam a participar de uma nova configuração de controle da produção/distribuição dos bens. Para cada *raça*, uma forma de trabalho. Como maneira de controle do capital na *Colonialidade do Poder* foi imposta a divisão racial do trabalho:

cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma *raça* particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso *raça/trabalho*, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem sucedido. Ou seja, em torno do eixo do capital e do mercado mundial foram reorganizados os diferentes modos de produção existente e também os povos dominados. (Quijano, 2005a, p. 115)

### **Colonialidade do poder e história indígena brasileira: a dupla identidade**

Para que possamos construir uma breve reflexão sobre a trajetória das populações indígenas na busca de sua autonomia e determinação política, é necessário, primeiramente, evidenciarmos que faremos isso levando em consideração alguns critérios para determinar o que estamos considerando ser *povos indígenas*. Aqui nos restringiremos aos indivíduos ou grupos que se identificam como etnias, culturas variadas ou povos originários que se percebem como à parte da sociedade dominante. A importância dessa especificação se demonstra quando lembramos que boa parte das referidas populações não foram somente exterminadas, mas levadas – muita vezes por elas mesmas como forma de resistência – a compor e se somar aos contingentes que compunham aldeias, arraiais rurais e litorâneos, fazendas, engenhos, seringais, bairros e vilas em todo o nosso território. Modo de vida fundamental na formação da população brasileira, especialmente nas camadas mais empobrecidas, podemos afirmar, lembrando o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006), que: *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*. Ou como nos explica Mércio Pereira:

Esse legado (indígena) não se resume ao aspecto físico, nem aos bens agrícolas e artesanais, às lendas, costumes e ao *ethos*, já reconhecidos por brasileiros desde os trabalhos de Gonçalves Dias, Euclides da Cunha e Capistrano de Abreu, mas sutis modos de ser, tanto urbano como rural, que advêm desse relacionamento desigual formado desde os primórdios da colonização luso-brasileira. (Gomes, 2005, p. 427)

Estabelecida assim a diferenciação inicial entre o foco deste estudo e a possível abrangência do termo indígena e suas possíveis veredas identitárias, sejamos ainda mais precisos. Segundo dados do Censo realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística) em 2010, existem, no Brasil, 869 mil indivíduos<sup>1</sup> autodeclarados indígenas (cerca de 0,4% da população brasileira), pertencentes a cerca de 35 etnias e falantes de 294 línguas. Apesar da heterogeneidade de tradições, visões de mundo e experiências de contato, há entre esses sujeitos um movimento comum de resistência histórica à expansão da sociedade nacional. Na fração do continente americano que hoje identificamos como território brasileiro, tal processo teve início no ano de 1500.

#### *O período colonial: A duplicidade identitária*

Estima-se que, na data histórica da invasão europeia, viviam cerca de dez milhões de pessoas no território onde hoje é o Brasil. Pertenciam a 600 povos diferentes, com organização social, trajetória histórica e modos de vida próprios. Em sua grande maioria, esses povos viviam da caça, pesca, coleta e agricultura básica, não produzindo excedentes econômicos em classes diferenciadas. Ou seja, eram povos igualitários.

Porém, essa enorme multiculturalidade existente entre os povos originários do continente não foi assim identificada pelos europeus, que, ao pensarem estar chegando nas Índias quando aqui aportaram, usaram o genérico termo *índios* para se referir aos inúmeros povos que aqui viviam. Foi encarando a tudo e a todos como mercadoria passível de comercialização, que o europeu chegou à costa brasileira e organizou seu sistema de exploração. Desse modo, foi com ambição de conquista, e com

---

<sup>1</sup> De acordo com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), existem no Brasil cerca de 400 mil indígenas. A diferença de dados ocorre porque a FUNAI não considera em seu estudo os indígenas que vivem “desaldeados”, ou seja, no meio urbano.

a *Colonialidade do Poder*, que se criaram, na época colonial, as duas representações que até hoje permanecem presentes nas imagens que a sociedade constrói acerca dos indígenas. Criadas a partir da dupla chave índio aliado/índio inimigo do empreendimento de colonização, a política indigenista dividiu a população autóctone em duas matrizes identitárias, ambas orientadas para justificar o domínio e jugo de suas vidas. Dois famosos trechos de cartas redigidas no início da colonização explicitam tal duplicidade no olhar sobre o indígena. A visão que aponta o indígena aliado, manso, inocente, passível de ser cristianizado e de servir como mão-de-obra submissa aos dominadores, é assim descrita por Caminha, na famosa carta de relato do achamento do Brasil:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse ele a nós, seriam logo cristãos ... se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, a qual preza a nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. (Oliveira & Freire, 2006, p. 48)

Já a imagem do indígena como inimigo do europeu, bárbaro, selvagem e que desafiava o poder colonial fica bem nítida na imagem descrita pelo franciscano Andre Thevet, para quem os indígenas:

Cujas terras vão do cabo de Santo Agostinho às proximidades do Maranhão, são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos uma carne de carneiro, se não até mesmo com maior satisfação ... Não há fera dos desertos d'África ou d'Árabia que aprecie tão ardentemente o sangue humano quanto estes brutíssimos selvagens. Por isso não há nação que consiga aproximar-se deles, seja cristã ou outra qualquer. (citado por Oliveira & Freire, 2006, p. 52)

Outra imagem bastante conhecida e que explicita essa ambiguidade na interpretação sobre a índole do indígena está nas obras do pintor holandês Albert Eckhout. Explica-nos a pesquisadora Edileuza Santiago do Nascimento (2009):

Fica nítida a divisão entre as duas identificações atribuídas nas iconográficas dos “índios mansos” e “índios bravios” nas quatro telas pintadas por

Eckhout: duas de mulheres Tupi e Tapuia de 1641: duas de homens Tupi e Tapuia de 1643. A mulher Tupi é representada parcialmente vestida e carregando uma criança no colo e acessório de trabalho; no fundo, céu claro e uma povoação com sinais de urbanização indicando a acessibilidade ao trabalho indígena para servir ao branco. A mulher Tapuia é representada nua segurando uma mão humana decepada, um cesto com um pé para indicar que eram antropofágicos, com um céu ao fundo carregado de nuvens que ameaçam uma tempestade. (p. 73)

Assim, divididos entre os tupi (índios mansos) e tapuia (índios selvagens), se configurou a construção social do indígena e toda política indigenista no período colonial. Seja para justificar as missões jesuíticas de catequização ou, no outro extremo, o emprego da força para dizimação e genocídio de aldeias inteiras, a redução da multiplicidade cultural indígena foi um importante instrumento utilizado nos empreendimentos econômicos, políticos e militares da Coroa. Isto é, desde o início da colonização, o discurso duplicizado construído em torno do indígena teve como objetivo colocá-lo à disposição do modelo mercantilista colonial que se encontrava em expansão.

Porém, o contato entre os colonizadores e os povos originários não pode ser reduzido ao binômio extermínio/mestiçagem, ou seja, baseado somente no olhar constituído pelos dominadores. Desde o escambo inicial, as guerras, as epidemias e a catequização; em todos os acontecimentos e períodos históricos da colonização houve inúmeras formas de resistência e reação ao processo de dominação que se desenrolava. Alianças entre múltiplos povos, episódios de messianismo religioso, surgimento de lideranças indígenas e suicídios coletivos são relatados durante o período, mostrando que, desde o início da invasão, os indígenas usaram de seu dinamismo e criatividade para forjar modos identitários próprios e em contraste com o não indígena. Ademais, não podemos esquecer também que, mesmo os processos de subalternização e mestiçagem, não raro foram estratégias utilizadas para poder sobreviver à extinção<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A guerra dos Potiguar contra os portugueses (1646), a guerra dos bárbaros no Nordeste (2ª metade do séc XVI), a revolta dos índios Manao, liderados pelo líder Ajuricaba, na região Amazônica (1720) e os jesuítas e os trinta povos das missões (1600 – 1750) foram alguns exemplos do vulto que tomou a resistência indígena ao poder colonial durante os três primeiros séculos de invasão.

## O período pombalino

Uma segunda e importante fase na política indigenista realizada pelo poder imperial se iniciou a partir de 1757 com a criação de um conjunto de artigos normativos conhecido como Diretório dos Índios. Idealizado pelo ministro Marquês de Pombal, representante do despotismo esclarecido de Portugal e do Iluminismo, este conjunto de medidas procurou concretizar os ideais iluministas de separação entre Estado e Igreja. Na prática, isso significou a expulsão dos jesuítas e das demais ordens religiosas responsáveis pela catequização dos indígenas. A partir de então, os indígenas passam a ser considerados órfãos sob tutela do governo. Já os aldeamentos ficaram sob a jurisdição de diretores e, posteriormente, de juízes encarregados de disciplinar a vida nas aldeias segundo princípios laicos de civilização e cidadania. Tendo como justificativa a regularização legal de sua nova condição de “vassalos livres”, o discurso dominante apresenta o índio como aquele que precisa ser “ensinado” e “adaptado” ao regime de trabalho próprio ao cidadão e trabalhador livre. Na verdade, a política pombalina resultou em um aumento na exploração da mão-de-obra indígena e na sua gradativa adaptação ao modelo de comércio e de agricultura exportadora que continuava em expansão. Nesse contexto, a imagem constituída do índio passa a ser de vadio e preguiçoso. Ele é o índio bravo que, depois de apesado, se revela inadaptado ao trabalho regular e constante. É o índio traiçoeiro e incapaz que, para deixar de lado essa má índole, precisa deixar de lado a sua indianeidade e ser assimilado pela sociedade envolvente. É sobre essa retórica que termos como *mestiço* e *caboclo* são enunciados por discursos políticos e científicos e começam a ser difundidos no cotidiano desses agrupamentos como designação para os indígenas que são absorvidos como mão-de-obra para os novos proprietários de suas terras. Como explica o antropólogo Mércio Gomes:

Assim, ironicamente, o primeiro sentido de cidadania com que os índios foram agraciados por Portugal teve como meio a anulação da autonomia relativa das aldeias onde viviam. Com a entrada de não-indígenas, a quem eram dados incentivos econômicos e políticos para casar com as índias, as novas vilas passaram a ser dominadas por brancos e mestiços, que estabeleceram sobre os índios o modo de relacionamento social hierarquizante que os reduziu à condição social mais baixa na pirâmide social brasileira, retirando-lhes paulatinamente toda autonomia política e quase toda vi-

vência cultural. Sob muitos aspectos, a maioria do povo brasileiro pobre descende dessa relação desigual. (Gomes, 2006, p. 423)

Já os grupos ou povos que se mantinham rebelados ou à margem do sistema colonial continuaram a ser perseguidos e massacrados. Entre 1808 e 1811, são decretadas quatro cartas régias que permitiam a criação de grupos de apresamento para atacar grupos de indígenas não submissos que ameaçassem o “desenvolvimento” e a territorialização do domínio luso-brasileiro. A guerra e o extermínio dos grupos indígenas também encontravam eco no debate científico da época. O principal defensor dessa postura repressiva no Brasil da época, o historiador Francisco Adolfo Varnhagen, apoiava as guerras coloniais e o extermínio dos indígenas, argumentando que tais medidas só acelerariam o processo “natural” de extinção dos povos indígenas.

Ainda no séc. XIX, sob o contexto da declaração da república e necessidade de um mito fundador da nação, surge o movimento literário indianista cujo principal escritor é José de Alencar. Se o discurso do índio bravo ganha novas cores na imagem do índio indolente e preguiçoso, o indígena idealizado por Alencar corresponde à nova representação do índio manso e aliado, que, apesar de valente e corajoso, se torna um servo benevolente e doce em nome da criação de uma nova raça. Adaptação ufanista do bom selvagem rosseuniano, o indígena romântico alencariano é representado como um ser puro, virginal e em perfeita harmonia com a natureza, também ela idealizada como *lócus* do sagrado e do passado mítico do Brasil. Ressignificando o habitante sem máculas do paraíso terrestre que muitos religiosos apontaram como imagem do indígena pronto a ser catequizado no início da colonização, o indígena descrito por Alencar é um herói mítico e moralmente valoroso que não se furta em sacrificar sua origem e seu passado para se fundir ao europeu, criando assim o sujeito de uma nova nação. Diante da superioridade cultural do europeu, o índio não hesita em se deixar conhecer e em entregar seus segredos, abandonando, dessa forma, sua origem imaculada e desaparecendo enquanto “raça pura”, para ressurgir como o brasileiro misturado e de dominância europeia, imagem do orgulho nacional.

Mais uma vez, seja através das políticas pombalinas de tomada das aldeias, das guerras de extermínio ou da visão romântica que se enraizou tão profundamente no imaginário nacional, foi negada ao indígena

uma construção original sobre si mesmo e seu processo histórico. Guiadas por visões de mundo e interesses econômicos exploratórios, as imagens constituídas dos índios não deixavam senão espaços muito estreitos para a afirmação identitária dos povos originários, espaços sempre alargados graças à resistência e ressignificação dos diferentes modos de vida indígena. Seja fugindo para antigas aldeias, dissimulando ritos tradicionais segundo a religiosidade aceita pelo opressor ou formando grupos insurgentes, os índios mantiveram um constante processo de luta social que culminou em revoltas organizadas e de maior duração como a Cabanagem, no Pará (1831-1838), e a de Canudos, no Nordeste.

### *O regime tutelar no século XX*

Já durante o séc. XX, a política indigenista adotada pelo Estado ficou conhecida como *Regime Tutelar*. Após 1870 - ano do fim da Guerra do Paraguai - o governo brasileiro adotou uma série de medidas para garantir a defesa e a ocupação da região amazônica, como a instalação de linhas telegráficas, postos militares e vilas agrícolas com o intuito de incentivar atividades econômicas em toda a região. O objetivo principal dessas iniciativas era avançar com o processo de fortalecimento e territorialização do Estado nacional em regiões ainda pouco exploradas pelo mercado. Ou seja, após a ocupação e o domínio de toda a faixa litorânea, seus interiores e das fronteiras nacionais, estava na hora de expandir o modelo de ocupação próprio de uma determinada concepção de progresso para fronteiras ainda não “desenvolvidas”. Para isso, era necessário um novo movimento de invasão e ocupação de áreas tradicionalmente ocupadas por populações indígenas. Dessa maneira, dando prosseguimento à legislação que compreendia o indígena como órfão de responsabilidade do Estado e incrementando esse aparato ideológico com os ideais positivistas da época, é criado, em 1910, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Explica Mercio Gomes:

O SPI nasceu laico, anti-religioso, evolucionista e nacionalista, acreditando que a função do Estado brasileiro seria dar condições materiais e morais para que os índios pudessem livremente progredir e ultrapassar o estado animista em que viviam para entrar no estado positivo, e daí virem a se tornar cidadãos brasileiros em sua plenitude ... O futuro do índio era, portanto, o seu desaparecimento como povo específico para se tornar brasileiro. (Gomes, 2006, p. 424)

Entregue ao comando do Mal. Cândido Rondon, graças às suas reconhecidas qualidades na forma de contato pacífico com os índios<sup>3</sup>, O SPI era o órgão responsável por mediar as relações índio-Estado-sociedade nacional, ou seja, administrar a incorporação de indivíduos portadores de uma indianeidade genérica (estágio intermediário de evolução) às formas sociais civilizadas. A vida indígena estava sob tutela. Com o SPI se incrementava, ainda mais, o aparato de enquadramento e disciplinarização para o chamado índio manso.

As principais ações do SPI estavam voltadas à “pacificação” de povos indígenas em áreas de colonização. Estas podiam ser zonas de fronteira expansionista onde o SPI ia combater a lógica do extermínio ao selvagem e da lei do “índio bom é índio morto” que guiava muitos colonos descendentes de europeus, principalmente no Sul. O SPI também buscava chegar em regiões mais isoladas, as chamadas frentes de expansão do processo civilizatório, onde realizava o contato inicial e a “atração” dos povos que ali viviam. Em ambas as situações, a conduta era pacificar os indígenas através de técnicas militares de aproximação e então lhes oferecer tratamento médico-sanitário e educação formal com objetivos cívicos de transformá-los em trabalhadores nacionais, colonos agrícolas, na maioria das vezes. Não raro, na prática essa política significou epidemias, fome e miséria para muitos dos povos recém-contatados. Foi também a partir da atuação do SPI que o trabalho dos antropólogos passou a ser um fator importante para delinear as políticas indigenistas, principalmente no concernente à demarcação de terra. Avanço no contato da sociedade nacional com os indígenas, foi simbólica a demarcação do Parque Indígena do Xingu em 1953, onde foram utilizadas categorias antropológicas como imemoriabilidade, integridade ecológica, e crescimento demográfico em sua realização. O Parque do Xingu é o grande símbolo da visão humanitária de indigenistas da época, que buscavam uma forma do modo de vida indígena se adaptar e “evoluir” segundo seu próprio arbítrio, sem serem “atropelados” pela ganância e sede de “progresso” da sociedade envolvente. A demarcação

---

<sup>3</sup> Nessa época, o Brasil iniciava um forte movimento contra a imagem de “exterminador de índios”. Nesse sentido, o positivismo civilizador defendido por Rondon apresentava uma interessante alternativa para a construção da lógica da igualdade e cidadania como direitos universais, já que integrava os territórios e populações indígenas sem a necessidade – explícita pelo menos – da violência.

do PIX quebrou a tradição da terra indígena como reserva de mão-de-obra e serviu de base para inúmeras outras demarcações que ocorreram nos anos 70 após a criação da Fundação Nacional do Índio, a FUNAI.

Criada em 1967 para continuar a política de tutela e de integração à sociedade nacional, a FUNAI é organizada para tentar adaptar a política indigenista ao projeto desenvolvimentista do governo militar. Mais burocratizada e assimilacionista do que o SPI, o novo órgão buscou acelerar ainda mais os processos de tomada e exploração das terras tradicionais indígenas. O surgimento da FUNAI, juntamente com a criação do Estatuto do Índio em 1973, que dispõe sobre terra, educação, saúde e demais direitos dos indígenas, foram os marcos mais importantes na política indígena da ditadura. Do ponto de vista ideológico, de maneira geral essas iniciativas não modificaram o paradigma evolucionista que pretendia uma suposta integração progressiva da população indígena à sociedade brasileira, ou seja, uma sociedade mestiça, porém branca e europeizada em seus valores dominantes. Segundo Oliveira e Freire, o que caracterizou a política indígena nesses dois momentos foi o “paradoxo da tutela”. Em suas próprias palavras:

O tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas? É da própria natureza da tutela sua ambiguidade, as ações que engendra não podendo ser lidas apenas em uma dimensão humanitária (apontando para obrigações éticas ou legais), nem como um instrumento simples de dominação. É no entrecruzamento dessas causas e motivações que deve ser buscada a chave para o indigenismo brasileiro. (Oliveira & Freire, 2006, p. 118)

### *Movimento indígena e Constituição de 1988*

Uma das consequências mais importantes do regime tutelar foi o surgimento de novas formas de luta política e resistência cultural dos povos indígenas. Se, por um lado, a política integracionista do Estado causou inúmeros prejuízos aos povos indígenas, por outro, permitiu que a lógica que rege a sociedade envolvente fosse melhor compreendida por esses povos, abrindo assim a possibilidade da criação de um movimento reivindicatório próprio a partir dos anos 70. Contribuiu para tal fenômeno a criação pela Igreja Católica de uma pastoral específica para os povos indígenas, o CIMI- Centro Indigenista Missionário, em 1972.

Data também dessa época a criação de organizações da sociedade civil apoiadas por alas progressistas das universidades. Eram as primeiras ONG's indigenistas que surgiam para ocupar o vazio deixado pelo esvaziamento político-orçamentário do órgão estatal, a FUNAI. Apoiados por essas instituições e conscientes da necessidade de uma organização própria e independente dos agentes tutelares, são realizados inúmeros encontros e assembleias durante toda a década de 1970 e 1980. Aos poucos, povos que nunca haviam se cruzado começam a se perceber como sujeitos históricos comuns mesmo pertencendo a povos e comunidades distintos. São criadas frentes indígenas de direitos coletivos e ganham notoriedade processos históricos específicos de cada povo. Surgem numerosas organizações indígenas e lideranças que passam a atuar como interlocutoras com o Estado e demais instituições. Nascia e se desenvolvia o movimento indígena brasileiro. Como enfatiza Luciano (Baniwa):

No Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta. Foi um período extremamente rico, principalmente no que diz respeito às mobilizações indígenas desde os níveis locais e regionais até as grandes mobilizações do início da década de 1980 em favor dos direitos indígenas, no processo constituinte que culminaria em importantes conquistas na Constituição de 1988. (2006, p. 48)

Marco legal fundamental na política indigenista brasileira, a Constituição de 1988 representa a superação teórico-jurídica da tutela a partir do reconhecimento da capacidade civil do indígena. A Carta de 1988 também reconhece a diversidade étnica e a organização política dos índios, bem como seus direitos coletivos enquanto povos indígenas. Foi também a primeira vez que a legislação sobre as terras indígenas levou em conta o pertencimento cultural e étnico a um determinado território. Isto é, com a Constituição de 1988, é inaugurada uma fase da política indigenista na qual o Estado transcende a duplicidade identitária da herança lusófona-colonial reconhecendo a autonomia dos indígenas como povos diferenciados e detentores de saberes próprios. Apesar de muitas dessas mudanças até hoje não terem conseguido extrapolar a letra da lei, a Constituição representou um importante avanço na luta dos indígenas. Explica Gersem Luciano (Baniwa):

A terceira perspectiva (identitária) é sustentada por uma visão mais cidadã, cujo marco foi a promulgação da Constituição de 1988. Esta visão concebe os índios como sujeitos de direitos e, portanto, de cidadania. E não se trata de uma cidadania comum, única e genérica, mas daquela que se baseia em direitos específicos, resultando em uma cidadania diferenciada, ou melhor, plural. Aqui os povos indígenas ganharam o direito de continuar perpetuando seus modos próprios de vida, suas culturas, suas civilizações, seus valores garantindo igualmente o direito de acesso a outras culturas, às tecnologias e valores do mundo como um todo. (2006, p. 129)

Uma das principais consequências do reconhecimento e valorização do modo de vida indígena é a mudança do sentido dado à identidade de índio ou indígena. Com o surgimento do movimento indígena nos anos 70, os avanços da Constituição de 1988 e da Organização Internacional do Trabalho - OIT, lei n. 169 de 2003, há um marcante processo de recuperação na autoestima e no orgulho de ser índio. Se antes, forjado em quinhentos anos de imposição de valores atribuídos, o ser índio era vivido pela maioria como motivo de vergonha ou medo, nos últimos trinta anos esse quadro começa a se inverter. A partir da organização do movimento indígena brasileiro, os povos indígenas chegaram à conclusão de que era importante manter e promover a denominação genérica de índio ou indígena. Desde então, os termos são utilizados como uma marca identitária que caracteriza a articulação política e o fortalecimento dos povos originários do território brasileiro. Para além do sentido homogeneizante e discriminatório, ser índio é ter uma identidade coletiva e multiétnica. Significa que se é participante de um universo formado por uma imensa diversidade cultural e cosmológica, mas que compartilha de uma história, de interesses e destinos comuns; seja o processo colonizador, a luta por direitos constituídos ou a busca de autonomia sociocultural.

### **Uma nova identidade indígena brasileira?**

Com a consolidação do movimento indígena e da crescente revalorização da identidade indígena, foram despontando, nas duas últimas décadas, alguns fenômenos próprios dessa retomada do orgulho e do direcionamento político da própria indianidade. Cabe aqui ressaltar, de maneira breve e sistemática, quais são esses fenômenos.

Também chamada de povos ressurgidos, emergentes ou resistentes, a etnogênese indígena é um processo de retomada de sua identidade indígena por grupos que, devido a processos continuados de violência física e simbólica, deixaram de se assumir enquanto indígenas. Ocorrendo principalmente na região Nordeste do país, a etnogênese é um fenômeno relativamente recente e de difícil demarcação em sua possível amplitude. Quantos serão ainda os povos que estão subsumidos no Brasil, com suas vozes apagadas, mas ainda vivas? Embalados pelo espaço sociopolítico que o movimento organizado tem alcançado, a cada ano mais povos se autodeclaram pertencentes a alguma etnia silenciada pela violência colonizadora. Porém, como a etnogênese indígena é um fenômeno que gera grande imprevisibilidade política, já assistimos também à contrapartida conservadora desse processo. Preocupados principalmente com a reivindicação legítima dos povos reetnizados pela demarcação de suas terras de uso tradicional, setores da sociedade e do governo brasileiro retomam o discurso predominante nos anos 50, voltando a defender critérios como cor, língua e uma pretensa pureza racial para o reconhecimento da autenticidade das demandas de tais populações. Na prática, fica explícito que o retorno desses critérios nada mais é que a forma encontrada pelas elites políticas e econômicas para garantir seus interesses frente à legitimidade das exigências dos povos indígenas resistentes.

Outro importante tema que recentemente tem sido discutido pelos movimentos indígenas são os índios urbanos. Segundos dados do IBGE (2010), os indígenas que vivem desaldeados somam cerca de 324.000, ou seja, cerca de trinta e seis por cento do total de indígenas do país. Em contato intenso com a sociedade nacional, com poucos traços culturais distintivos e dependendo economicamente de relações de trabalho que não são determinadas pelo seu território tradicional, os indígenas urbanos suscitam questões bastante novas no interior dos debates sobre os caminhos da questão indígena no Brasil. Não que o fenômeno de migração de aldeias para o meio urbano seja novo. Já no séc. XVIII, com o desmonte de aldeias pela política pombalina, se tem registros de forte presença indígena nos meios urbanos. Todavia, é somente nas duas últimas décadas que, graças aos avanços já citados, ganharam maior visibilidade a história e os processos identitários dos indígenas que vivem nas cidades. Oriundos, na maioria das vezes, de comunidades onde os meios de vida se tornaram insustentáveis, os índios urbanos frequente-

mente escondem sua indianeidade com medo de não conseguir trabalho na cidade. Contudo, essa realidade tem se modificado a cada dia e, com o aumento de índios autodeclarados nas cidades, surgem também demandas específicas dessas populações. Assim como os índios aldeados, os índios urbanos necessitam de políticas públicas diferenciadas no campo da saúde, da cultura e da educação. Porém, são políticas que também se diferenciam daquelas realizadas nas suas aldeias de origem, já que a realidade urbana impõe novas formas de sociabilidade e de meios concretos para sua reprodução cultural.

Outro fenômeno importante é o protagonismo na luta social por direitos. Frequentemente empunhada como valor pessoal e político, a dimensão “guerreira” da identidade indígena - presente em muitas cosmologias ameríndias - tem emergido a cada dia como traço de identificação coletiva. Seja na luta por terra, no direito à educação, saúde, acesso a novas tecnologias no seu cotidiano de trabalho e convívio social, a ideia do “índio guerreiro” - comumente utilizada como característica exótica e tipificante - tem sido transfigurada “a favor” de suas demandas por direito e organização política. É comum em manifestações de caráter reivindicatório a presença de performances nas quais a etnicidade e a “natureza” guerreira do indígena são ressaltadas como valor utilizado em sua luta política.

Diretamente relacionado à luta por direitos é o reconhecimento da proximidade de suas demandas com as de outros grupos sociais. No universo rural, a luta pela terra e pela efetivação de direitos que levem em consideração a diversidade sociocultural da população do campo tem sido fator de união de quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, populações caboclas, atingidos por barragens, sem-terra, ou seja, por uma grande diversidade de grupos que, guardadas as diferenças e especificidades, têm uma pauta comum de reivindicações junto ao Estado e à sociedade. Já na cidade, movimentos populares por moradia, saúde e habitação digna também estão estreitando relações com os indígenas urbanos. De maneira geral, as populações indígenas têm aumentado sua participação em espaços de luta e reivindicação que não estão circunscritas somente pela questão étnica. Embora surja daí um novo campo de conflitos, essa aproximação estabelece uma relação em que o indígena tende a deixar de ser tratado como elemento exógeno da sociedade nacional.

Por último, é importante destacar a noção diferenciada das populações indígenas brasileiras sobre o lugar e condição daquilo que chamamos genericamente de “consciência”. Cada vez mais estudada por pesquisadores e explicitada publicamente pelos índios, a noção de consciência enquanto atributo não somente humano é marcante e pode ser encontrada em povos indígenas com diferentes graus de relação com a sociedade nacional, sendo inclusive matriz religiosa de cultos e práticas consideradas não indígenas. Reservada ao lugar exótico de religião própria (talvez aqui coubesse a palavra primitiva) e, nos últimos anos, como base para uma outra epistemologia não arraigada nos fundamentos da modernidade cartesiana, a noção cosmológica de um universo em que outros entes - visíveis e invisíveis – são detentores de intencionalidade e capazes de transformar intencionalmente o mundo vem, aos poucos, sendo considerada. Minha hipótese é de que, juntamente com a noção do índio como guerreiro, essa perspectiva de mundo onde o homem deixa de ser o único ente detentor da capacidade de dar finalidade às suas ações será um dos fundamentos que balizará a dinâmica identitária dos índios brasileiros e suas mais diversas frentes de luta por direitos, a exemplo do que vem acontecendo de maneira vigorosa em outros países do continente latino-americano.

### **Psicologia da Libertação**

A atual conjuntura política da questão indígena no Brasil apresenta demandas que pedem um posicionamento crítico que balize intervenções profissionais que potencializem, nos diferentes âmbitos de atuação, o movimento próprio às populações indígenas brasileiras. Nesse sentido, um dos esteios principais dessa atuação dever ser a desconstrução dos processos sociais que conformaram a criação dos Estados nacionais a partir da exploração de tais populações e de seus territórios. Ou seja, é preciso produzir intervenções profissionais que estejam voltadas à reversão do quadro de subalternidade histórica dessas populações - e de outras - no marco da formação e expansão das sociedades capitalistas. No caso específico da América Latina e suas particularidades no campo étnico racial, isso significa dizer que é preciso elaborar práticas profissionais que desvendem e desarticulem a matriz colonial-mercantilista-capitalista que está na raiz de nossas desigualdades sociais. Antes de serem tratados como particularidades essenciais, ou traços imóveis na constituição

do universo identitário do continente, as particularidades étnico-raciais devem ser compreendidas como dimensões imersas nos processos sócio-históricos mais amplos do continente. No campo da psicologia, a Psicologia da Libertação, proposta por Ignacio Martín-Baró, é reconhecidamente uma proposta que busca construir sua prática tendo como horizonte a realidade psicossocial da América Latina. Como ele mesmo explica:

A psicologia latino-americana deve descentralizar sua atenção de si mesma ... São os problemas reais de nossos povos que devem constituir o objeto primordial de nosso trabalho, e não os problemas de outras latitudes. E hoje, em América Latina, o problema mais importante que enfrenta a maioria da população é a miséria opressiva, sua condição de dependência marginal que impõe uma existência inumana e lhes retira a capacidade de definir sua vida. Portanto, a necessidade objetiva preemptória das maiorias latino-americanas é a liberação histórica das estruturas sociais que as mantêm oprimidas. (1986, p. 8, tradução nossa)

Dessa maneira, para Martín-Baró, a construção de uma Psicologia fidedigna à realidade latino-americana deve debruçar-se primeiramente sobre os “problemas reais” que afligem a maioria da população dos países do continente. Nesse sentido, é fundamental que a Psicologia consiga superar a tendência que busca limitá-la a um campo de intervenção no qual o indivíduo é entendido como isolado de seu contexto histórico e das relações de poder que conformam a sociedade onde vive.

Nesse caminho de “descentrar sua ação de si mesma”, Martín-Baró chama a atenção para a necessidade da Psicologia criar pontes com outras disciplinas das Ciências Humanas, criando assim um campo de reflexão em que a dimensão psicossocial do ser humano se entretença e se articule com a Educação, Sociologia, Filosofia e demais áreas das Ciências Humanas. No caso específico da Psicologia da Libertação, são conhecidas as influências da pedagogia do oprimido de Paulo Freire, da metodologia de ação participativa do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, bem como o conjunto de reflexões sobre a categoria filosófica da Libertação, elaborada por diferentes pensadores. Outra categoria própria ao pensamento latino-americano e que influencia muito, utilizada pela Psicologia Social da Libertação (PSL), é a Teoria da Dependência, que explicitou o caráter de relação direta entre as desigualdades dos países latino-americanos e a força que exerce o imperialismo sobre nossos territórios, eviden-

ciando, assim, a necessidade de práticas emancipatórias desse domínio, isto é, práticas de libertação. A articulação da PSL com outras disciplinas das Ciências Humanas se apresenta como possibilidade de a psicologia abrir seu campo de análise para determinações do universo intersubjetivo e cultural, explicitando, através das contribuições de áreas distintas do saber psicológico, possibilidades de refletir e atuar que percorram caminhos distintos da ordem vigente, ou seja, que se realize de maneira crítica aos processos que tendem a afastar os indivíduos das determinações sociais de sua realidade. Escreve Baró:

A relação entre desalienação pessoal e desalienação social, entre controle social e poder coletivo, entre a libertação de cada pessoa e de todo um povo tem estado, de maneira geral, muito pouco clara na Psicologia. Ela tem contribuído para obscurecer a relação entre afastamento pessoal e opressão social, como se a patologia das pessoas fosse algo distante da história e como se o sentido dos transtornos comportamentais se esgotasse no plano individual. (1986, p. 8, tradução nossa)

Evidenciada essa “ideologização” própria de um sistema, em que o padrão dominante de poder tende a invizibilizar as relações determinantes da desigualdade, é necessário se estabelecer um campo de relações onde se possa produzir ações liberadoras, ou melhor, que produzam uma práxis crítica às estruturas de dominação próprias à Colonialidade do Poder. É objetivo da PSL fortalecer relações fundamentadas em um compromisso ético-político com a singularidade dos indivíduos e sua expressão em uma sociabilidade igualitária. Nesse sentido, podemos salientar que a PSL está intimamente relacionada com atividades realizadas com comunidades, ou seja, com a psicologia comunitária. É na relação direta entre os profissionais de Psicologia e a comunidade – em suas diversas acepções – que a PSL encontra seu espaço de atuação por excelência. É também no trabalho em comunidade que pode ser realizado com maior plenitude um dos fundamentos essenciais do processo da libertação: o cultivo crítico da identidade e da memória histórica de grupos e indivíduos.

A psicologia social comunitária é responsável por fornecer a base metodológica e empírica para a PSL, já que a comunidade, enquanto espaço privilegiado da dimensão cotidiana, é saturada de relações sociais evadas de práticas opressoras. Conceito difícil de ser delineado, a ideia de comunidade entra na Psicologia a partir de estudos condutivistas e ex-

perimentais nos anos 40, quando o objetivo do trabalho do psicólogo era conduzir transformações de atitudes no sentido da adaptação de indivíduos a grupos sociais integrados a sociedades modernas. Nessa vertente, comunidade era entendida como unidade coletiva consensual e homogênea de onde o conflito deveria ser retirado, sendo seu principal objetivo a superação de estágios “atrasados” em seu processo de modernização. Somente após os anos 70 que essa visão passa a ser contestada a partir de uma revisão crítica sobre a intencionalidade presente no ato profissional. Baseada na Teoria crítica, tal vertente buscava uma ação transformadora no sentido de negar as desigualdades estruturais do capitalismo, promovendo assim a “conscientização” dos membros da comunidade acerca das determinações de sua condição social. É no interior dessa vertente que podemos incluir a PSL. Realizando uma síntese dessa perspectiva, Gois define o que é psicologia comunitária:

Fazer psicologia comunitária é estudar as condições (internas e externas) ao homem que o impedem de ser sujeito e as condições que o fazem sujeito numa comunidade, ao mesmo tempo em que, no ato de compreender, trabalhar com esse homem a partir dessas condições, na construção de sua personalidade, de sua individualidade crítica, da consciência de si (identidade) e de uma realidade social. (Góis, citado por Lane, 2003, p.32)

No caso específico das populações indígenas, a questão comunitária ganha ainda maior relevo, já que foi o encontro com as populações indígenas do continente que alimentou boa parte das construções utópicas que povoaram o imaginário dos colonizadores e de suas idealizações sobre a vida “em comunidade” enquanto paraíso na Terra. Ou seja, a vida indígena está presente na ideia de comunidade muito antes da preocupação de profissionais da psicologia comunitária se interessarem pelas condições de vida atual dos indígenas. Desse modo, mais do que um novo campo para a psicologia comunitária, o universo indígena é lugar de indagação sobre a própria natureza da vida em comunidade, realizando-se como espaço privilegiado para compreender a prática profissional do psicólogo comunitário em sua radicalidade

A recuperação da memória histórica dos povos é outro desafio que nos coloca a PSL. Lembrando Walter Benjamin, é preciso realizar um contrapelo na história vivida pelas diferentes populações do continente. História feita por baixo, recuperar a memória histórica é resgatar o processo

histórico de desigualdades a partir do ponto de vista dos invisibilizados, gerando assim uma memória de resistência que possa apoiar projetos coletivos de futuro. Dessa forma, é tarefa da PSL problematizar a realidade presente através de desconstrução histórica. Naturalizada e homogeneizada como espaço contínuo e sem contradições, a realidade social dos subalternos é espaço saturado de contradições onde o psicólogo pode atuar auxiliando a elaboração de práticas sociais que desconstruam as estruturas articuladas em torno da Colonialidade do Poder. O psicólogo deve potencializar o conjunto de saberes, visões de mundo e experiências acumuladas que formam a memória histórica enquanto realidade viva. É penetrando na complexa malha de significações da realidade e suas construções histórico-culturais que a PSL pode oferecer subsídios para que as diferentes populações possam “recriar” sua própria história. Nesse sentido, é papel do psicólogo oferecer condições para que as populações consigam se posicionar criticamente sobre as raízes históricas de sua subalternização, possibilitando um campo de relação que visibilize uma “outra” história, que desvele processos comuns de dominação.

Trata-se de recuperar não só o sentido da própria identidade, não só o orgulho de pertencer a um povo, assim como de contar com uma tradição e uma cultura. Trata-se, sobretudo, de resgatar aqueles aspectos que serviram ontem e que servem hoje para sua libertação. Por isso, a recuperação de uma memória histórica supõe a reconstrução de um modelo de identificação que, em lugar de aprisionar e separar os povos, abra seu horizonte até sua libertação e realização. (Martin-Baró, 1986, p. 11, tradução nossa)

Assim, é realizando uma psicologia social comunitária que tenha em seu horizonte o objetivo de desenterrar os processos de resistência e inventividade das populações diante da matriz colonial-mercantilista-capitalista de poder – sua memória histórica- que podemos concretizar uma práxis liberadora junto às referidas populações. Como aponta Martin-Baró, libertação é, portanto, o processo social que permite o reconhecimento de diferentes memórias históricas como participantes de um mesmo modelo de dominação. Concretizar práticas de PSL junto a povos indígenas se configura, por conseguinte, como uma intervenção crítica que, mais do que reconhecer a especificidade identitária e de saberes de tais populações, busca contribuir para que esses traços sejam espaço de

reconhecimento em uma totalidade maior de relações sociais onde dominação e possibilidade de libertação estão em confronto.

### **Conclusão**

A sociedade brasileira se depara hoje com o desafio de desvendar o imbricamento entre a formação identitária e nossa secular estrutura de opressão e dominação dos povos que se formaram historicamente não só no Brasil, mas em toda a América Latina. Pela teoria do reflexo, somos um continente pleno de fantasmas. Fantasmas criados pelo olhar e práticas raciológicas e pela exploração de diferentes povos do mundo que aqui habitam secularmente. Destituir a Colonialidade do Poder e seu “espartilho” intelectual passa a ser então o horizonte de uma outra modernidade, menos anômala, menos fantasmática. A formação histórica da identidade indígena brasileira desvela esse processo de invisibilização. Através de suas identidades atribuídas e da resistência histórica, capturamos a lógica perversa da Colonialidade do Poder em seu centro de gravidade etnocêntrico que não reconhece a importância desses povos para o processo histórico de nosso continente. Nesse jogo de espelhos, as populações indígenas buscam fortalecer sua etnicidade na correlação de forças com o Estado e com as diferentes formas de organização da sociedade civil. Ou seja, os índios têm buscado o apoderamento de sua identidade de povos em luta e donos de um saber próprio que estão em relação direta e atuante com as demais forças da sociedade. Nesse caminho, têm se sobressaído ações contestatórias que articulem sua condição étnica à sua posição de subalternizados.

Nem tupi nem tapuia, os índios brasileiros atravessam o séc. XXI como detentores de saberes e caminhos que estão em movimento constante não só na busca de sua própria emancipação, mas atuando diretamente na complexa correlação de forças que conformam a sociedade brasileira em seus mais diversos âmbitos.

### **Referências**

- Gomes, M. P. (2005). *O caminho brasileiro para a cidadania indígena*. In J. Pinsky & C. B. Pinsky (Orgs.), *História da cidadania* (2ª ed., pp. 419-446). São Paulo: Contexto.

- Instituto Brasileiro de Geografia Estatística – IBGE. (2010). Acesso em 14 de julho, 2013, em <http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena>
- Lane, S. T. M. (2003). Histórico e fundamentos da psicologia comunitária no Brasil. In R. H. F. Campos (Org.). *Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp. 17-35). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Luciano, G. S. (Baniwa). (2006). *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização Continuada: LACED/Museu Nacional.
- Martin-Baró, I. (1986). *Hacia una Psicología de la liberación*. *Boletín de Psicología*, 22, Acesso em 30 de julho, 2013, em [http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion\\_adicional/obligatorias/036\\_psicologia\\_social2/baro.pdf](http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/036_psicologia_social2/baro.pdf)
- Quijano, A. (2005a). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2005b). Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina. *Revista de Estudos Avançados*, 19(55), 9-30.
- Nascimento, E. S. (2009). *Identidade e memória de habitantes de Fortaleza-CE: ramos de raízes indígenas em trânsito na cidade*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Oliveira, J. P. & Freire, C. A. R. (2006). *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília, DF: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.
- Viveiros de Castro, E. (2006). *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Acesso em 14 de junho, 2013, em [http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)

# **Interseccionalidade e violência de gênero contra as mulheres: a questão étnico-racial**

Raquel da Silva Silveira

Henrique Caetano Nardi

## **Introdução**

Este capítulo apresenta reflexões teórico-empíricas sobre a importância de discutirmos a interseccionalidade que as relações raciais e étnicas produzem nas situações de violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade. A partir de uma pesquisa junto a órgãos policiais e judiciais nas cidades de Porto Alegre e de Sevilha/Espanha, realizada no período entre agosto de 2010 e outubro de 2012, este trabalho discute parte das informações produzidas sob a perspectiva da psicologia social. Para investigar a interseccionalidade racial que atravessa a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade, amparamo-nos nos estudos que analisam os diferentes marcadores sociais que constituem a produção de subjetividade num país tão desigual como o Brasil. As discussões teóricas acerca dos processos discriminatórios étnicos e raciais possibilitam compreender melhor o significado coletivo, cultural e social desse tipo específico de violência de gênero contra as mulheres e as dificuldades em enfrentar de forma eficaz tal problema.

## **A violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade e a interseccionalidade racial e étnica**

A violação de direitos humanos das mulheres tem ocupado lugar de destaque nas políticas públicas nacionais e nas diretrizes internacionais para os países democráticos ocidentais a partir de meados do século

XX. Desde 1979, as conferências mundiais apontam a necessidade de enfrentamento das desigualdades e opressões que atingem o coletivo de mulheres (Osborne, 2009). Naquele contexto, em que ditaduras e processos de colonização assolavam grande parte dos países então denominados subdesenvolvidos, os discursos feministas avançavam lentamente. Somente nos anos de 1990 e início do século XXI é que se fortaleceram as condições de possibilidades para a implantação de discursos políticos em prol de um intervencionismo estatal para garantir os direitos das mulheres (Garcia, 2007).

Foi nesse contexto que, em 2004, a Espanha promulgou a Lei de Proteção Integral contra a violência de gênero, a Lei Orgânica 01/2004, e o Brasil, em 2006, promulgou a Lei Maria da Penha. O interesse em produzir uma comparação com a legislação espanhola emergiu em virtude de incentivo nacional para pesquisas em parceria com aquela sociedade, bem como pela semelhança da Lei Maria da Penha com a legislação espanhola. A Lei Orgânica nº 1, de 28 de dezembro de 2004, trata das Medidas de Proteção Integral contra a Violência de Gênero e tem garantindo a construção de políticas públicas de prevenção, proteção e punição no território espanhol. Além disso, atualmente tem crescido a importância dos estudos de gênero inseridos nas teorias pós-coloniais, nos quais as discussões interseccionais vêm ganhando destaque.

Todavia, apesar dos avanços jurídico-legais, dos investimentos econômicos dos organismos internacionais e nacionais, a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade permanece como um desafio persistente. Mesmo reconhecendo as conquistas subjetivas nas performances de gênero menos sexistas (Butler, 2003), os índices de femicídios<sup>1</sup> (Meneguel, 2012) e de denúncias de diversos tipos de violência contra as mulheres continuam explicitando a permanência de práticas patriarcais nos relacionamentos de intimidade e/

---

<sup>1</sup> Segundo Stela Meneguel (2012), o termo femicídio foi utilizado pela primeira vez em 1976, por Diana Russel, perante o Tribunal Internacional Sobre Crimes Contra as Mulheres em Bruxelas, mas ganhou publicidade a partir da dramaticidade da violência de gênero contra as mulheres na cidade de Juarez, no México. Stela Meneguel propõe que se utilize o termo femicídios também para os assassinatos de travestis, por compreender que é um fenômeno inscrito nas “situações limites pautadas em gênero”.

ou familiares. Na pesquisa que realizamos na cidade de Porto Alegre, no período entre 2010 e 2012, constatamos que, somente no ano de 2012, circularam pelo Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher um montante de 55.842 processos, tendo aquele ano finalizado com um total de 18.127 processos em andamento (Silveira, 2013).

Importante salientar que, em âmbito internacional, a violência de gênero contra as mulheres continua apresentando situações dramáticas, como as práticas de mutilação da genitália feminina, a poligamia para os homens, os estupros como armas de guerra e de intimidação moral, os castigos físicos de ordem pública e os femicídios (Ockrent, 2011). Por tudo isso, a desigualdade nas relações de poder entre homens e mulheres e sua expressão de controle pela violência tem sido um dos focos principais nas lutas dos movimentos feministas. Inicialmente, esses movimentos fortaleceram o argumento de que a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade é um problema público de violação de direitos humanos, visto atingir de forma indiscriminada a parcela feminina das sociedades. Diante da hegemonia histórica e política de sistemas patriarcais, a universalidade da categoria mulher como sujeito de direitos emergiu como uma estratégia potente nas lutas feministas em prol dos direitos da mulher.

Todavia, nem todas as mulheres conseguem se reconhecer nos discursos feministas, visto compreenderem que suas experiências de vida apresentam diferenças significativas, incluindo expressões de opressão interna ao próprio coletivo de mulheres. Nesse cenário, as teóricas feministas negras norte-americanas foram fundamentais para fortalecer um campo de estudos que apontava a fragilidade de se trabalhar com uma ideia universal de mulher. De acordo com Patricia Hill Collins (2007, p. 29), é importante reconhecer que no âmbito privado persistem práticas de dominação e de exploração das mulheres, pois “a família opera como ferramenta ideológica que tanto constrói quanto mascara as relações de poder”. A referida autora salienta que no espaço doméstico emergem desigualdades intragênero, principalmente nas relações entre as mulheres brancas e suas empregadas domésticas negras.

Em um ensaio a respeito da experiência de se ser negra nos EUA, bell hooks<sup>2</sup> (2000) relata a dificuldade que sentia ao ler os textos clássicos das feministas da primeira onda (Pinto, 2010), uma vez que, apesar de ser mulher, não conseguia se reconhecer nas experiências de opressão vividas pelas mulheres de classe média-alta. Em compensação, a leitura da Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire lhe produzia sentido, por ser um texto direcionado a pessoas que experimentavam cotidianamente as agruras da exploração econômica e da dominação cultural. Ainda que Paulo Freire não tenha se dedicado à questão das relações de poder que os sistemas de sexo/gênero (Rubin, 1993) impõem à vida das pessoas, seu discurso apontava para um dos marcadores sociais fundamentais nas sociedades capitalistas, a classe.

No Brasil, desde os anos de 1950, estudos sociológicos demonstraram que os marcadores sociais de classe e de raça/cor afetavam as possibilidades de inserção no mercado de trabalho, de mobilidade social e de discriminação (Fernandes, 1978). No final dos anos de 1960, Heleith Saffioti (1969) apontou que as mulheres trabalhadoras experimentavam vulnerabilidades específicas, sendo o campo do trabalho um dos mais desiguais. Nos anos de 1970, dentro do Movimento Negro Unificado (MNU) despontavam as demandas das mulheres negras, majoritariamente alocadas no trabalho doméstico (Nepomuceno, 2012). Lélia Gonzales (1982) foi uma das acadêmicas brasileiras a se posicionar sobre a importância de atenção às desigualdades que gênero-raça-classe impunha na vida da população negra.

Para exemplificar a radicalidade das diferenças que esses marcadores sociais produzem nas experiências de vida, as palavras de Sueli Carneiro (2003) nos convocam à reflexão:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mu-

---

<sup>2</sup> bell hooks é o nome assumido pela norte-americana Gloria Jean Watkins, a qual adotou os sobrenomes de suas avós para legitimar o caráter político e histórico de suas discussões teóricas no enfrentamento das questões raciais, de gênero e classistas que a localizam como uma mulher negra numa sociedade racista. Além disso, essa autora salienta ser mais relevante o conteúdo de seu trabalho intelectual do que sua identidade individual e jurídica. Dessa forma, seus escritos são assinados em letra minúscula, forçando a reflexão sobre os efeitos da linguagem no mundo acadêmico instituído. Assim sendo, seguimos a orientação de bell hooks de que sua autoria seja reconhecida em letras minúsculas, contrariando as normas técnicas da maior parte das publicações científicas (hooks, 1989).

Iheres estão falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. (Carneiro, 2003, p. 50)

É nesse contexto de explicitação sobre diferentes vetores de subjetivação e o campo de possibilidades de existência que reconhecemos a importância do conceito de interseccionalidade. Conforme Kimberlé Crenshaw (2002, p. 177), “a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação”. Essa autora propõe que existem eixos de poder estabelecidos pelo patriarcado, pelo racismo e pela luta de classes e constrói a imagem de um cruzamento de avenidas, em que o fluxo dos tráfegos vai definir a multiplicidade de opressões as quais a pessoa estará submetida, definindo mais ou menos ‘poder’ em suas relações.

Para Mara Viveros Vigoya (2008), o modelo hegemônico da mulher universal foi profundamente abalado com o conceito de interseccionalidade, o qual visibilizou a necessidade de compreensão articulada de como as categorias de sexo/gênero, classe e raça produzem efeitos singulares nas experiências de vida das mulheres negras em contextos de dominação construídos historicamente em diversas partes do mundo.

Diante dessa inquietação teórico-política acerca da necessidade de rompimento com a categoria universal de mulher, as feministas lésbicas denunciaram a centralidade da norma heterossexual nas discussões sobre as relações de gênero. Ademais, Gayle Rubin (1993), Judith Butler (2003), Donna Haraway (1995), dentre outras, vão propor rachaduras no próprio conceito de gênero, que, desde Joan Scott (1995), ganhara centralidade nos discursos feministas, por tratar-se de uma análise histórica sobre a opressão das mulheres enquanto uma construção social

de relações de poder desiguais. Assim, os anos de 1990 vão possibilitar o reconhecimento dos riscos de uma dicotomização perigosa no campo das lutas feministas, com uma oposição rígida entre cultura e natureza, a qual levava a uma nova naturalização das diferenças entre homens e mulheres, em que a heterossexualidade e as identidades de gênero não eram questionadas.

Diante de todas essas problematizações, a complexidade que a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade apresenta exige ferramentas de análise que possam captar os diferentes marcadores sociais e seus impactos na construção de estratégias de enfrentamento às situações de violação de direitos. Nessa direção, o conceito de interseccionalidade vem sendo reconhecido como um componente importante na luta contra as desigualdades de gênero.

Em nossa pesquisa, focalizamos a interseccionalidade racial e étnica na violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade. Para tanto, nos apropriamos da proposição de Kimberlé Crenshaw (2002) a respeito da necessidade de as pesquisas que abordam a violação de direitos humanos construir perguntas interseccionais. Em sua compreensão, quando se abordam problemas sociais relevantes como universais, acabamos por produzir invisibilidades sobre suas especificidades.

No percurso de nossa pesquisa com relação à interseccionalidade gênero/raça e etnia na Lei Maria da Penha e na legislação espanhola, constatamos a prática do silêncio e da negação sobre tal articulação durante todo o processo de trabalho de campo. Desde o início da coleta de dados e produção de informações, escutamos, frequentemente, tanto no cartório do Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, como nas audiências em fóruns descentralizados na cidade de Porto Alegre e em fóruns especializados de Sevilha, que raça e etnia não eram variáveis importantes nesse tipo de violência. Segundo os juízes e as juízas entrevistados/as, em virtude de concordarem com a ideia de universalidade da violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade, a única concessão que se poderia fazer, talvez, fosse considerar a variável da classe. Somente a situação socioeconômica foi reconhecida como um fator relevante a ser discutido nessa temática.

## **Refletindo sobre o discurso da invisibilidade das questões raciais e étnicas na problemática da violência de gênero contra as mulheres**

É verdade que esse ideal de democracia impede manifestações demasiado brutais, disfarça a raça sob a classe, limita os perigos de um conflito aberto. (Bastide, 1955/2008, p. 155)

Para compreendermos os possíveis significados do silenciamento e da negação da interseccionalidade racial e étnica nas situações de violência contra as mulheres, é necessário acompanhar as discussões teóricas que analisam as relações raciais no Brasil. A citação acima de Roger Bastide (1955/2008) aponta os efeitos que o ideário de uma democracia racial produziu na sociedade brasileira. Desde os estudos da Unesco na década de 1950 sobre a situação brasileira da população negra - considerando a soma das pessoas autodeclaradas pretas e pardas, segundo a classificação racial do IBGE -, o Brasil teve de confrontar-se com a constatação de uma extrema desigualdade racial (Guimarães, 2006). Infelizmente, pesquisas atuais continuam a corroborar a permanência de maior vulnerabilidade social da população negra (Garcia, 2009; Hasenbalg & Silva, 1999; Jaccoud & Begin, 2002; Waiselfisz, 2012).

O racismo estrutural da sociedade brasileira e a concentração de renda têm sido mostrados como elementos significativos para as desigualdades raciais. Além disso, a negligência do Estado brasileiro em enfrentar seriamente as desigualdades nas relações raciais foi assegurada pelo mito da democracia racial (Schwarcz, 2001). Para Kabengele Munanga (2008), a insistência em salientar apenas o lado positivo da miscigenação, deixando de pontuar as origens de violência sexual e exploração das mulheres negras, aliado aos processos de branqueamento da população, os quais contribuíram para o enfraquecimento de reconhecimento dos movimentos negros, também são aspectos importantes na compreensão das iniquidades raciais.

Nos estudos de Florestan Fernandes e Roger Bastide na década de 1950, Roger Bastide (1955/2008) produziu uma análise detalhada de como o preconceito racial se expressava nas relações sociais, abarcando diversas dimensões do cotidiano. Esse autor foi o responsável por qualificar o racismo brasileiro como um preconceito de cor. Um dos pontos ana-

lisados foi a interface da questão racial com a questão de classe. Apesar da importância dos aspectos socioeconômicos, Bastide (1955/2008, p. 169) concluiu que “a cor não se confunde completamente com a classe, dentro da própria classe desempenha um papel discriminador”.

No campo dos estudos raciais no Brasil, Elisa Nascimento (2003) ressalta que produzimos dois tabus relativos à raça que precisam ser superados. O primeiro é de que, quando se fala de racismo no Brasil, estamos produzindo um racismo às avessas, pois a tematização desse tema levaria a um fortalecimento das diferenças raciais. Nesse sentido, produziríamos preconceitos das pessoas negras contra as pessoas brancas. Para a referida autora (2003, p. 23), esse tabu de não se falar em racismo, calcado na crença de um suposto risco de novos processos de racialização, produz o recalque e o silenciamento sobre o nosso racismo. O segundo tabu seria a “resistência à ideia do racismo comum às populações de origem africana subjugadas em diferentes partes do mundo”, já que a população negra no Brasil viveria uma situação singular em virtude de nossa miscigenação. Dito de outra forma, é como se a ausência de normas institucionalizadas de segregação racial no Brasil, principalmente como as que vigoraram nos EUA e na África do Sul, impedissem qualquer comparação e similaridade com as lutas dos movimentos negros brasileiros e as reivindicações da população negra em outros países. Em consonância com tal posicionamento, Florestan Fernandes (1972) também sinalizou a marca do nosso racismo, afirmando que a população brasileira tem “preconceito de ter preconceito”. Para Oracy Nogueira (1985), no Brasil existe uma noção de polidez, de educação em não se falar de questões raciais na frente das pessoas de cor. Há inclusive, no senso comum, a negação de se usar a palavra negro/a, como se fosse uma ofensa. Assim sendo, surgem eufemismos como moreno/a e mulato/a. Esse autor recorda um dito popular que se aplica bem ao modo de subjetivação racista brasileiro, que diz: “Em casa de enforcado não se fala em corda” (Nogueira, 1985, p. 92).

Em sua pesquisa sobre o racismo brasileiro, Lilia Schwarcz (2001) endossa as críticas ao mito da democracia racial presente em nosso país. Além dos dados censitários que ajudaram a desmascarar as desigualdades raciais persistentes na sociedade brasileira, essa autora realizou uma pesquisa sobre a percepção que os/as brasileiros/as tinham com relação à experiência do racismo, concluindo que “todo brasileiro parece se sentir

uma “ilha de democracia racial”, cercado de racistas por todos os lados” (Schwarcz, 2001, p. 76). Conforme ela, temos no Brasil um racismo particular, “um racismo sem cara, que se esconde por trás de uma suposta garantia de universalidade das leis e que lança para o terreno do privado o jogo da discriminação” (Schwarcz, 2001, p. 78).

Em uma revisão bibliográfica sobre a psicologia e os estudos das relações raciais no Brasil, Alessandro dos Santos, Lia Schucman e Hildeberto Martins (2012) resgatam análises da psicologia social sobre os comportamentos preconceituosos e discriminatórios com a população negra. Autores/as como Raul Briquet, Arthur Ramos, Donald Pierson, Virgínia Bicudo, Aníela Ginsberg e Dante Moreira Leite são apontados como precursores/as dessa temática. Apesar da falta de institucionalização desses conhecimentos nos cursos de psicologia no Brasil, nos anos de 1990 houve um deslocamento das análises sobre a negritude para uma perspectiva relacional do racismo. Nesse contexto, o fenômeno da branquitude passou a ser discutido.

De acordo com Maria Aparecida Bento (2012, p. 25), a branquitude constitui os “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”. Os benefícios simbólicos e materiais de se ser branco/a numa sociedade racista são assegurados pela naturalização da desigualdade racial e consequente invisibilidade da cor branca como marcador social de raça, elementos constitutivos da branquitude (Piza, 2012).

Em trabalho recente acerca dos efeitos da branquitude na cidade de São Paulo, Lia Schucman (2012) encontrou vários exemplos de intraclasse social sobre os benefícios de se ser branco/a. Há, por exemplo, o depoimento de um mendigo branco que afirmou receber esmolas mesmo sem pedir, pois as pessoas ficam “com pena” de sua miséria. Em compensação, ele reconhece que isso não é comum para os mendigos negros, visto que normalmente são percebidos como mais pobres.

No campo de estudos interseccionais da psicologia sobre gênero e raça, Maria Moura (2009) investigou as interfaces entre violência racial e violência de gênero. Ela constatou a maior vulnerabilidade da mulher negra em situações de violência de gênero nas relações de intimidade, pois essas mulheres têm menos acesso aos equipamentos sociais e de saúde. Frequentemente, a interseccionalidade entre raça e gênero situa as mulheres negras nas regiões da cidade com menores investimentos

públicos, maior presença do tráfico de drogas e os piores indicadores sociais. Além disso, tais mulheres carregam a forte marca do racismo nos assujeitamentos que constituem seus processos de subjetivação. Ao analisar os sentidos produzidos por profissionais que atendem mulheres em situação de violência de gênero, essa autora identificou que, apesar de a maioria dos órgãos de assistência identificar em seus prontuários o quesito raça/cor, essa informação não tem sido tomada como uma questão. Com relação aos/as profissionais da psicologia que atuam nessa área, as singularidades da questão racial ficaram invisibilizadas, demonstrando falta de informação e de comprometimento dos/as técnicos/as com os efeitos do racismo.

No campo jurídico, os processos de silenciamento e de negação das questões raciais e étnicas podem ser relacionados com a problemática do direito à antidiscriminação defendida por Roger Rios (2008). Para o mencionado autor, os estudos de Bárbara Flagg (1998, citado por Rios, 2008) a respeito do fenômeno da transparência nos auxiliam a compreender a dificuldade que as pessoas brancas têm em reconhecer o impacto que o marcador social da raça produz nas relações sociais. Uma vez que as pessoas brancas ocupam a maioria dos postos socialmente dominantes, acabam não se defrontando com as desigualdades raciais. A convivência majoritária com pessoas brancas produz a naturalização da brancura como a norma e a negritude como a diferença. Nessa experiência das relações sociais, emerge uma associação entre discriminação indireta e negligência, posto que não se questiona a má distribuição racial nos diversos segmentos econômicos e de poder. O não reconhecimento de que a ausência de pessoas negras nos contextos econômicos mais abastados é resultado dos processos de discriminação indireta produz a negligência das pessoas brancas para com o enfrentamento da desigualdade racial.

Assim, negligência e discriminação indireta são pontos interessantes para nossa pesquisa, pois considerar todas as mulheres como iguais é desconhecer os impactos que a vida vai impor a cada uma delas. Nesse contexto, um aspecto importante que concerne à efetivação de legislações e de políticas públicas é a questão da universalidade e da representatividade do sujeito de direito na temática aqui trabalhada, ou seja, quem representa a categoria “mulher”. Reforçando as discussões sobre os limites da noção de sujeito universal, Henrique Nardi (2008, p. 13) propôs que

essa problemática seja tensionada, já que pode induzir a “imposição de um universalismo sustentado na figura abstrata do sujeito jurídico que, ao utilizar um modelo único, produz uma invisibilidade ‘oficial’ das diferenças”. Dessa forma, entendemos como necessária a problematização sobre as formas como as questões de raça e de etnia se entrecruzam nos discursos relativos à violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade, pois a maneira como as vulnerabilidades são vividas pelas mulheres variam fortemente de acordo com suas experiências singulares de vida e seus marcadores sociais.

### **Raça e etnia: diferenças conceituais e as potencialidades de análises comparativas**

Para aprimorarmos a análise da interseccionalidade gênero/raça e etnia na temática da violência contra as mulheres nas relações de intimidade, entendemos ser importante uma apropriação teórica sobre as diferenças conceituais que envolvem os conceitos de raça e de etnia. Em virtude da análise comparativa que realizamos com a sociedade espanhola, bem como pela localização das duas cidades investigadas, Porto Alegre/RS e Sevilha, identificamos a necessidade de adequação conceitual para as informações produzidas.

Assim, trabalhamos com o conceito social de raça para pensar as relações raciais no Brasil, em virtude da especificidade da população brasileira, em que o preconceito se desloca de uma problemática de origem biológica para uma hierarquização na qual a coloração da pele acaba produzindo desigualdades (Nogueira, 2007).

Para a análise das discussões sobre a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade na Espanha, foi importante abordar o conceito de etnicidade, uma vez que os arranjos sociais daquela sociedade são fortemente marcados por processos migratórios de outros países, bem como por forte presença da população cigana. Naquele contexto, o conceito de raça enquanto marcador social de diferenciação não ganha relevância, ficando explícita a necessidade de apreensão das diferenças conceituais entre raça e etnia.

A proposição de construir uma aproximação com a sociedade espanhola não teve o intuito de produzir um estudo comparativo no sentido

clássico dessa abordagem, mas sim de reconhecer semelhanças e diferenças que persistem apesar das especificidades regionais. Como afirma Robert Castel (2001), os estudos que pretendem trabalhar com sociedades diferenciadas potencializam que os problemas sociais graves sejam reconhecidos como temáticas importantes para toda a humanidade. Nesse sentido, é relevante reconhecer que existem questões que apresentam “constantes no tempo e no espaço, a despeito ou graças às diversidades culturais e históricas” (Castel, 2001, p. 37). Infelizmente, a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade e as desigualdades de raça e de etnia têm sido uma constante no contexto mundial.

Outro ponto significativo na definição de uma perspectiva investigativa comparativa é a possibilidade de, a partir da confrontação com contextos distintos, potencializar a desnaturalização dos discursos. Embasado nas discussões de Eric Fassin (2001, citado por Nardi, 2008), Henrique Nardi (2008) destaca que a comparação produz um efeito de deformação do espelho, possibilitando a suspensão da naturalização das verdades que cada cultura e arranjo societário produzem.

No mundo ocidental, o conceito de raça acompanhou a história das relações humanas, tendo se transformado com o passar dos tempos. Para Michael Banton (1979), antes do séc. XVIII a raça tinha o significado de linhagem, de descendência, como, por exemplo, na noção bíblica sobre “a raça e os descendentes de Abraão” (Banton, 1979, p. 29). Para Peter Wade (2001), nesse período histórico, a noção de raça não tomava a aparência como algo significativo, mas sim, uma ideia de descendentes com um ancestral comum, em que “as questões físicas e culturais estavam juntas, eram naturalizadas, sem serem biologizadas” (Wade, 2001, p. 13).

As transformações impostas ao mundo na constituição da modernidade vão refletir em novas concepções sobre a noção de raça. Na concepção de Michael Banton (1979), houve uma racialização do mundo na sociedade moderna, em que raça, nacionalidade e classe vão articular-se na consolidação das relações de poder. Nessa mesma direção, Lilia Schwarcz (1998) compreende que o conceito de raça foi apropriado como ponto central pelo discurso das nacionalidades.

No enredo das transformações político-econômicas e materiais de produção do século XVIII, as quais se sustentavam nos discursos do iluminismo e do liberalismo, em que a noção do indivíduo livre era fundamen-

tal para o regime de verdade emergente, a manutenção da escravidão não se sustentava mais. Dessa maneira, surgiu, no final do século XIX, início do XX, a teoria do Racismo Científico, a qual legitimou um discurso racional que justificasse a continuação da dominação das ditas raças superiores sobre as inferiores. Tal discurso é considerado o pilar fundamental das práticas eugenistas que culminaram com o nazismo.

Segundo Michel Foucault (1976/2002), a noção biológica de raça foi fundamental para a constituição dos racismos de Estados, na passagem do século XVIII para o século XIX, bem como sua continuidade na primeira metade do século XX. Esse autor propõe que há uma relação direta entre a nova forma como o poder vai ser exercido nas práticas de dominação dos governos nesse período histórico, que ele vai chamar de biopoder, e a utilidade das teorias biológicas raciais. A lógica principal do biopoder é controlar, regular a vida das populações. Nesse contexto, há uma transformação radical na forma de exercício de poder. Se antigamente o soberano tinha o direito de “fazer morrer” e de “deixar viver”, na lógica contemporânea do biopoder há uma inversão, em que os Estados vão “fazer viver” e “deixar morrer”. Foucault compreende que o período entre os séculos XVII-XVIII viu nascer duas novas formas de relações de poder, uma disciplinar e outra biopolítica. A sociedade disciplinar instaurou práticas discursivas que produziram os “corpos dóceis” e individualizados que a produção de subjetividade contemporânea necessitava para fazer a maquinaria do discurso liberal capitalista funcionar. Por outro lado, o biopoder desenvolveu técnicas de controle sobre as populações que proporcionaram uma regulamentação da vida coletiva. Desse modo, a vida, tanto a do corpo individual, quanto a das populações em geral, é o objeto por excelência de que se ocuparão as políticas de governo. Assim sendo, Foucault se questiona como os Estados vão lidar com o tema político da morte, já que estão embasados no discurso do biopoder, o qual defende o controle absoluto da vida. “Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos, mas também seus próprios cidadãos? (Foucault, 1976/2002, p. 304).

A tal questionamento, o referido autor traz como resposta a utilização do racismo como o discurso que abrirá as portas para que os gover-

nos possam matar. Nesse contexto, a concepção de diferenças raciais, do ponto de vista biológico, será o argumento possível para legitimar as práticas sociais que “deixam morrer” certos grupos em detrimento de outros. “Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (Foucault, 1976/2002, p. 305). Além disso, esse autor propôs que a segunda função do racismo na modernidade foi legitimar o caráter positivo para o ato de matar, desde que em prol de um aprimoramento das raças superiores, ou seja, um bem para toda a humanidade. Em suas palavras, “o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault, 1976/2002, p. 306).

Embasada nas problematizações de Michel Foucault sobre as relações de saber-poder, Sueli Carneiro (2005) propôs o conceito de dispositivo da racialidade como sendo o exercício do biopoder que “demarca o estatuto humano como sinônimo de brancura” (p. 43), com isso hierarquizando os corpos quanto à proximidade ou distância da cor branca. Dessa forma, ela compreende ser necessária uma análise que atente às especificidades da mestiçagem brasileira, na qual o dispositivo da racialidade opera no controle da distribuição desigual de privilégios e preconceitos entre a população branca e negra (pretos/as e pardos/as). Assim sendo, essa autora aponta que, na análise de Michel Foucault sobre o racismo, ele estava centrado em problematizar as práticas nazistas. Nesse sentido, ela pontua a necessidade de um olhar atento às especificidades do racismo nas sociedades multirraciais, nas quais o biopoder funciona como dispositivo de poder que disciplina, ordena e estrutura as relações raciais e sociais. Na nossa sociedade, a referida autora entende que, na forma como o biopoder é exercido no Brasil, o dispositivo da racialidade acabou por instituir uma complexidade entre as relações raciais e as relações sociais, “amalgamando às contradições de classes, as contradições de raças. Isso institui a pobreza como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade” (Carneiro, 2005, p. 70). Ademais, Sueli Carneiro defende que a biopolítica produz efeitos específicos quando se analisam de forma articulada gênero e raça, uma vez que a lógica do biopoder de “fazer viver e deixar morrer” (Foucault) opera de modo singular quanto à racialida-

de da população. “No que diz respeito ao gênero feminino, evidencia-se a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino, evidencia-se a simples violência” (Carneiro, 2005, p. 72). Por fim, essa autora entende que, no Brasil, através do dispositivo da racialidade, o biopoder produziu a negritude sob o signo da morte.

Ao analisar a formação da sociedade brasileira, José Carlos dos Anjos (2004) também se utiliza da noção de biopoder de Michel Foucault, apontando a centralidade desse conceito para compreender-se a relevância da categoria raça nas relações sociais do Brasil. Comentando acerca do momento histórico do racismo científico em nosso país, o qual emergiu em consonância com o final da escravidão e o incremento das políticas de imigração branca, Anjos (2004, p. 103) afirma que o “discurso racialista iria reorganizar os sistemas de percepção e, consequentemente, produzir os espaços para novas modalidades de dominação, que se alimentam numa utilização peculiar dos dispositivos de biopoder”.

Diante dos horrores do Holocausto, bem como da comprovada refutação científica de que haveria hierarquias biológicas entre os seres humanos, o final da Segunda Guerra Mundial foi o contexto histórico de sepultamento do discurso científico sobre as diferenças biológicas entre as raças humanas. Então, foi nessa ruptura de um regime de verdade biologicista da raça, que o campo das ciências sociais se viu obrigado a refletir a respeito da manutenção ou não do conceito de raça nas análises das relações humanas. Conforme Michael Banton (1979) é importante que se mantenha o uso do conceito de raça em sua dimensão de marcador social, visto que não se deve apagar da história os impactos que esse conceito produziu. Em contrapartida, Robert Milled (1993) defende um posicionamento diferente, no sentido de abandonar-se o conceito de raça, pois acredita que a história de associação direta de tal conceito com o campo biológico é difícil de se superar. Para Milled, o correto é a utilização do conceito de racismo, posto que esse termo explicita os processos de dominação e de discriminação que afetam a vida das pessoas.

Nessa perspectiva, o conceito de etnia emergiu como uma alternativa ao conceito de raça, uma vez que analisava diferenças entre populações. De um modo geral, os estudos sobre etnia e etnicidade demonstram que esse marcador social se refere à noção de alteridade, de diferencia-

ção cultural. Fredrik Barth (1969/1998) definiu a etnicidade como a construção das fronteiras entre os grupos humanos. Para o autor supracitado, são as definições de traços culturais que diferenciam um agrupamento do outro, sendo fundamental tanto a relação de autodefinição das características quanto o reconhecimento dessa diferença pelos outros. Em relação à América Latina, Peter Wade (2001) destaca que a temática da etnia esteve ligada aos povos indígenas, pois esses eram considerados “outros” e ocupavam o lugar da alteridade. Para esse autor, a especificidade da etnicidade é que se trata de diferenciação cultural com enfoque no lugar, na qual o espaço geográfico de origem tem um papel importante. Segundo ele, o que caracteriza uma pergunta étnica é: de onde és? Nesse sentido, o conceito de etnia aponta para uma “topografia moral”.

De acordo com Richard Jenkins (1997), não se pode confundir os conceitos de raça e de etnia, já que a concepção de raça implica, necessariamente, uma relação de dominação de um grupo sobre outro, havendo uma hierarquização necessária. O reconhecimento das diferenças étnicas nem sempre produz uma relação de dominação. Assim sendo, pode-se dizer que etnia tem mais a ver com a construção das identidades e raça com a instalação das relações de dominação.

Para Peter Wade (2001), deve-se pensar em similitudes entre esses dois conceitos, pois tanto a raça quanto as identidades étnicas são compreendidas, na atualidade, como contextuais, situacionais e multívocas. Entretanto, ele se questiona se a raça é tão flexível assim, pois estão em jogo, também, aspectos corporais e físicos que nem sempre podem ser negociados. Por fim, ele defende que se deve manter uma distinção entre raça e etnia, ainda que não seja radical, visto que ambas contêm discursos sobre origens e sobre a transmissão das “essências” dos povos através das gerações. Seu argumento é de que não se devem eliminar as diferenças conceituais entre raça e etnia, pois essa eliminação acarretaria a negação da história particular de cada conceito. Principalmente, por toda a história de escravidão, colonialismo, discriminação, bem como as formas de resistência dos povos subjugados que o termo raça carrega.

Aliado a isso, o cenário de lutas e resistência política da população negra por reconhecimento social e conquista de direitos iguais amparou-se no conceito de raça. Os movimentos negros positivaram a utilização do termo raça. Do ponto de vista psicológico, estudos demonstram que a

construção de uma identidade racial possibilita estratégias psíquicas para enfrentar as situações de discriminação e preconceito institucionalizadas nas relações sociais (Faro & Pereira, 2011).

Em nossa perspectiva, o conceito de raça é compreendido como um marcador social potente para diagnosticar os níveis de discriminação racial dos Estados, como também os efeitos persistentes dos racismos, sobretudo os de ordem institucional, que acabam invisibilizados no princípio ocidental democrático da igualdade jurídica.

### **Reflexões sobre a produção de informações no trabalho de campo com uma abordagem interseccional**

Amparados/as nas discussões teóricas da interseccionalidade gênero/raça e etnia nas situações de violência contra as mulheres nas relações de intimidade, produzimos uma pesquisa com trabalho de campo diversificado. No período entre agosto de 2010 e outubro de 2012, circulamos na Delegacia da Mulher, no Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher e na ONG Maria Mulher, todos na cidade de Porto Alegre. Em Sevilha, pudemos acompanhar dois juizados especializados em violência de gênero contra a mulher. Nesses espaços, produzimos informações a partir de três amostras de conveniência, numa perspectiva qualitativa. No juizado de Porto Alegre, foram analisados 70 processos judiciais. Na Delegacia da Mulher, foram analisados 55 boletins de ocorrência (BOs). Além disso, foram realizadas entrevistas com 290 mulheres que acessaram a Lei Maria da Penha, tanto através da Delegacia da Mulher quanto do referido juizado. Também foram efetuadas entrevistas com quatro juízes/as desse juizado em Porto Alegre e dois juízes na cidade de Sevilha, bem como foram pesquisados documentos oficiais acerca do andamento dos processos judiciais e desempenho das atividades dos/das magistrados/as. Esta pesquisa teve a aprovação do Comitê de Ética da UniRitter.

Em todas as amostras desta pesquisa (Silveira, 2013), houve uma consonância com os estudos que afirmam a permanência de maior vulnerabilidade sócio-econômica-cultural das mulheres negras, considerando neste coletivo as mulheres autodeclaradas pretas e pardas. Constatamos que as mulheres negras que procuraram a Delegacia da Mulher e o JVDfM, em comparação com as mulheres brancas, apresentaram os

piores índices no indicador educacional de nível básico e superior, e, conseqüentemente, reflexos de tal desvantagem nos rendimentos próprios e na ocupação dos postos de trabalho. Essas constatações corroboram outros estudos das relações raciais que apontam a permanência das desigualdades entre a população branca e a população negra no Brasil (Garcia, 2009; Jaccoud & Begin, 2002). De um modo geral, os referidos estudos sinalizam que as mulheres negras são as mais vulneráveis na maioria dos indicadores sociais, com exceção da escolaridade, em que apresentam desempenho melhor do que os homens negros.

Quanto a essa melhora no indicador educacional das mulheres, é interessante enfatizar que isso não significa necessariamente um sinal de superação das desigualdades de gênero no Brasil. A partir de uma análise interseccional entre gênero e classe, Maria Luiza Heilborn et al. (2002) constataram que o avanço da escolaridade das mulheres em relação aos homens está relacionado à manutenção de estereótipos de gênero e classe, em que as jovens pobres conseguem manter-se na escola por mais tempo em virtude de realizarem tarefas domésticas, ou mesmo trabalho doméstico remunerado. Tais experiências de vida permitem maior flexibilização de horários e conseguinte conciliação com os turnos das escolas. Por outro lado, os jovens pobres trabalham em atividades que impõem outras relações de trabalho, e portanto, menos flexíveis e incompatíveis com os turnos escolares.

Apesar da constatação em nossas amostras da permanência das desigualdades interseccionais de gênero e raça, como já mencionado anteriormente, encontramos a circulação nos espaços judiciais do enunciado de que a interseccionalidade étnico-racial não se relaciona com a violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade, nem mesmo no acesso à justiça. Tanto na cidade de Porto Alegre como na cidade de Sevilha, todos/as os/as magistrados/as eram brancos/as. Compreendemos que a branquitude que marca os processos de subjetivação desses/as informantes, bem como o compartilhamento teórico sobre a universalidade do sujeito de direitos acabam por legitimar a negação da interseccionalidade. Em relação à especificidade da cidade de Sevilha, os juizes entrevistados afirmavam não reconhecer a interseccionalidade étnica na constatação de que as mulheres ciganas não acessavam o poder judiciário. A invisibilidade desse grupo de mulheres não ganhava rele-

vância. Salientamos que, apesar da importância da análise comparativa com a situação espanhola, priorizamos no presente artigo a utilização de informações produzidas na pesquisa de campo no Brasil e um maior aprofundamento das questões teóricas sobre as relações raciais.

Assim, diante do reconhecimento da negação da interseccionalidade nas práticas discursivas, decidimos tencionar as informações objetivas produzidas na pesquisa de campo em Porto Alegre. Para tanto, procuramos identificar se esse argumento de não relevância dos marcadores de raça se justificava. Dessa forma, analisamos os dados coletados com as 290 mulheres entrevistadas, como também os registros de 70 processos judiciais e de 55 boletins de ocorrência. O movimento inicial de análise foi investigar como a distribuição racial das mulheres nas nossas três amostras aparecia para compará-la com os dados do Censo brasileiro.

Segundo os dados do IBGE/Censo de 2010, Porto Alegre apresenta a seguinte distribuição racial: 79,23% da população se autodeclara como branca, e 20,24% da população se autodeclara como negra (pretas + pardas). Assim, esperávamos identificar um percentual de mulheres brancas em todas as amostras da pesquisa de campo similar à distribuição racial desta capital. Contudo, somente nos processos judiciais em andamento, verificamos tal similaridade, conforme a Figura 1 a seguir.

**Figura 1. Comparação da distribuição racial nas três amostras pesquisadas**

<b>Raça</b>	<b>IBGE/Censo/2010 Porto Alegre</b>	<b>Amostra Processos</b>	<b>Amostra BOS</b>	<b>Amostra Atendimentos- Entrevistas</b>
Branca	79,23%	77,6%	63,6%	56,1%
Negra	20,24%	22,4%	36,4%	42,0%

Fonte: Silveira, 2013.

Importante destacar que, nos boletins de ocorrência e nas entrevistas com as mulheres na delegacia e no Juizado, o percentual de mulheres negras foi muito superior à distribuição da raça negra na cidade de Porto Alegre. Ressaltamos, por exemplo, o percentual de mulheres que

foram entrevistadas, em que 42% delas se autodeclararam negras, sendo que a população autodeclarada negra em Porto Alegre é de 20,24%. Ou seja, encontramos mais que o dobro da representação dessas mulheres, num fenômeno que é considerado pela literatura e pelos juizes/as entrevistados/as como universal, sem diferenciação racial. Esses dois locais, a delegacia e o Juizado, estavam em fase preliminar de solicitação e deferimento de medidas protetivas, em que era possível o arquivamento do processo, sem a realização da denúncia-crime. Isto é, as mulheres vítimas haviam registrado uma ocorrência policial na delegacia que tinha como consequência jurídica a abertura de um processo judicial para a solicitação de medida protetiva assegurada pela Lei Maria da Penha. O próximo passo, no âmbito jurídico, é a análise pelos/as magistrados/as desse pedido de proteção e verificação das condições para prosseguimento, ou não, da lide judicial. Somente depois disso, o/a juiz/a enviará, ou não, o processo para que o Ministério Público faça a denúncia do crime, destacando que a categoria de crime no campo jurídico é de ordem pública, em que o autor da ação judicial passa a ser o Estado brasileiro e não mais a vítima. Nesse sentido, acreditamos que a visibilização dessa diferença na distribuição racial das amostras da presente pesquisa permite que se questione o enunciado de que a raça não tem relevância, que não interfere e tampouco que não aparece nas situações de violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade.

Apesar de as experiências no cotidiano das práticas policiais e judiciais não reconhecerem a questão racial como relevante, quando se produz uma análise interseccional, percebe-se a materialidade do marcador social da raça produzindo diferenças significativas. Levando em consideração a distribuição racial na cidade de Porto Alegre, identificamos uma prevalência de mulheres negras que iniciaram o percurso de acesso à justiça para cessar as situações de violência de gênero nas relações de intimidade. Tal informação aponta para a necessidade de aprimoramento de pesquisas que problematizem essa maior incidência de mulheres negras como submetidas a esse tipo de violência. Outra informação importante produzida é a queda na quantidade de mulheres negras que prosseguem com os processos judiciais. Ao comparar-se a representação racial nas nossas amostras, verificamos que, nas informações produzidas a partir dos atendimentos/entrevistas, as mulheres negras apresentaram uma representatividade de 42,0%, e, na análise dos

processos judiciais em andamento, o percentual das mulheres negras cai para 22,4%. Em compensação, o percentual de mulheres brancas nos atendimentos/entrevistas foi de 56,1%, enquanto nos processos judiciais em andamento, sua representatividade sobe para 77,6%, conforme informações da Figura 1. Assim, observamos uma redução de mais de 50% no percentual de mulheres negras em que houve continuidade do processo judicial, e um aumento na representatividade das mulheres brancas, apontando a disparidade de acesso à justiça entre a raça branca e a raça negra nos níveis avançados dos procedimentos jurídicos.

### **Considerações finais**

O objetivo deste artigo foi contribuir para os estudos da psicologia social que abarcam a temática da interseccionalidade gênero/raça e etnia. Em virtude da complexidade que o fenômeno social da violência de gênero contra as mulheres nas relações de intimidade apresenta, acreditamos que a perspectiva de análise interseccional seja potente para visibilizar a necessidade teórico-política de enfrentamento de múltiplas opressões. As práticas racistas brasileiras precisam ser constantemente confrontadas, pois produzem efeitos em todas as nossas relações sociais. Como afirmou Kimberlé Crenshaw (2002), é preciso que saibamos fazer perguntas com a perspectiva interseccional, caso contrário, os fios da trama que sustentam o preconceito e a discriminação racial e étnica passam despercebidos.

Além disso, reconhecemos que, devido à força do dispositivo da racialidade, o exercício de análise interseccional é um aprendizado de difícil apropriação e de profundos movimentos de resistência. A todo o momento temos que estar atentos/as aos nossos próprios preconceitos e cegueiras, num processo constante de ressignificação nos modos de subjetivação.

### **Referências**

Anjos, J. C. (2004). Etnia, raça e saúde: sob uma perspectiva nominalista. In S. Monteiro & L. Sansone (Orgs.), *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos* (pp. 97-119). Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

- Banton, M. (1979). *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70.
- Barth, F. (1998). Grupos étnicos e suas fronteiras. In P. Poutignat & J. Streiff-fenart (Orgs.), *Teorias da etnicidade* (pp. 187-227). São Paulo: UNESP. (Original publicado em 1969)
- Bastide, R. (2008). Manifestações do preconceito de cor. In R. Bastide & F. Fernandes (Orgs.), *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana* (pp. 154-189). São Paulo: Global. (Original publicado em 1955)
- Bento, M. A. S. (2009). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carneiro, S. (2003). "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero". In Ashoka Empreendimentos Sociais & Takano Cidadania (Orgs.), *Racismos contemporâneos* (pp. 49-58). Rio de Janeiro: Takano Editora. Acesso em 17 de julho, 2015, em <https://rizoma.milharal.org/files/2013/05/Enegrecer-o-feminismo.pdf>
- Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Castel, R. (2001). *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Collins, P. H. (2007). Como alguém da família: raça, etnia e o paradoxo da identidade nacional norte-americana. *Rev. Gênero*, 8(1), 27-52.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 177-188.
- Faro, A. & Pereira, M. E. (2011). Raça, racismo e saúde: a desigualdade social da distribuição do estresse. *Estudos de Psicologia*, 16(3), 271-278.
- Fernandes, F. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- Fernandes, F. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes* (3ª ed.). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1964)
- Foucault, M. (2002). *Em defesa da sociedade – Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1976)
- García, M. C. (2007). *Transformações do Estado e do direito: do direito regulativo à luta contra a violência de gênero*. Porto Alegre: Dom Quixote.

- Garcia, A. (2009). *Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, Cidade D'Oxum e Rio de Janeiro, Cidade de Ogum*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Gonzales, L. (1982). A mulher negra na sociedade brasileira. In M. T. Luz (Org.), *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual* (pp. 87-106). Rio de Janeiro: Graal.
- Guimarães, A. (2006). Depois da democracia racial. *Tempo Social*, 18(2), 269-287.
- Haraway, D. (1995). *Ciência, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hasenbalg, C. & Silva, N. V. (1999). Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no Brasil. In C. Hasenbalg, N. V. Silva, & M. Lima (Orgs.), *Cor e estratificação social* (pp. 218-231). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Heilborn, M. L., Salem, T., Knauth, D. R., Aquino, E. M. L., Bozon, M., Rohden, F. et al. (2002). Aproximações socioantropológicas sobre a gravidez na adolescência. *Horizontes Antropológicos*, 8(17), 13-45.
- hooks, b. (1989). *Talking Back – Thinking feminist, thinking Black*. Boston: South End Press.
- hooks, b. (2000). *Teaching to Transgress: education as the practice of freedom*. New York: Routledge.
- Jaccoud, L. & Begin, N. (2002). *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília, DF: IPEA.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. Londres: Sage.
- Meneguel, S. (2012). Situações limite decorrentes da violência de gênero. *Athenea Digital*, 12(3), 227-236.
- Milles, R. (1993). *Racism after 'race relations'*. Londres: Routledge.
- Moura, M. J. (2009). *A produção de sentidos sobre a violência racial no atendimento psicológico a mulheres que denunciam violência de gênero*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Munanga, K. (2008). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Nardi, H. C. (2008). O estatuto da diversidade sexual nas políticas de educação no Brasil e na França: a comparação como ferramenta de desnaturalização do cotidiano de pesquisa. *Psicologia & Sociedade*, 20(n. spe.), 12-23.
- Nascimento, E. (2003). *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus.

- Nepomuceno, B. (2012). Mulheres negras – protagonismo ignorado. In C. B. Pinsky & J. M. Pedro (Orgs.), *Nova história das mulheres no Brasil* (pp. 382-409). São Paulo: Contexto.
- Ockrent, C. (Org.). (2011). *O livro negro da condição das mulheres*. Rio de Janeiro: Difel.
- Nogueira, O. (1985). *Tanto branco quanto negro: estudos de relações raciais*. São Paulo: Queroz.
- Nogueira, O. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, 19(1), 287-308.
- Osborne, R. (2009). *Apuntes sobre violencia de género*. Barcelona: Bellaterra.
- Pinto, C. R. J. (2010). Feminismo, história e poder. *Revista de Sociologia Política*, 18(36), 15-23.
- Piza, E. (2012). Porta de vidro: entrada para a branquitude. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. (pp. 55-90). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Rios, R. (2008). *Direito da antidiscriminação: discriminação direta, indireta e ações afirmativas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- Rubin, G. (1993). *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Recife: SOS Corpo.
- Saffioti, H. (1969). *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Santos, A. O., Schucman L. V., & Martins, H. V. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(n. spe.), 166-175.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Schwarcz, L. (1998). Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In *História da vida privada do Brasil: contrastes da intimidade contemporânea* (pp. 173-244). São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. (2001). *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha.
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99.
- Silveira, R. S. (2013). *Interseccionalidade gênero, raça e etnia e a Lei Maria da Penha: discursos jurídicos brasileiros e espanhóis*. Tese de Doutorado, Pro-

grama de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

- Vigoya, M. (2008) La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual [Trabalho completo]. *Memorias del I Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad* (pp. 168-198). México, D. F. Acesso em 17 de julho, 2015, em [http://www.interculturalidad.org/numero06-07/attachments/article/145/viveros\\_sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad-en-el-contexto-latinoamericano.pdf](http://www.interculturalidad.org/numero06-07/attachments/article/145/viveros_sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad-en-el-contexto-latinoamericano.pdf)
- Wade, P. (2001). *Raza e etnicidade em Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- Waiselfisz, J. J. (2012). *Mapa da violência 2012 – A cor dos homicídios no Brasil*. São Paulo: CEBELA – Centro de Estudos Latino Americanos/FLASCO.

# **Do ventre escuro de um porão vou baixar no seu terreiro**

Veridiana Silva Machado

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

## **Introdução**

A participação da psicologia no debate sobre as relações étnico-raciais expressa a exigência de um posicionamento teórico e político a respeito da promoção da igualdade racial e do combate ao racismo. Há a necessidade de mais pesquisas e discussões acerca da compreensão do sofrimento psicológico e das consequências do racismo, e faz-se necessária uma discussão epistemológica sobre teorias, práticas e métodos que favoreçam a abordagem dessa problemática no atinente às questões psicossociais que envolvem as populações afrodescendentes e ameríndias. Neste sentido, propõe-se uma reflexão sobre como o Candomblé contribui em relação às questões étnico-raciais e também no que concerne ao modo como a psicologia pode contribuir para o enfrentamento do preconceito, desrespeito e rejeição ainda muito sofridos pelas religiões de matrizes africanas, certamente em larga medida perpetuados devido à discriminação sócio-racial. Para tanto, deve-se destacar o contexto no qual tais formas de religiosidade foram desenvolvidas no Brasil e analisá-las numa perspectiva histórica, política e antropológica, a que será acrescentado, aqui, o aspecto etnopsicológico, tendo em vista particularmente a maneira como os africanos se relacionaram com outras expressões religiosas africanas, ameríndias e com as do colonizador.

Segundo Silveira (2006), no Brasil, o tráfico fez da população negra maioria, e devido ao preconceito racial, instaurou-se um clima de insegurança em relação à branca, característica marcante da mentalidade do colono, que promoveu, como consequência histórica, a instituição de uma cultura política intolerante, autoritária e muito mais agressiva, diferente da vigente na mesma época em Portugal, por exemplo. Em Portugal, res-

salte-se que, a despeito de serem enquadrados numa legislação que os impedia de ascender socialmente, os africanos passaram a obter algum reconhecimento devido às suas habilidades comerciais e talentos musicais, assim como aconteceu, por exemplo, na Bahia, quando a população branca percebeu as excelentes execuções das músicas europeias pelos instrumentistas africanos. Ao mesmo tempo tinham começado a surgir diversas expressões culturais africanas, melhor dizendo, já “afrobaianas”, com gêneros diferentes que ocorriam em situações e em circunstâncias distintas, porém não tão agraciadas pelos portugueses, que as nomearam de “bатуque” (Silveira, 2006). Não casualmente ainda hoje se usa o termo “bатуque” para se referir a algum ritmo percussivo, com o intento de lhe atribuir alguma desorganização e inferioridade.

No que diz respeito às estratégias de dominação da política colonial, destacam-se as irmandades e confrarias católicas cuja função política primordial no momento da sua implantação era, de modo geral, manter a ordem escravocrata. De fato, se tornaram um dos meios mais eficazes para converter os negros, pois mantinham a ordem organizando rezas coletivas que ajudavam e facilitavam na evangelização. Com tal objetivo, foi instaurado, na África e no Brasil colonial, o culto a Nossa Senhora do Rosário, popularizada após a batalha de Lepanto. Entretanto, essas organizações religiosas, a despeito de sua verdadeira função, promoveram a fundação de um culto proibido no centro histórico de Salvador, especificamente à estruturação do chamado Candomblé da Barroquinha – considerado por Silveira (2006) o primeiro terreiro de candomblé na Bahia – fundado por negros da Irmandade dos Martírios (Silveira, 2006, pp. 127-128)

Em meio às importantes Irmandades existentes na Bahia, é de extrema importância enfatizar a Irmandade do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, fundada por africanos de origem *Bantu*. De acordo com Silva (2013), a denominação *Bantu* foi apresentada na Universidade de Bonn, por meio da tese de doutorado sobre línguas faladas na África Meridional, defendida por W. H. I. Bleek em 1851. Os povos chamados Bantu compreendem um grupo linguístico com 500 subgrupos, que utilizam diversas línguas, abarcando 170 milhões de falantes, aproximadamente 2/3 da população da África negra. Os *Bantu* dividiram-se em movimentos diferentes e partiram para o sul e leste da África até o século XIX, por causas até hoje desconhecidas, e correspondem aos primeiros africanos escravizados tra-

zidos para o Brasil, precisamente, oriundos do Kongo e de Angola, que, em solo brasileiro, foram chamados de “Benguelas ou Bangalas; Rebolos; Munjolos ou Monjolos; Makuas; Musikongos; Moçambiques; Kabinda” (Silva, 2013, p. 44).

Na Bahia, foi Rosário dos Pretos das Portas do Carmo a maior e mais prestigiada Irmandade, com a predominância de africanos angolanos, mas também atraía pessoas de diversos locais da cidade, assim como africanos de outras etnias, até que novas confrarias de santos convergiram para os altares de sua lateral. O Rosário dos Pretos adquiriu tanto prestígio que aqueles pretos foram considerados a elite negra da cidade e tinham mesmo a pretensão de representar toda a população afrobaiana (Silveira, 2006). Ainda hoje, a Igreja do Rosário dos Pretos está localizada no Pelourinho, continua tendo muito prestígio e sendo muito frequentada. Outro exemplo bastante conhecido é a também prestigiada Irmandade da Boa Morte, na cidade de Cachoeira, recôncavo baiano.

Nesse período, as Constituições promulgadas em 1707 pelo Arcebispo Dom Sebastião Monteiro Vide visavam reprimir e assegurar a hegemonia do catolicismo, estando direcionadas para as chamadas práticas pagãs. Mesmo sem compreender as religiosidades de origens africanas, perseguiam-nas e as enquadravam em itens como feitiçarias, superstições, adivinhações e incorporações mediúnicas (Silveira, 2006).

Formalmente essas leis não previam punições aos cultos africanos, mas, já em 1738, o contexto mudou, quando o Prior do Convento de São Bento da Cidade da Bahia, Frei Calixto de São Caetano, percebeu que, mesmo após o batismo, os negros “não deixam, contudo, as superstições com que foram criados nas suas terras, juntando-se em congressos para fazerem os seus calundus, danças profanas e outras funções” (Silveira, 2006, p. 173).

Com esse mesmo espírito, o Conde de Povolide, ex-governador da Capitania de Pernambuco, “apoiava” as danças africanas, mas reprovava absolutamente as danças realizadas “às escondidas ou em casas ou em roças com uma preta mestra, com altar de ídolos” (Silveira, 2006, p. 174). Ainda assim, afirma o autor, remetendo-se à pesquisa de Luiz Mott, que a Santa Inquisição tinha maior intolerância para com os cristãos novos, sodomitas e bigamos do que para com as práticas pagãs, posto que apenas o caso da africana Luzia Pinta, “feiticeira”, em 1741

foi levado ao tribunal da Inquisição, sendo ela “degredada, presa e torturada” (p. 175).

Havia, então, algumas frestas nas leis que, de algum modo, favoreceram a reestruturação dessas práticas religiosas. Além disso, outro fator que muito contribuiu e influenciou na diminuição de sua repressão foi a dificuldade em distinguir o que poderia ser considerado sagrado ou profano quando se tratava de expressões populares e públicas, devido ao fato de a religiosidade africana ser permeada por músicas e danças. Nesse emaranhado complexo cultural religioso, o qual os portugueses indiferenciadamente chamavam de batuque, destacavam-se a repugnada “dança profana” que ocorria nos domingos e feriados, “apoiada” pelo Conde de Povolide; os folguedos, as brincadeiras com músicas e danças; os ritos de passagem, enterros, casamentos, batizados; e as festas religiosas do calendário cristão, nas quais havia a coroação de rei do Congo etc.

Dessa forma, ao tempo que compreendiam tudo de uma só maneira como expressões religiosas populares e como batuque, repudiavam, proibiam e perseguiam a existência de qualquer culto religioso realizado de modo mais organizado e principalmente quando ocorriam às escondidas, e em lugares mais afastados, pois “supostamente” representavam uma ameaça à moral e à ordem social cristã. E a partir de uma distorção do culto aos espíritos ancestrais que se fazia em África e transportado para o Brasil, denominaram as primeiras manifestações coletivas de danças religiosas e rituais africanos de Calundu.

Sobre a expressão Calundu, o pesquisador angolano Ribas (1975) concebe que, em sua origem africana, significa espírito evoluído e de elevada hierarquia, provindo do quimbundo *kilundu*, e derivado do termo *kulundula* (herdar). A expressão Calundu faz alusão ao modo de transmissão e representa almas de pessoas que viveram em época remota. De certo modo similar à definição de Ribas (1975), a etnolinguista Castro (2001) aponta que, em quicongo, tanto quanto em quimbundo, Calundu é oriundo de *kalundu*, vindo a significar obedecer um mandamento, realizar um culto invocando os espíritos com música e dança; assim como no Brasil pode significar mau humor, relativo ao aspecto carrancudo do rosto e comportamento das pessoas durante o transe religioso. Esta última definição é popular na Bahia, muito usada quando alguém está de mau humor,

sem que se saiba o motivo de fato: diz-se, então, que essa pessoa acordou com Calundu ou está de Calundu .

Em suma, acerca dos movimentos e organizações religiosas no período colonial e escravocrata, são dignos de destaque a sua vinculação, já naquela época, a talento musical, a sua admissão como expressões culturais, o seu reconhecimento como práticas religiosas (Calundus), ainda que “ilegítimas”, a sua associação precoce a irmandades afrocatólicas etc. Além de traduzirem o que era controlado e “permitido” pela política moderada, tais movimentos e organizações constituíram, sob uma perspectiva política e sociológica, os primórdios e a base dos movimentos de resistência cultural e social dos africanos.

### **Candomblé**

Candomblé é uma expressão de origem *Bantu* e, em virtude da grande diversidade linguística proveniente dos Bantu, existem diversas hipóteses etimológicas a respeito da origem da palavra Candomblé. Aqui será utilizada a definição do Taata Raimundo Komananji, historiador e presidente da Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu - ACBANTU, que vem sendo adotada por outros representantes do Candomblé em Salvador. Taata Raimundo Komananji (comunicação pessoal, 2012)<sup>1</sup> compreende a expressão Candomblé como derivada do Kikongo, do verbo *Loomba*, que significa rezar, cultuar ou pedir. Explicou-nos que, conforme a conjugação do verbo, na terceira pessoa do singular, *Loombele* significa - “ele reza, ele cultua, ele pede”. Na primeira pessoa do singular, *NDOOMBELE* significa - “eu rezo, eu cultuo, eu peço”. Para invocar ou se dirigir a Nzambi ou Nzambiapungo (Deus), segundo Taata Komananji, é acrescentado o prefixo “*ka*”, formando a expressão - *KANDOOMBELE* -, que, devido às adaptações ao contexto brasileiro, tornou-se Candomblé, com o significado original de ‘eu peço a Deus, eu rezo a Deus, eu cultuo a Deus.

Também destacando a participação dos *Bantu* na formação do Candomblé, afirma o antropólogo Giroto (1999):

---

<sup>1</sup> Entrevista concedida por Komananji, Raimundo Tata. Novembro de 2012. Entrevistador: Veridiana Machado. Salvador.

O Candomblé resulta de um processo iniciado possivelmente no século XVII, através de reinterpretações que os escravos Bantu fizeram de suas religiões e de sincretismos que realizaram entre si e com outras etnias negras, de acordo com a ideologia que lhes é própria, sob o impacto da cultura dos colonizadores e dos povos indígenas autóctones, bem como do sistema de relações estabelecidos [sic] num meio ambiente distante de suas origens e que envolvem os demais fatores resultantes do viver em sociedade. O Candomblé nasce, pois, como um sistema reelaborado a partir de reinterpretações das religiões africanas tradicionais, nas quais a estrutura difere de modo significativo daquelas que o originaram. (pp. 254-255)

Além dos *Bantu*, outros povos africanos foram trazidos para o Brasil, como foi exposto por Verger (2002). O referido autor assinala que os centros de comércio dos africanos na África eram a Costa do Ouro, Costa dos Escravos e Costa de Angola. A rota de tráfico pode ainda ser dividida em quatro períodos: “Ciclo da Guiné – segunda metade do século XVI; Ciclo de Angola e Congo – no século XVI; Ciclo da Costa da Mina – três quartos do século XVII; Ciclo da Baía do Benin – entre 1770 e 1850, incluindo o período de tráfico clandestino” (Verger, 2002, p. 201). As peças (designação dos indivíduos na condição de escravos) aportavam sobretudo na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro.

O Candomblé foi constituído nesse contexto multiétnico, através de trocas entre povos, num processo de simbiose cultural cujo nome – Candomblé – aponta para uma homogeneização do culto, mas também segmentação, na medida em que a certo tempo se desenvolveram diversos “Candomblés” (Parés, 2007). Dessa maneira, a partir do “reagrupamento étnico” provocado pelo batuque, pelos Calundus, e consequentemente das estratégias de preservação da cultura, dos hábitos e dos costumes – principalmente, a preservação dos modos de se construir a religiosidade – originaram-se o que, correntemente, conhece-se por nações de Candomblé.

O termo nação foi primeiro empregado nos séculos XVII e XVIII pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos. Na África Ocidental foi usado inicialmente pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses. Em ambos os casos, demarcavam a ideia de identidade, nas monarquias europeias e africanas. De outro modo, a identidade africana era multidimensional e articulada à etnicidade, à religiosidade, ao

território, aos campos linguístico e político. Assim, a identidade étnica ou comunitária se relacionava com o parentesco de ancestralidade comum, muitas vezes percebida pelas marcas físicas, escurificações faciais, ou em outras partes do corpo, além de ser relativa ao território, à língua e, por último, às alianças políticas (Parés, 2007).

No Brasil, na primeira metade do século XVII, em Recife, foram mencionadas, na carta de Henrique Dias (chefe do regimento dos homens pretos), as quatro nações que compunham tal regimento: “Minas, Ardas, Angolas, e crioulos” (Parés, 2007, p. 24). Ao analisar o documento, Parés (2007) notou que, já nesse período, o conceito de crioulo – descendentes de africanos no Brasil – não se relacionava “a critérios políticos ou étnicos prevaletentes na África, mas em distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas” (p. 24). Então, os nomes das nações decorriam dos nomes dos portos de embarques, reinos, etnias, ilhas ou cidades (Mina, Angola, Cabo Verde, São Tomé e etc.), que foram bastante úteis aos traficantes e senhores em sua administração e controle.

Diante da complexidade e com a finalidade de compreender as designações para os africanos e seus descendentes, visto que já existiam denominações étnicas africanas, mas estas por vezes designavam concomitantemente grupos étnicos distintos ou nomeavam povos vizinhos, a par de conviverem lado a lado com as classificações dos colonizadores. Parés (2007) distingue, então, as denominações identificatórias como “internas” (as utilizadas pelo próprio grupo ou comunidade étnica) e “externas” (as utilizadas para se referir aos africanos pelos europeus e pelos traficantes de escravos). O conceito de “denominação metaétnica” (externa) faz referência aos grupos étnicos africanos vizinhos ou de mesmo campo linguístico que foram embarcados no mesmo porto. O autor utiliza este conceito para compreender a produção de novas identidades entre os africanos no Brasil (desenvolvidas pelos traficantes e senhores de escravos), ressalve-se o termo *nagô*, existente na África, e modificado no Brasil (Parés, 2007).

O autor também observa que os africanos trazidos para o Brasil encontraram diversas denominações internas e metaétnicas, ou seja, uma grande rede de classificações que permitiu distintos processos de identificação. Desse modo, compreende que aqueles que não tinham familiaridade com as denominações metaétnicas já na África (em sua região de

origem) precisaram rapidamente assimilar e utilizar essas denominações, devido à sua operacionalidade na sociedade escravocrata. E utilizavam as denominações étnicas (internas) num contexto social restrito à comunidade negra e mestiça, de modo que o que se compreende como nações africanas é o “resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas” (Parés, 2007, p. 27).

Até então, a expressão nação era utilizada, no contexto escravocrata, para denominar as diversas composições étnico-linguísticas, oriundas de diferentes regiões do continente africano que contribuíram para a recriação e manutenção das identidades étnicas dos africanos no Brasil e sua sobrevivência ao sistema colonial. No entanto, a partir do século XIX, o uso de nação como identificação ou pertencimento étnico, assim como sua utilidade operativa para os africanos, perdeu o sentido, pois acabara o tráfico. Destarte, a ideia de nação étnica foi novamente reconstruída e deslocada para o universo religioso, culminando com o aparecimento das nações de Candomblé. Lima (1974) foi o primeiro autor a chamar a atenção para o fato de que o termo nação tinha perdido sua “conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico” (p. 77), ainda afirmou que:

*Nação* passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos. (Lima, 1974, p. 77)

No sentido de corroborar e ampliar essa reflexão, é importante notar que, além de não estar mais ligado a uma origem ou ascendência africana, o pertencimento a uma nação passou a significar o envolvimento religioso que o sujeito vem a ter com um terreiro de Candomblé, demarcado, especialmente, através da iniciação, na qual irão predominar procedimentos rituais originários de determinada região africana, alterando inclusive a lógica da ideia de parentesco biológico, uma vez que, após a iniciação, é substituído ou acrescentado ao sujeito iniciado o parentesco de santo (Parés, 2007). Todavia, Parés (2007) adverte que esta nova apropriação do conceito prático de nação não deve ser estanque, pois o sujeito

pode ser iniciado num terreiro com diversas ascendências ou até mesmo poderá migrar para outro terreiro, e, assim, está posta a heterogeneidade do conceito. Carneiro (1937) chamou a atenção para uma inter-relação e interpenetração das nações:

Hoje muitos Candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas, ou nas visitas dos líderes religiosos em outras casas, o que faz que se homenageie tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações. Já não é raro tocar-se para qualquer nação em qualquer Candomblé. (Carneiro, 1937, p. 44)

Parés (2007) argumenta que a categoria de nação tem sido mais utilizada de maneira ideológica, como estratégia de legitimação social e estabelecimento de alianças, fortalecendo a identidade coletiva dos terreiros “tradicionais” e mais antigos, das casas recentes, bem como, desenvolvendo tanto uma rede de solidariedade quanto reproduzindo mecanismos de competitividade.

As nações são atualmente classificadas, da maneira mais difundida, como: a Nação Angola, reportando-se a civilizações *Bantu* (correspondentes às tradições oriundas das regiões que vão do centro ao sul do continente africano); a Nação Keto (referente a africanos oriundos da Costa dos Escravos, na Nigéria e sudeste do Benin), de cultura e língua ritual yorubana, que abarca outras nações como Ijexá, na Bahia, e conhece-se por diversas denominações como *Nagô* ou *Eba* em Pernambuco (*Nagô* também na Bahia), *Oyó-Ijexá* no Rio Grande do Sul, *Mina-Nagô*, no Maranhão, e a quase extinta *Xambá*, de Alagoas, também presente em Pernambuco; a Nação *Jeje* (originária de povos provenientes majoritariamente do antigo Daomé – atual República do Benin), com linguagem ritual *ewe-fon*, que possui segmentos específicos como o *Jeje-Mahin* e o *Jeje-Savalu* (presentes na Bahia) e o *Jeje-Mina* do Maranhão (Prandi, 1996).

### **O negro como tema de investigação científica**

Os estudos afrobrasileiros surgiram no contexto da abolição da escravidão. Nesse período, o Brasil, além de enfrentar as mudanças sociais e econômicas, devia também acompanhar o progresso europeu; e assim

foi criado, por D. Pedro II, o Instituto Histórico e Geográfico, para repensar a história do país, que caminhava para se consolidar como um Estado Imperial centralizado e forte, que deveria ser muito bem estruturado, possuindo um projeto político, social e cultural (Capone, 2004).

O problema estava circunscrito na necessidade em definir o Brasil por meio de seus traços políticos, sociais e culturais, diante de uma complexidade étnica abarcando seus componentes brancos, negros e índios. Ressalte-se que nesse período vigoravam as correntes teóricas positivistas e evolucionistas. De modo que nessa conjuntura teórico-político-social, perante a pressuposta superioridade da raça branca, por exemplo, umas das soluções foi favorecer uma política de miscigenação das raças sob o controle do Estado, para que os povos considerados inferiores, os negros e os indígenas, desaparecessem (fossem assimilados). Paralelamente, consolidou-se a instauração da ideia de degenerescência do povo brasileiro, vinculada à miscigenação, fundamentando a teoria do branqueamento que posteriormente foi alicerce para a criação do mito da democracia racial (Capone, 2004).

Desde então passou a vigorar a tese de que seria fundamental estudar todos os componentes étnicos existentes em solo brasileiro, para pensar uma identidade nacional, já que “o outro não é mais exterior à nação, ele é parte integrante desta” (Capone, 2004, p. 220). A intelectualidade brasileira passou a apreender a sua realidade social pelo prisma de certo exotismo, que foi naquela circunstância o “produto da idealização da Europa e de sua civilização, o intelectual brasileiro só pode reafirmar a inferioridade da cultura popular, resultado da mistura de raças inferiores” (Ventura, 1991, citado por Capone, 2004, p. 220). O negro foi então colocado no centro de muitos estudos subsequentes, ao passo que a cultura indígena foi desvalorizada, devido ao romantismo. Na perspectiva de colocar o negro como objeto de ciência, Silvio Romero afirmou sobre o des-caso científico para com as culturas africanas, especialmente as línguas e as expressões religiosas:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens como Bleek refugiarem-se dezenas e dezenas de anos no centro da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas,

como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça ... O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência. (Romero, 1888, citado por Capone, 2004, p. 220)

Como apontou Silveira (2006), havia no Brasil um clima de insegurança em decorrência da grande presença de africanos e que foi intensificada após a abolição da escravidão em 1888, pois quando lhes foi “dada” a “liberdade”, os negros passaram a ser percebidos como uma ameaça para a civilização e obstáculo na constituição de um Estado Nacional, na medida em que deixaram de ser escravos, mas esse avanço não se fez acompanhar de projeto para a sua inclusão e inserção na sociedade nacional em termos de cidadania e reconhecedor da sua contribuição e especificidade cultural. Devido, principalmente, às rebeliões ocorridas na primeira metade do século XIX, o imaginário brasileiro caracterizava os negros como inferiores, perigosos, vagabundos, baderneiros, marginais, avessos ao trabalho, alcoólatras etc. Nesse contexto, surgiram as primeiras produções científicas sobre a população negra no Brasil, de autoria do médico legista Raymundo Nina Rodrigues (Capone, 2004).

Nina Rodrigues, fundamentado na Escola de Criminologia Italiana representada por César Lombroso, e na Psicologia das Massas de Gustave Le Bon, partilhava das teorias evolucionistas, corroborando com a premissa da inferioridade dos negros, que poderia prejudicar o avanço do desenvolvimento da nação brasileira, e ensaiava definir perfis psicológicos de ordem patológica nos escravos, ex-escravos e na população mestiça em geral. Segundo Capone (2004), suas considerações sobre a religiosidade partiam do pressuposto da inferioridade do negro, e seguiam os esquemas evolucionistas ao considerar a existência de negros mais evoluídos, conforme pode ser visto nas obras “Os africanos no Brasil” e “O animismo fetichista de negros bahianos”, em que expõe sua posição acerca das origens étnicas dos africanos, sustentando a ideia de superioridade dos yorubanos e de sua religiosidade. O autor considerava os yorubanos representantes da “verdadeira aristocracia” dos africanos trazidos para o Brasil.

Nina Rodrigues garante a superioridade dos nagôs perante os *Bantu* sob o argumento de que meio século depois do fim do tráfico, na Bahia, ainda existia um culto organizado com sacerdócio e mitologias. De acordo

com Dantas (1988), ao afirmar a predominância dos nagôs como grupo étnico superior, de maior importância e influência, de algum modo ameniza os prejuízos consequentes da presença desses povos na sociedade brasileira, uma vez que uma parcela dessa população seria, por assim dizer, menos ‘primitiva’. A autora se refere ao posicionamento de Nina Rodrigues frente ao Código Penal de 1890, artigo 157, que incriminava curandeiros, feiticeiros, espiritistas e cartomantes e que não estaria dirigido aos cultos afros, mas funcionava para controlar os negros libertos cujos cultos não estariam legitimados como práticas religiosas e seriam enquadrados em tais parâmetros da lei, abrindo brecha para a sua proscricção e perseguição policial. Coerente com os seus pressupostos evolucionistas racializantes, considerava o Código Penal da época anacrônico, visto que igualava os crimes penais entre brancos e negros, desrespeitando as produções científicas por meio das quais estava comprovada a inferioridade dos negros, que recomendaria uma certa inimizabilidade (Dantas, 1988).

Para Nina Rodrigues, a polícia estaria coibindo uma prática que estava à altura da potencialidade mental dos negros, os quais não tinham capacidade para assimilar e abstrair a religião dos brancos. Na perspectiva científica rodriguiana, a possessão presente em quaisquer desses cultos era entendida como histeria, classificando o negro como anormal, e recorrendo a “um novo discurso, o das Ciências Médicas, que se associa ao discurso da Antropologia sobre as raças para exercer, sobre o negro, um controle mais sofisticado, não mais com as categorias da Lei, mas com as da Ciência” (Dantas, 1988, p. 169). Dessa forma, no momento em que o negro se tornou “livre”, por meio do discurso científico foi estabelecido um novo “grilhão” para assegurar a sua inferioridade.

Nessa mesma perspectiva, Dantas (1988) se utiliza da crítica proferida na década de 1940 por Sérgio Buarque de Holanda ao estudo do negro, que, em lugar de considerá-lo (o negro) como um elemento constituinte da sociedade brasileira, transformou-o num objeto de estudo exótico, contemplado folcloricamente e apresentado ao mundo como um “outro” distante, diferente, por isso africano. Nesse contexto de exaltação do exótico, a cultura jeje-nagô foi supervalorizada por ser mais africana, sobretudo, no plano simbólico. Destarte, argumenta que a ênfase na valorização da cultura do negro funcionaria para negligenciar as desigualdades, de maneira que seria imprescindível considerar o negro

não apenas como portador de cultura, mas também, como sujeito que atua socialmente. Assim, mesmo considerando a África como a maior referência simbólica para o negro e a cultura afrobrasileira, a autora destaca que os traços culturais africanos não podem definir o significado e a função das formas culturais, posto que, assim como as identidades, as expressões culturais e religiosas são construídas e ganham sentido no processo efetivo da vida social.

Tais estudos, chamados de afrobrasileiros, fornecem um panorama sócio-histórico sobre como o negro e aspectos da cultura e religiosidade africana foram compreendidos inicialmente no Brasil e evidenciam uma trajetória dos conceitos racistas, além de vincularem a utilização de alguns saberes psicológicos ao racismo.

Posteriormente, muitos trabalhos foram realizados, especificamente no campo da Psicologia, por profissionais que se aprofundaram em outros aportes teóricos da que parecem transitar basicamente entre duas correntes teóricas: a Psicanálise e a Psicologia Analítica. De modo geral, essas pesquisas contribuíram e aproximaram a Psicologia dos estudos sobre religiosidade afrobrasileira, no entanto, do ponto de vista teórico e metodológico, utilizam conceitos acadêmicos na interpretação de fenômenos afro-religiosos. Desse modo, ao se utilizarem de linguagens acadêmicas e psicológicas, tornam o fenômeno investigado compreensível para o universo acadêmico, sob outra perspectiva estas interpretações acadêmicas podem não estar coerentes com a importância e significado do fenômeno para os sujeitos, neste caso, os praticantes da religião.

Entre outros, citaríamos os exemplos de Rita Laura Segato (1995), José Jorge Zacharias (1998), Claude Lepine (1978), Monique Augras (1983), Ronilda Ribeiro (1996) e Bairrão (2005), alguns dos quais, em maior ou menor medida, já comprometidos em promover um diálogo e esclarecimento mútuo entre pontos de vista psicológicos e afro-religiosos, ou seja, estudos alinhados a uma perspectiva científica e metodológica, que é a da etnopsicologia.

Nessa linha, destacam-se as pesquisas de Monique Augras (1983), nas quais já se propõe uma Psicologia da Cultura em diálogo com a postura etnopsicológica, pois, para ambas, o sujeito tem uma função fundamental na produção do conhecimento investigado. A contribuição da autora tam-

bém marca uma especificidade em relação a outros autores, no que tange ao respeito e consideração das possibilidades interpretativas produzidas pelo próprio campo, ao contrário da utilização de teorias e aplicação de modelos universais de compreensão da realidade, negligenciando os diferentes contextos culturais. Dessa maneira, Augras (1983) afirma que os colaboradores de uma pesquisa, comumente tratados apenas como fonte de dados, devem ser considerados como pessoas concretas, sujeitos-produtores do conhecimento, e não como objetos de estudo. Tal posição marca uma mudança da perspectiva metodológica igualmente presente nas pesquisas de Bairrão (2005), que sugere uma reflexão a respeito da aplicabilidade de alguns conceitos psicanalíticos ao campo da religiosidade, sem a transformar numa disputa entre concepções de homem e de realidade.

O autor propõe à Psicologia (que também se utiliza de conceitos psicanalíticos) a possibilidade de compreender os conceitos psicanalíticos em termos puramente metodológicos e epistemológicos, e não como “coisas existentes em psiquismos individuais”:

A teoria psicológica freudiana abarca o funcionamento do psiquismo, não circunscrito ao individual. O social da psicologia psicanalítica não é uma extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social. É a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social, embora por ser meramente psicologia não precise nem tenha como dar conta de toda a verdade do social. (Bairrão, 2005, p. 442)

Bairrão (2005) adverte que a psicanálise não deveria ser usada como chave hermenêutica para a interpretação e atribuição de significados aos fenômenos sociais, e utiliza-se de alguns conceitos lacanianos para ilustrar o potencial metodológico de uma leitura da psicanálise (laciana) que ultrapasse o individual, na medida em que o “pesquisador abdique da condição de quem atribui e sobrepõe significados” em prol da posição mais rigorosa de quem dá ouvidos às interpretações e sentidos implícitos em cada manifestação do fenômeno” (Dias & Bairrão, 2013, p. 227).

A partir dos conceitos lacanianos de inconsciente e de sujeito, pode-se compreender a abordagem psicanalítica empregada pelo autor. Numa perspectiva laciana, o inconsciente deixa de pertencer a um psiquismo individual, logo, não é mais uma representação inconsciente privada. O inconsciente é feito de significância, efeito de significantes, e pode ser en-

tendido como uma parte em falta num discurso concreto, sendo que esta parte em falta pode ser mapeada pelas partes efetivamente proferidas (Bairrão, 2005). Por consequência, o sujeito não é entendido na acepção de um objeto empírico, “composto” de uma vida psíquica, mas, segundo Bairrão (2005), o sujeito é compreendido como produtor de sentido, e dependente de seu contexto sociocultural.

Bairrão (2005) utiliza a expressão “escuta participante” não para fundar um método, mas para apontar a postura ética do psicólogo enquanto pesquisador, pois afirma que a pesquisa no campo da psicologia deve “restituir a escuta da voz de sujeitos sociais para eles próprios” (p. 443). A escuta participante, conforme Bairrão (2005), chama a atenção da psicologia para o compromisso ético de conceber que o seu objeto (investigado) comporta sentido, e por isso deve ser tratado como sujeito; bem como possibilita que o pesquisador, além de olhar e de observar, pode ouvir os sentidos da ação do sujeito. De tal modo que o pesquisador não deve atribuir, interpretar, nem produzir significados sobre os seus interlocutores, uma vez que no que concerne ao conteúdo interpretativo, seja na clínica ou em sua atuação social, o importante não é o que o analista-pesquisador afirma; pelo contrário, o dado real e a sua compreensão fiel estariam constituídos pelo sentido construído pelo outro.

Dessa maneira, o Candomblé não precisaria ser investigado sob o mesmo paradigma em que se empenharam os estudos afro-brasileiros inicialmente, e faz-se necessária uma reflexão crítica e lúcida acerca da tradição desses estudos, para fomentar uma possível mudança epistemológica e metodológica do olhar sobre o outro (neste caso, primeiramente, sobre o negro), que, em muitas pesquisas, implicitamente, é visto apenas como suporte das culturas, das expressões religiosas africanas, mas inativo socialmente, pelo menos no atinente ao ato de produção de conhecimento relativo a si mesmo.

## **Conclusão**

Diante do exposto, nota-se que, anteriormente à estruturação mais sistemática do campo da própria psicologia no Brasil como ciência e profissão, houve uma aliança estabelecida entre teorias raciais e “saberes psicológicos” que se prestou a servir como estratégia de assujeitamento do

negro e, conseqüentemente, de todos os elementos culturais, subjetivos e da religiosidade que os compunham, inclusive em termos da sua subordinação a categorias psicopatológicas. De outro modo, sob o discurso de uma “neutralidade científica”, a psicologia manteve-se por muito tempo distante da questão racial brasileira, o que ainda ocorre no ambiente acadêmico e entre profissionais e estudantes. Em geral, espera-se apenas do estudante negro ou indígena o dever de debater e discutir sobre as implicações étnico-raciais, como se o preconceito racial não fizesse parte da sociedade brasileira ou apenas dissesse respeito a uma fimbria dela. Por isso deve-se exigir um posicionamento teórico e político dos diversos campos do saber, neste caso, da Psicologia.

No que se refere às religiosidades afrobrasileiras desenvolvidas no Brasil, além dos anos que os negros passaram submetidos ao regime escravocrata, após o 13 de maio diversas foram as estratégias para continuar a subjugação dessa população, dentre elas, a inferiorização do que pode representar o alicerce através do qual insurgiu o movimento de resistência cultural e social, a religiosidade. O Candomblé sofreu perseguição policial até 1945, quando foi permitido o culto, mas até 1976 era necessário autorização policial para realizá-lo. Inquestionavelmente, do ponto de vista histórico, expressa um modo de resistência social e cultural que se estruturou em oposição ao poder oficial, é um espaço de afirmação da identidade negra (hoje não apenas para os negros) e promove o resgate de histórias ancestrais e a sua transmissão aos mais novos, possibilitando aos sujeitos a vivência de tradições que são referenciais sociais e psicológicos.

Enquanto representante de uma resistência cultural, na perspectiva da preservação de um legado cultural e religioso, pode-se constatar as expressões linguísticas faladas nos Terreiros como kimbundo, kikongo, yorubá e fon; os ritmos das diferentes nações, conseqüentemente, os toques para cada Nkisi, Vodum, Orixá; assim como as danças, que, seguindo os diferentes cânticos, reapresentam ali a essência de cada um deles; além dos sentidos de preparar os alimentos e o dever de compartilhá-los com a comunidade.

Sob o ponto de vista da constituição de uma identidade pessoal e cultural, destaca-se a incorporação de traços estéticos específicos que, atualmente, não estão restritos ao espaço do Terreiro, como vestir nos

dias da semana as cores referentes ao Nkisi, Vodum ou Orixá (a exemplo do branco na sexta-feira), o uso de contas ou guias muitas vezes confeccionadas pelo próprio sujeito e outros adornos, como torços. São elementos estéticos que sublinham uma identidade cultural mais ampla, influenciando diretamente na construção subjetiva do sujeito que convive com a religiosidade, seja ele efetivamente iniciado no Candomblé ou não.

No tocante aos princípios religiosos, após a iniciação, o sujeito recebe um outro nome espiritual, embora em alguns Terreiros seja de fato um nome secreto, e o iniciado é chamado pela função que assume. Este nome poderá ser uma expressão bantu, yorubá ou fon, vai depender do pertencimento religioso a uma das nações de Candomblé, mas o seu significado remete a traços de um mito pessoal e a um resgate ancestral. O iniciado passa a ser interpretado pela comunidade e a compreender a si próprio por intermédio da espiritualidade africana, ou seja, de acordo com o Nkisi, Vodum ou Orixá para o qual foi consagrado, assim havendo uma interligação entre “entidades” espirituais que carregam marcas identitárias africanas e as identidades pessoais dos seus fiéis, do que decorre um profundo efeito subjetivo na vida das pessoas após “fazerem o santo”, expressão que foi muito estudada pelo pesquisador Marcio Goldman (1984), que a compreende como uma composição ritual na qual será reestruturada a subjetividade da pessoa iniciada.

Desse modo, inegavelmente a presença do Candomblé na sociedade brasileira e a experiência religiosa dos seus fiéis conjugam fortemente aspectos da história coletiva e da memória da ancestralidade africana com relevantes e transformadoras vivências psicológicas, além de se alargarem a experiências estéticas e artísticas e se compoem em tendências e estilos de vida. O Candomblé alarga-se a um modo brasileiro de ser e de existir de matriz africana, a um só tempo pessoal e social, na medida em que jamais se concebe dissociado da sua prática em comunidades que se interligam geneologicamente e em rede.

É importante ressaltar que o sujeito iniciado passa a ser identificado como “filho de santo” de determinado Terreiro, filho de uma *mamet’u* ou de um *Taata dya Nkisi*, uma *Yalorixá* ou um *Babalarixá* (respectivamente mãe e pai de santo). De forma que ocorre uma reestruturação familiar, pois o sujeito passa a ter uma “família de santo” composta por pai ou mãe de santo, madrinha, padrinho, irmãos mais velhos, mais novos,

primos, sobrinhos, netos etc. E assim, o Candomblé fornece um lugar de pertencimento a uma determinada família “étnica” de Nação Angola, *Jeje*, *Keto*, dentre outras denominações em outros estados do Brasil. Muitas redes de solidariedade também são estabelecidas entre os Terreiros e as comunidades onde estão localizados, os Terreiros e seus líderes se tornam referência, seus líderes muitas vezes são autoridades para tais comunidades, são convocados a resolver questões e conflitos de diversas ordens que não se restringem às questões espirituais. É imprescindível também sublinhar que o Terreiro, enquanto comunidade religiosa é um espaço de total inclusão social, e também proporciona um avanço na reflexão sobre as relações raciais, discriminação e preconceitos, já que neste espaço, independentemente de sua condição socioeconômica e racial, convive-se como uma família. Dessa maneira, de certa forma pode-se dizer que a comunidade de Terreiro se afirma como uma referência do que deveria e poderia vir a ser a regra na sociedade circundante, promovendo um modelo e um ideal social a ser perseguido pelo menos quanto ao caráter inclusivo da prática do Candomblé, aberto à adesão de pessoas provenientes das mais diversas origens num ambiente de convivência não discriminatória; uma contribuição civilizacional para a construção da sociedade brasileira aberta a todos, imbuída de forte herança africana. Finalmente, é importante mencionar que os Orixás, Nkisi e Voduns há muito saíram do seu estrito espaço religioso e da subjetividade dos seus fiéis para se transformarem numa espécie de mitologia brasileira, em união, sem dúvida, com elementos de origem indígena e europeia, mas com lugar de destaque e até primazia. É nesta qualidade que se fazem presentes em muitas manifestações culturais e hábitos sociais sem que muitas vezes haja uma imediata associação a um contexto religioso específico (um dos âmbitos em que isso mais se faz notar é na música popular brasileira).

Considera-se que o Candomblé se tornou um lugar de preservação e de redistribuição de elementos das culturas e espiritualidades africanas e que pode contribuir inclusivamente para dar lastro a transformações sociais, estéticas e culturais, desde que seja compreendido em seus próprios termos e na media em que suas compreensões de mundo, de sujeito, de alteridade e de espiritualidade forem de fato respeitadas por outros campos de saber. Portanto, a compreensão sobre a cultura e religiosidade afrobrasileira não pode ser interpretada, apenas, como movimento de reação ao processo escravocrata. Segundo a tradição oral, os africanos,

ao serem vendidos como escravos, trouxeram somente suas memórias e algumas roupas, mas, com estas, também de acordo com a tradição oral, trouxeram pedras amarradas em suas tangas (expressão *bantu* que significa tecido, roupa). Tais pedras, que para os outros não tinham significado algum, eram objetos consagrados aos Bakise, Voduns ou Orixás. Essa narrativa a respeito do modo como os africanos foram trazidos para o Brasil é recorrente no meio do candomblé. Não se sabe da veracidade desse fato, mas é mais uma metáfora sobre a importância da espiritualidade na história desses povos e de seus descendentes no Brasil.

Tais memórias e mínimos objetos, transplantados para a margem ocidental do Atlântico, foram importantes subsídios não apenas para a preservação que promoveu a cultura de resistência, mas também para a invenção e recriação de sentidos de uma africanidade atual e aberta a um espectro de fiéis, provenientes das mais diversas origens étnicas e sociais. Mais do que preservar, ocorreu a reinvenção de tradições africanas e estas, nem por isso, são consideradas menos tradicionais, embora abertas a novas criações e significados, posto que esta mutabilidade e abertura para a alteridade, em si mesmas, já se encontram no continente africano (Kramer,1993).

É importante tentar compreender, por meio dessa expressão religiosa, quais seriam as ferramentas especificamente africanas para pensar, sob outra perspectiva, as relações étnico-raciais no Brasil. Para isso, essa religiosidade não deve ser vista só como uma resposta ou consequência da escravidão e repressão social ao afrodescendente, carente de recursos próprios para formular soluções e antídotos contra a opressão, que então teriam de ser fornecidos por teorias e formulações políticas em geral provenientes de outros horizontes e práticas sociais.

É preciso ressaltar a riqueza e sofisticação do pensamento e cultura inerentes a tais tradições, sob pena de o combate ao racismo e a reflexão a respeito das relações étnico-raciais se empobrecerem indevidamente. Tornou-se recorrente relacionarmos todo o complexo cultural africano, bem como seus significantes e significados que se implantaram no Brasil, a um recurso subordinado a uma interpretação do período histórico escravocrata. Mas, como desvincular o negro e o africano da deplorável associação ao escravagismo, se na prática todas as análises subordinam os primeiros a este?

Uma forma da psicologia contribuir para combater a intolerância e o preconceito racial é admitir que há um conhecimento etnopsicológico afrobrasileiro, relevante para os campos como o estudo da identidade, da temporalidade e da espiritualidade, dentre outros, no qual se preservam modos de ser e de pensar do africano que, comumente, não se traduzem em palavras, mas estão implícitos em suas práticas. Em decorrência, é possível trazer para o debate acadêmico e desenvolver práticas e teorias que respeitem essas concepções de mundo, proporcionando um diálogo democrático e integrativo entre interlocutores abertos à promoção de valores e à aceitação de contribuições culturais africanas que se tornaram brasileiras e, cada vez mais conotadas positivamente, estão disponíveis e presentes na nossa realidade social.

### **Referências**

- Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no Candomblé: tradição e poder*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Carneiro, E. (1937). *Religiões negras e negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castro, Y. P. (2001). *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks.
- Dantas, B. G. (1988). *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Dias, R. N. & Bairrão, J. F. M. H. (2013). Trajetórias investigativas da possessão: uma abordagem etnopsicológica. *Psicologia em Pesquisa*, 7(2), 220-229.
- Giroto, I. (1999). *O universo mágico religioso negro africano e afro-brasileiro: Bantu- Nagô*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Goldman, M. (1984). *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ.

- Kramer, F. (1993). *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. London: Verso.
- Lepine, C. (1978). *Contribuições ao estudo dos tipos psicológicos no Candomblé Keto*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, SP.
- Lima, V. C. (1976). O conceito de “Nação” nos Candomblés da Bahia. *Revista Afro-Ásia*, 12, 65-90.
- Parés, I. N. (2007). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* (2ª ed.). Campinas, SP: Ed. Unicamp.
- Prandi, R. (1996). *Herdeiros do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec.
- Ribas, O. (1975). *Ilundo- espíritos e ritos angolanos*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Ribeiro, R. (1996). *Alma africana no Brasil: os lorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa.
- Silva, D. M. (2013). África Bantu, de que África estamos falando? In J. Figueiredo (Org.), *Nkisi na diáspora: raízes religiosas Bantu no Brasil* (p. 34). São Paulo: Acubalin.
- Segato, R. L. (1995). *Santos e Daimones: o politeísmo afrobrasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, DF: Ed. UnB.
- Silveira, R. (2006). *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Editora Maiganga.
- Verger, P. (2002). *Fluxo e refluxo do tráfico entre golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX* (4ª ed.). Salvador: Corrupio.
- Zacharias, J. J. M. (1998). *Ori axé: a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor.

## **Entre o universal e o particular: os direitos humanos LGBT em Belo Horizonte e Lisboa**

Andréa Moreira Lima

### **Introdução**

O presente artigo baseia-se em uma pesquisa de Doutorado em Psicologia Social, apresentada no XVII Encontro Nacional da ABRAPSO, na cidade de Florianópolis/Brasil, em 2013. Esta pesquisa teve como objetivo descrever e analisar como as tensões e diálogos entre a universalidade dos direitos humanos proposta pelo poder público e a particularidade dos direitos LGBT proposta pelo movimento social se materializam na construção da política de cidadania e identidade LGBT, nas cidades de Belo Horizonte e Lisboa, com foco no período de 1990 a 2010. Tal discussão é perpassada pela tradução das relações não lineares entre as demandas dos movimentos sociais LGBT e as respostas construídas pela política governamental, reconhecendo, para tanto, esse campo político perpassado por disputas muitas vezes antagônicas e de difícil consenso com as próprias lutas dos grupos LGBT.

Para isso, construíram-se categorias de análise a partir do roteiro de pesquisa, dos dados coletados e do referencial teórico. Foram organizados temas objetivos, quais sejam: as trajetórias ativistas, governamentais e mistas; os marcos internacionais, nacionais e municipais; as conquistas no poder executivo, legislativo e judiciário; e os impactos no movimento social, no poder público e na sociedade civil. Ademais, foram contemplados temas do ponto analítico-social: as concepções de direitos humanos naturalista-cristã, legislativa-constitucional e sócio-histórica crítica, a interface direitos humanos e direitos LGBT via regulação, emancipação, universalidade-igualdade-geral e particularidade-diferença-especificidade, a relação entre demandas do movimento social e respostas do poder público via diálogos e consensos, os conflitos e tensões, os paradoxos entre resistência e parceria, e cooptação e parceria. Tais categorias e temas fo-

ram correlacionadas com as seguintes categorias teóricas: tradução, historicidade, identidade coletiva, ator social, universalismo e particularismo, direitos humanos, direitos sexuais e direitos LGBT.

Foram utilizados autores de pensamentos distintos, articulados na tentativa de construir um arcabouço conceitual que abarcasse a complexidade do tema pesquisado. Para coleta dos dados, utilizaram-se documentos diversos, entrevistas semiestruturadas (*Técnica Snowball*), e observações de campo (*Observação Participante*). Como método de análise, privilegiou-se a Análise de Conteúdo (*Análise Temática*), Método Hermenêutico-Dialético e Método de Tradução. Foram analisadas entrevistas com ativistas e agentes públicos que ocupavam cargos nos governos locais das cidades de Belo Horizonte e Lisboa. O campo delimitado nesse estudo refere-se às políticas e atores do campo LGBT de Belo Horizonte e Lisboa, como também relaciona as experiências da autora em campo profissional e ativista.

### **Contextualização do estudo**

No contexto brasileiro e português, respectivamente em Belo Horizonte e Lisboa, a política de direitos humanos voltada para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT) tem sido implementada por uma lógica de tensões e diálogos entre a universalidade dos direitos humanos e a particularidade dos direitos sexuais. Tais situações subjazem aos debates sobre o tema em todo o mundo e se reproduzem tanto no Brasil quanto em Portugal, resguardados os seus contextos. Esse tensionamento é importante para a compreensão das especificidades das políticas LGBT no âmbito das políticas públicas consideradas universais. A relevância de debates internacionais reforça as contribuições de estudos comparativos.

A relação entre a política universal de direitos humanos, defendida no discurso do Estado, e a política específica de direitos LGBT, defendida no discurso dos movimentos sociais, têm possibilitado ações conjuntas com efeitos significativos. Essa aproximação mais ampla entre Estado e movimentos sociais pode ser constatada principalmente com o período de redemocratização política (Dagnino, 2002; Scherer-Warren, 1999). A livre orientação sexual como direito humano é uma experiência nova, principalmente para as políticas governamentais. No âmbito municipal,

tanto belorizontino quanto lisboeta, considera-se o surgimento de ações que, de forma incipiente, mas inovadora, constroem políticas mais contextualizadas. Uma análise sistemática e crítica dessas políticas permite um planejamento de estratégias para garantia dos direitos humanos LGBT.

A hipótese da pesquisa foi de que a emergência dos sujeitos políticos LGBT, no cenário das políticas universalistas, denunciam como a política dos direitos humanos é uma hegemonia reguladora de discursos e práticas; um particular construído pelas elites e universalizado para todos, de modo a não aparecer como particular. É exatamente daí que surge a ambiguidade dos direitos humanos. A universalidade dos direitos humanos não existe na prática e nem se trata de uma agenda pronta a ser aplicada às especificidades. Mas, sim, um campo de disputas políticas, de quem consegue nomear a partir da sua particularidade, uma âncora para reconhecer e ser reconhecido nos direitos humanos ditos universais.

Vale ressaltar que a preferência por fazer uma pesquisa de delineamento, do tipo tradução entre as cidades de Belo Horizonte e Lisboa, parte também de uma escolha de recusa de um modelo tradicional de estudo comparativo, devido ao risco de serem feitas análises lineares que desconsiderem as diferenças do contexto de cada uma dessas cidades. As diferenças entre elas, em termos de população, espaço geográfico, cultura, entre outros aspectos, apontam seus distanciamentos. A escolha por estudar essas duas cidades partiu das seguintes justificativas: por serem cidades com políticas de direitos LGBT de referência nacional, devido ao seu pioneirismo, e por se tratarem de cidades com núcleos de pesquisas consolidados nessa área.

Os estudos realizados por A. C. Santos (2004, 2005) e B. S. Santos (2008, 2009) apontam o Brasil e Portugal – juntamente com Moçambique, África do Sul, Colômbia e Índia – entre os seis países semiperiféricos que servem como exemplos para pesquisas que buscam alternativas à globalização neoliberal. Em tais países, os conflitos entre a globalização hegemônica e a contra-hegemônica são mais intensos, pois constroem alternativas por meio da sociedade civil organizada. Este é o propósito desta pesquisa, extrapolar o circuito hegemônico de produção da ciência social.

Há desigualdades entre a reivindicação e a conquista de mudanças. As pressões vindas dos movimentos sociais conseguiram uma construção irregular, feita de avanços e recuos. Há direitos que foram conquistados

pela luta dos movimentos sociais e que não existiriam de outra maneira. Porém, nessa negociação por redistribuição e reconhecimento (Fraser, 1997), alguns grupos têm menos recursos, e as elites tendem a receber mais benefícios.

No Brasil, a luta se fortalece no movimento contra o Regime Militar instalado em 1964 e na redemocratização da política. É nesse contexto que, no final da década de 1970, surgiu o movimento homossexual. O marco de criação de um movimento politizado foi a fundação, em 1978, do grupo SOMOS, em São Paulo, e do jornal *Lampião da Esquina*, no Rio de Janeiro. Na década seguinte, surgiram os grupos Triângulo Rosa e o Atobá, ambos no Rio de Janeiro. Em Salvador, foi criado o Grupo Gay da Bahia (Facchini, 2005; Green, 2000).

Existem discordâncias sobre o impacto da epidemia da AIDS, em meados da década de 1980, sobre o movimento homossexual. Alguns autores (Facchini, 2005; Machado, 2007) argumentam ter ocorrido, nesse contexto, certa desmobilização do movimento homossexual. Outros autores (Ramos & Carrara, 2006), entretanto, defendem a ocorrência de um processo de fortalecimento das manifestações sociais através do fenômeno de onguização, ou seja, a reconfiguração de muitos grupos sociais em organizações não governamentais. De todo modo, o movimento homossexual brasileiro ressurgiu na década de 1990 e se fortalece por diferentes atores sociais, vinculados a universidades, políticas públicas, partidos políticos, associações científicas e profissionais. Em 1995, fundou-se a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros (ABGLT), com o objetivo de implementar políticas de direitos homossexuais no País. Destaca-se ainda a primeira Parada do Orgulho LGBT em São Paulo. Assim, a saúde e os direitos humanos foram interlocutores fundamentais nesse contexto. À medida que as ações políticas de prevenção e controle da AIDS/DST se efetivaram, percebeu-se a migração dessas lutas para o enfrentamento à violência homofóbica, contribuindo para a aproximação com a área dos direitos humanos (Facchini, 2005).

Em 2004, no âmbito governamental, ocorre um avanço nas conquistas dos direitos LGBT, devido às pressões dos movimentos sociais para que o Estado se posicionasse formalmente e garantisse ações na área dos direitos LGBT. Foi então criado, a partir de uma parceria ten-

sionada entre Estado e sociedade civil organizada, o “Programa Brasil sem Homofobia”, descentralizando várias ações políticas nos estados e municípios do País.

O fortalecimento dos movimentos sociais no Brasil coincide historicamente com o surgimento da ação coletiva organizada em Portugal, após a Revolução de 1974. Na década de 1970, surgiram manifestações públicas exigindo liberdade sexual (A. C. Santos, 2005). A homossexualidade foi descriminalizada em 1982; mas vários anos foram necessários até que surgissem associações LGBT com intervenção pública. O movimento LGBT organizado emergiu a partir de 1995. Em 2001, foi aprovada a *Lei das uniões de facto*, que garantiu o reconhecimento da coabitação a casais, independentemente da orientação sexual. Em 2003, foi aprovada a proteção contra a discriminação no Código do Trabalho e, em 2004, a Assembleia da República incluiu no artigo 13 da Constituição a proibição de discriminação em função da orientação sexual. Portugal tornou-se assim o quarto país a nível mundial e o primeiro Europeu a aprovar esse critério na sua Constituição. Tais alterações foram também influenciadas pela União Europeia (Carneiro, 2009; B. S. Santos, 2008).

Esses acontecimentos, no Brasil e em Portugal, apontam para os processos (contra) hegemônicos da relação entre os movimentos sociais e o poder público na construção da política de direitos humanos LGBT. Resgatar as tensões e diálogos entre o universal e o particular contribui para percepção e intervenção na complexidade desse fenômeno social.

### **Direitos Humanos na era das pluralidades: contribuições teóricas contemporâneas**

A internacionalização dos direitos humanos pode ser atribuída às duas grandes guerras mundiais e à crença de que essas violações poderiam ser prevenidas mediante a criação de um sistema de proteção internacional. Ocorre um rearranjo na organização do poder, e cria-se o Estado Democrático de Direito como uma possibilidade de participação da sociedade civil na vida política. No decorrer das últimas décadas, o processo histórico de expansão internacional dos direitos humanos tem-se demarcado pela diversidade dos mecanismos de proteção e pela unidade conceitual dos direitos humanos (Trindade, 1998).

Numa concepção crítica e sócio-histórica dos direitos humanos, valorizam-se as mobilizações em prol da garantia de direitos nas leis, mas contesta-se privilégios às elites dominantes. Os direitos humanos não devem ser entendidos como prescrições, mas como construções sociais historicamente orientadas por necessidades humanas (Bobbio, 1992).

Carvalho (2008) assinala que havia uma crença de que a democratização traria a felicidade, porém, a desigualdade social permanece. A construção da cidadania tem a ver com a relação das pessoas com o Estado. Se os direitos políticos significam participação no governo, a diminuição no poder do governo reduz o direito de participação popular. Por isso, Comparato (1999), Magalhães (2000), Piovesan (2006) e Trindade (1998) propõem como estratégia a concepção de indivisibilidade dos direitos humanos. Buscando superar a perspectiva neoliberal, argumentam que os direitos civis e políticos só serão garantidos se os direitos econômicos, sociais e culturais forem exercidos e vice-versa.

Dada a densidade do tema, busca-se dialogar com contribuições teóricas mais críticas e contemporâneas. Para tal, partir-se-á de aproximações e distanciamentos de teorias sobre direitos humanos desenvolvidas por An-Na'im (2002), Arendt (2004), B. S. Santos (2008, 2010<sup>1</sup>), Sen (2004) e Shivji (2006).

A discussão de Arendt (2004) sobre a importância de vincular o tema dos direitos humanos ao de cidadania ainda se faz atual. Sua célebre frase de que "direitos humanos é o direito a ter direito" rememora-nos de que, para ter direitos humanos, é preciso ter o direito a ser cidadão. Entrementes, a população LGBT ainda é considerada por muitos como sujeitos e grupos sociais descartáveis e, portanto, excluídos dos direitos, leis e serviços públicos.

Sen (2004) destaca a importância internacionalmente assumida pelos direitos humanos após a Segunda Guerra Mundial. A partir disso, levanta três críticas: (a) a falta de legitimidade de que os direitos humanos sejam naturais; (b) a falta de coerência desses direitos na sua aplicação no cotidiano; (c) a crítica cultural: se os direitos humanos podem ser mais

---

<sup>1</sup> Santos, B. S. (2010). Apresentação. In Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Programa de Doutoramento "Democracia no Século XXI" 2009 – 2010. Acesso em 20 de maio, 2012, em <http://www.uc.pt/feuc/eea/Documentos/EstudosPG2012>

importantes para uma cultura do que para outra, então não existe universalidade. Enfim, o autor traz discussões pertinentes aos desafios para os direitos humanos, defendendo a ideia de que tais direitos deveriam ser em primeiro lugar direitos culturais, ultrapassando uma perspectiva legalista. Por isso, identificar os direitos humanos implica dizer quem são esses sujeitos de direitos. Tais críticas se concatenam aos contributos de Arendt (2004) e B. S. Santos (2010), e permitem concluir que as desigualdades econômicas e culturais também definem o estar fora do Estado, já que a globalização econômica tem conduzido a subalternização de sujeitos e grupos minoritários.

A importância da universalidade contextualizada é ressaltada por Shivji (2006). A formação hegemônica dos direitos humanos pertence aos indivíduos, à filosofia liberal e à perspectiva ocidental. Os direitos humanos são uma ideologia europeia e americana que invisibiliza as desigualdades, pela afirmação absoluta da igualdade que gera opressão. Ao reconceitualizar tais direitos por meio da autodeterminação dos povos, construindo assim uma luta contra-hegemônica, tal perspectiva crítica sobre o colonialismo desafia os limites do universalismo e enfatiza a cultura de direitos humanos, para além dos direitos já legalizados.

An-Na'im (2002) avança nesse debate, ao trazer a discussão de que é possível considerar os direitos humanos sem o Estado, mas a partir dos grupos, das redes sociais e da sociedade. O autor faz um contraponto ao universalismo pelo relativismo cultural. No entanto, o debate com ênfase na cultura pode obscurecer as relações de poder. Já B. S. Santos (2001) aborda uma concepção multicultural dos direitos humanos a partir das tensões dialéticas da modernidade ocidental. Os direitos humanos só conseguirão abarcar as diferentes lutas quando for possível realizar um diálogo entre universos diferentes que possam ser mutuamente traduzidos.

As propostas apresentadas identificam o caráter crítico e político dos direitos humanos, e a importância de saber quem declara os direitos humanos, pois eles são antes de tudo um sistema de representação, de reconhecimento, enfim, uma questão política. A maior contribuição desses autores consiste na importância dada ao alargamento dos atores sociais. B. S. Santos (2008) argumenta que fazer esse exercício exige a compreensão das três principais tensões da sociedade atual: (a) a tensão entre regulação social e emancipação social, (b) a tensão das contradi-

ções entre o Estado e a sociedade civil e (c) a tensão entre o Estado-nação e a globalização neoliberal.

Assim, mais do que considerar os direitos humanos como indivisíveis é preciso considerá-los como um espaço político. Os direitos específicos parecem ser mais universais do que particulares, já que há uma lógica de discriminação que perpassa diferentes lutas, e os direitos universais não são para todos, podendo servir tanto à inclusão quanto à exclusão. Os direitos humanos conseguem alguma consistência, na prática, se pensados como construções sociais e históricas. Trata-se de um processo marcado pela correlação de forças frente às necessidades humanas já garantidas em lei, ou às novas demandas que possam garantir a dignidade humana. Nesse sentido, os direitos humanos se tornam um instrumento de tradução de reconhecimentos recíprocos (Carmona, 2006; Prado, 2003; A. C. Santos, 2005).

Os direitos humanos podem se potencializar por meio da articulação tensionada entre a universalidade e particularidade dos direitos voltados para as pessoas LGBT. Assim, a pluralidade das noções de direitos humanos, ao abarcar grupos historicamente violados na sua dignidade humana, tem contribuído para ampliar as lutas sociais e especificá-las frente as contradições na efetivação da universalidade dos direitos na prática cotidiana.

### **Construção dos direitos LGBT como direitos humanos**

Quando a ONU construiu a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, as discussões sobre sexualidade e gênero eram inexistentes. No final da década de 1960, com as perspectivas construtivistas, desenvolvidas pelas Ciências Sociais, é iniciada uma aproximação desses temas como questão social pertinente aos direitos humanos. Avanços importantes aconteceram com os Planos de Ação das Conferências do Cairo (1994) e de Beijing (1995), pelo reconhecimento dos direitos sexuais como direitos humanos. Esses processos resultaram na tentativa de garantia dos direitos LGBT frente ao poder público. Nesse contexto, o processo de construção da política LGBT em Belo Horizonte e Lisboa tem demonstrado um movimento dinâmico – mesmo que por vezes apresente efeitos estáticos.

Ações dos movimentos LGBT e do Estado têm utilizado de interpretações e analogias para a garantia de direitos de igualdade nas leis existentes (Anjos, 2002; Rios, 2007). No Brasil, em âmbito governamental, desde 1996, têm aparecido nos documentos na área dos direitos humanos temáticas como homossexualidade, diversidade sexual, orientação sexual e identidade de gênero, como por exemplo nos Programas Nacionais de Direitos Humanos (1996, 2002, 2010). Em 2004, foi criado o Programa Brasil Sem Homofobia que culminou, em 2008, na realização da I Conferência Nacional LGBT e no Plano Nacional da Política LGBT. Em Belo Horizonte, temos as leis municipais: 8.283/01, contra discriminação por orientação sexual; 8.176/01, que penaliza estabelecimentos que discriminem pessoas em virtude da orientação sexual; 8.719/03, sobre os direitos das minorias, entre elas LGBT; e 9.011/05, que atribui à Coordenadoria Municipal de Direitos Humanos (CMDH) o desenvolvimento de políticas de direitos LGBT. Existe também o apoio político-administrativo do Poder Público Municipal aos Movimentos LGBT, e, em junho de 2007, foi criado o Centro de Referência pelos Direitos Humanos e Cidadania GLBT-CRGLBT, vinculado à CMDH.

Tal realidade se aproxima da experiência de Portugal. Após o fim da ditadura, em 1974, permaneceu no País uma ideologia moralista cristã, baseada numa vertente fundamentalista católica, que dificulta a intervenção no espaço público. Em Lisboa, o poder público necessita ainda da criação de órgãos públicos que visem ao atendimento da população LGBT. No entanto, o ativismo LGBT tem possibilitado conquistas socioculturais e, sobretudo, jurídicas. Em 1997, é inaugurado o Centro Comunitário Gay e Lésbico, com o apoio da Câmara Municipal de Lisboa; ocorre a I Celebração do Orgulho Homossexual; Arraial Gay; I Festival de Cinema Gay e Lésbico; em 2000, acontece a I Marcha do Orgulho Homossexual com a participação da Câmara Municipal. Sublinhem-se as intervenções do Clube Safo, ILGA-Portugal (International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association), Não te Prives, Opus Gay, Rede Ex-aequo, Panteras Rosa e o Portugal Gay (B. S. Santos, 2008). Ocorreram também avanços com a criação da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género (CIG) que assume essa nomenclatura e novas funções a partir de 2007, bem como a Secretaria de Estado para a Igualdade (2009). Esses dois órgãos do poder público têm sido

importantes interlocutores do movimento LGBT na luta contra a discriminação sexual.

Tais questões de ordem histórica e política apontam relações estreitas com questões de ordem contextual e administrativa. Se, por um lado, na cidade de Belo Horizonte, a política municipal de direitos humanos mostra uma tentativa de gestão local baseada na transversalidade com as demais políticas, por outro lado, revela limites políticos e institucionais nessa perspectiva de atuação. A CMDH, no período de 1993 a 2000, por estar vinculada diretamente à Secretaria de Governo, possuía legitimidade política e estrutura administrativa para as ações intersetoriais embasadas na universalidade dos direitos humanos. Atualmente, vinculada à SMADC, que possui frágil posição estrutural e institucionalização fragmentada do conjunto de suas políticas, há maior resistência e falta de compreensão do caráter transversal dessa política. Já na cidade de Lisboa, se, por um lado, o país é considerado um dos mais avançados do ponto de vista legislativo, por outro, há muitas contradições entre a lei formal e sua efetivação, ancoradas numa cultura conservadora (A. C. Santos, 2004). Por isso, torna-se ingênua uma perspectiva essencialista de aplicação dos direitos humanos universais desconsiderando as especificidades de cada contexto.

Dessa forma, torna-se importante ressaltar que a sexualidade, por ser um dispositivo histórico de poder e saber, disciplina e classifica os corpos a partir dos saberes e das práticas que vivenciamos nas nossas leis, nas políticas públicas e nas crenças e valores sociais (Foucault, 1998). Assim, nesse processo de construção dos direitos LGBT como direitos humanos, para não cairmos na normatização da sexualidade e conseguirmos colocar na nossa prática cotidiana as diretrizes construídas nas leis e políticas públicas, é preciso reconhecer que, apesar de atualmente existirem leis, documentos governamentais e eventos que têm propiciado um diálogo (mesmo que tensionado) entre perspectivas universalistas e particularistas e entre governo e sociedade civil, ainda existe o grande desafio de transformar as incipientes políticas de governos em políticas de Estado, para que não se tornem reféns de possíveis governos mais reacionários que poderiam retroceder as conquistas já alcançadas.

A crítica a uma política sexual restritiva possibilita perceber as contribuições dos estudos e ativismos feministas para os direitos humanos

LGBT. A emergência de políticas de direitos humanos LGBT, nas últimas décadas, pode ser percebida como consequência da crítica a uma política sexual excludente que norteou concepções sobre os sujeitos LGBT no Estado. Numa perspectiva crítica dos direitos sexuais, incluem os direitos LGBT, o que possibilitou a compreensão de que as conquistas LGBT também são frutos das lutas feministas. Porém, no contexto das Nações Unidas, a legitimação dos direitos sexuais das mulheres não foi acompanhada por avanços equivalentes no que se refere aos direitos da diversidade sexual. Os debates mais acirrados sobre sexualidade e direitos humanos na esfera global iniciaram-se em 1993, desembocando na Conferência de População e Desenvolvimento, em Cairo, no Egito (1994), onde foram incluídos os termos saúde sexual e direitos sexuais no programa de ação. Entretanto, no texto final, direitos sexuais foram excluídos e reapareceram na IV Conferência da Mulher, realizada na Plataforma de Ação de Pequim (1995), na China. Esse foi o primeiro consenso normativo global dos direitos sexuais e por iniciativas feministas.

Em 2001, na sessão especial da ONU, sobre HIV/AIDS, houve objeção quanto à participação de grupos LGBT. Na conferência internacional contra racismo e outras formas de intolerância, a ILGA foi questionada pela Conferência Islâmica Internacional. Durante a Conferência, em Durban, foi rejeitada a inclusão da orientação sexual entre os fatores de discriminação social. Já em 2007, ocorre uma grande conquista na inclusão dos direitos LGBT, com a criação dos Princípios de Yogyakarta: Aplicação da Legislação Internacional de Direitos Humanos em relação à Orientação Sexual e Identidade de Gênero, na cidade de Yogyakarta, Indonésia, em 2006 (Corrêa, 2006, 2009).

A Convenção da União Europeia e o Relatório sobre Desenvolvimento Humano de 2000 validaram a não discriminação à orientação sexual (Corrêa, 2009). Porém, alguns instrumentos internacionais não tratam dos direitos LGBT, a saber: a Carta das Nações Unidas (1945); a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948); o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966); o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais (1966); a Declaração e Plataforma de Ação da III Conferência Mundial sobre Direitos Humanos - Viena (1993); a Declaração e Plataforma de Ação da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento - Cairo (1994); a Declaração do Milênio das Nações

Unidas - Cúpula do Milênio (2000); e a Declaração e Programa de Ação da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância correlata - Durban (2001). Há uma lacuna na elaboração de instrumentos internacionais específicos de proteção aos direitos humanos LGBT, além da ausência de citação desse segmento nos documentos arrolados nos sistemas geral de proteção dos direitos humanos. Verifica-se, ainda, a inexistência de menção à categoria “orientação sexual” entre as tradicionais categorizações elencadas nos documentos da ONU. Ademais, vê-se, frente tal ausência, a afirmação de que os direitos do público LGBT encontram-se intrinsecamente abrigados no rol do sistema geral de proteção dos direitos humanos.

A construção de identidades políticas aparecem na ampliação do que é o humano, quando os direitos sexuais se deslocam dos direitos individuais para os direitos sociais, como princípio do bem comum. Butler (2003), Corrêa (2006), Fraser (1997) e Plummer<sup>2</sup> (2001) defendem a ideia da articulação entre reconhecimento e redistribuição a partir da noção de universalidade situada. Quer dizer, o foco nas lutas por direitos sexuais não deveria ser nos direitos civis, mas em sua ampliação para os direitos sociais. Ao focar nos direitos civis, há o risco de acirrar uma disputa de personagens, numa política de reconhecimento que se afirma apenas nas especificidades. Recolocar essa discussão no campo dos direitos sociais permite retomar o tema da desigualdade a partir de novos arranjos sociais.

Para processar as tensões entre direitos humanos e direitos sexuais, é preciso reconhecer a heterogeneidade dos direitos humanos: eles só se tornam universais pelo processo de sua construção, mediante diálogos permanentes, onde haja o reconhecimento das diferenças (Corrêa & Parker, 2004). Essa perspectiva procedimental possibilita avaliar quais alternativas emancipatórias existem aos movimentos sociais em lutar por direitos em parceria (ou não) com o Estado. Ao reconhecer a existência de posições universalistas e particularistas que estão em disputas, é possível tratar da dinâmica da política de direitos humanos LGBT.

Um exemplo presente no cotidiano atual dos grupos LGBT pode ser encontrado nas contribuições feministas sobre *a Teoria Queer*. Na tentativa

---

<sup>2</sup> Plummer, K. (2001). *Sexualities in a runaway world: Utopian and dystopian challenges*. Paper apresentado na conferência Sexuality and Social Change, Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Abia), Rio de Janeiro.

de dissolver as fronteiras rígidas de gênero e sexo tradicionalmente estabelecidas, surge um movimento, no início dos anos 1990, composto em sua maioria por teóricas feministas, que começou a definir gênero em termos de performance. A teoria *queer* se opõe ao modelo essencialista, que concebe a diferença sexual como uma verdade natural, sendo, assim, contra quaisquer imposições normativas. Ou seja, coloca-se contrária à normalização, “seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade” (Louro, 2001, p. 546). É por isso que se pode traduzir *queer* por estranho, raro, extraordinário e ridículo.

Em Lisboa, ao contrário de Belo Horizonte, os grupos LGBT possuem uma adesão maior, bem como uma vivência das teorias e práticas que transitam pelo reconhecimento da fluidez identitária. Entretanto, tais grupos também destacam que há momentos estratégicos para defender uma posição *queer* ou identitária. Acredita-se que, até mesmo pela realidade brasileira de altos índices de homofobia, a teoria *queer* não tenha sido tão identificada no País. Nas entrevistas realizadas em Portugal, foi ressaltado que o trabalho dos grupos LGBT portugueses não se dá pela via da afirmação rígida, já que o discurso é sempre pela via da igualdade. Nessa lógica, as diferenças somente se apresentam quando o Estado não reconhece as pessoas LGBT. Assim, argumenta-se que a teoria *queer* se torna potencialmente transformadora, se não cair numa perspectiva radical sobre a fluidez das identidades.

A teoria *queer* possibilitou novas configurações sobre o conhecimento, o poder, a cultura e as identidades sexuais e de gênero, com toda sua carga de multiplicidade, ambiguidade e fluidez. Vale ressaltar que “as condições que possibilitaram a emergência do movimento *queer* ultrapassam, pois, questões pontuais da política e da teorização gay e lésbica e precisam ser compreendidas dentro do quadro mais amplo do pós-estruturalismo” (Louro, 2001, p. 547). Nessa lógica, tal teoria poderá também contribuir para compreensão dos direitos LGBT como direitos humanos em constante transformação.

### **Entre o universal e o particular: movimentos sociais, políticas e identidades**

A complexidade das ações coletivas é ilustrada pelas reivindicações de equivalência de direitos que contribuem para a ruptura de símbolos

hegemônicos. Se, por um lado, os movimentos sociais demonstram especificidades e diferenças que podem conduzir à afirmação e/ou fragmentação de suas lutas, por outro, no campo das políticas públicas, há um referencial de universalização dos direitos humanos que podem conduzir à homogeneização.

A partir da discussão sobre ator social (Touraine, 1994) e ator coletivo (Melucci, 1996), é possível apresentar uma nova concepção de sujeito, que se define pelo posicionamento contrário à perspectiva naturalista de sociedade. A historicidade definida como a capacidade de ação que a sociedade possui sobre si mesma (Touraine, 1994), tem sido desenvolvida pelos grupos LGBT, em Belo Horizonte e Lisboa, ao analisarem os retrocessos sociais à luz dos processos de historicidades e construir estratégias de mudanças sociais.

A mudança da noção de crise de um sujeito organizado e unificado para a noção de um sujeito múltiplo reflete a não redução do sujeito em ator que ocupa uma posição única na estrutura social a partir das relações de trabalho. Isso contribui para as críticas ao processo de construção do ator (Melucci, 1996; Touraine, 1998). Assim, o indivíduo passa a ser sujeito quando age como um ator social que interfere no seu meio. Mais do que ter acesso, o sujeito participa, transforma e constrói o próprio sistema, além de ser inseparável das relações sociais. Na sociedade programada, o indivíduo é reduzido a um mero consumidor, e, para que consiga se opor à lógica dominante do sistema, deve se reafirmar como sujeito. Assim, é possível tomar as ideias de razão e sujeito, universalidade e particularidade – a princípio opostas – de maneira integrada, quando mediadas pelo movimento social. Nos momentos em que os diferentes atores sociais envolvidos na construção da política de direitos humanos LGBT se colocam como produtores dessa história, faz-se possível aproximar a perspectiva universalista da razão e a perspectiva particularista da identidade pessoal e coletiva, da subjetivação.

A análise crítica dos novos movimentos sociais, por meio dos novos atores sociais, nesse caso os ativistas e agentes públicos envolvidos nas tensões da política de direitos humanos LGBT, rompe com a antiga representação dos movimentos sociais como agentes históricos do progresso e da razão. Tal discussão é substituída para uma nova representação do movimento social como um ator coletivo envolvido num conflito pela

gestão da sociedade. Os comportamentos coletivos para a efetivação de lutas sociais voltadas aos direitos das pessoas LGBT apontam novas formas de convivência social pautadas na transformação das relações de dominação. Dessa forma, não nos causará estranheza considerar os grupos sociais, tanto os brasileiros quanto os portugueses, como um movimento social, visto que esses atores estão conseguindo romper com as desigualdades sociais.

É possível encontrar, tanto em Touraine (1994) quanto em Melucci (1997), uma advertência quanto à sacralização dos movimentos sociais como iniciativas progressistas. Sabe-se da existência de grupos sociais que se potencializam por estarem mais próximos das práticas e discursos dominantes e das instituições hegemônicas. Na presente pesquisa, esse fato foi comentado pelos entrevistados, ao destacarem a diferença na visibilidade dos movimentos sociais que estão mais pactuados com o Estado, e a consequente falta de visibilidade daqueles que preferem uma postura de independência das parcerias com o poder público. Os primeiros podem ser sutilmente utilizados como mecanismos do sistema político de enfraquecimento das mobilizações progressistas; esse é um fenômeno relativamente comum na atualidade, e ambos autores alertam sobre o risco de cooptação dos movimentos sociais pelo poder público e, consequentemente, sobre o risco das perspectivas universalistas de direitos humanos abafarem as especificidades das lutas das minorias sociais.

Fraser (1997) esclarece que, desde o final do século XX, a “luta por reconhecimento” instaura-se como um conflito político pós-socialista, no qual a identidade de grupo é o principal meio de mobilização política, em contraponto às questões de classe. Assim, reivindicações por reconhecimento da diferença fortalecem as lutas dos diferentes grupos em torno de temas como gênero, raça, sexualidade, nacionalidade e etnicidade. Percebe-se que em Belo Horizonte e Lisboa essa tem sido uma articulação proposta gradativamente pelos movimentos LGBT. Entretanto, sabe-se que as lutas sociais conciliam demandas no âmbito econômico-estrutural e no âmbito simbólico-cultural, principalmente no contexto brasileiro. Por exemplo, as reivindicações de travestis e transexuais por emprego e renda, bem como por direitos de liberdade de expressão.

Ressalte-se que a relação entre os movimentos sociais e o Estado passou por várias mudanças ao longo dos acontecimentos históricos. Tan-

to em Belo Horizonte quanto em Lisboa, durante o período de ditadura militar, os grupos sociais foram bastante reprimidos pelo Estado e pelas elites dominantes. Os movimentos sociais no período de redemocratização começaram a se reaproximar do Estado. Alguns militantes passaram gradativamente a assumir cargos na administração pública. Porém, atualmente se percebe que esse processo também desencadeou uma desmobilização dos movimentos sociais (Gohn, 1994). O poder público ainda tende a se orientar por práticas políticas tradicionais, e a sociedade civil ainda se encontra incipientemente organizada (Scherer-Warren, 1999).

Em tempos atuais, o Estado não é mais reconhecido como inimigo, mas os equívocos dessa parceria têm, de certa forma, anulado seus possíveis avanços. Isso mudou a própria dinâmica dos movimentos sociais, que foram amenizando suas reivindicações (Gohn, 1994). Assim, a participação social, a partir das lutas e conflitos (que era a maior ênfase dos movimentos para a transformação social) passa a se identificar com atuações mais assimilacionistas, dissolvendo as particularidades no universalismo do Estado. No cotidiano dos movimentos sociais belorizontino e lisboeta, esse dilema encontra-se presente, tanto nas parcerias já estabelecidas entre grupos LGBT mais institucionalizados e o poder público, quanto entre grupos LGBT que se propõem assumir uma postura mais contra-hegemônica na relação com o poder público. Todavia, percebe-se que em ambas as cidades o movimento social de tipo independente e não institucionalizado encontra maior resistência por parte do governo, e mesmo de determinados grupos, para inserir suas reivindicações na agenda política.

Se, por um lado, a parceria estreita com o poder público pode viabilizar a captação de recursos e projetos, a legitimidade dos grupos no âmbito governamental e mesmo a profissionalização de práticas voluntárias, por outro lado, a autonomia em relação ao poder público é o que permite um maior poder de pressão e independência política. Tal constatação nos leva a questionar se, *a priori*, as parcerias entre sociedade civil organizada e poder público representam um processo de massificação, ou podem sinalizar tentativas de alargamento da participação de diferentes atores sociais. Dessa forma, considerar a categoria identidade coletiva, como construções coletivas em torno de valores e símbolos de pertencimento grupal, contribui para o avanço das discussões sobre as demandas, discursos e práticas coletivas que tem permitido redes de so-

lidariedade para a mudança social. As noções de reconhecimento, reciprocidade e pertencimento tornam-se importantes para a compreensão dos processos de constituição das identidades coletivas na realização das ações políticas (Melucci, 1996).

O reconhecimento da necessidade de equivalências sociais (Mouffe, 1988), percebida frente à injustiça social, ocorre diante da conscientização de que os direitos humanos devem ser garantidos para todos. Apesar dos conflitos sociais no campo LGBT serem muitas vezes devido a disputas personalistas e interesses individuais relacionados à luta por recursos, percebe-se que a cultura política, as crenças ideológicas e a formação de redes também foram importantes para a constituição e manutenção das identidades coletivas. Assim, temos como exemplo as primeiras Paradas LGBT de Belo Horizonte, onde foram iniciadas articulações com outros movimentos sociais. Já nos últimos eventos, as parcerias foram focadas em órgãos e pessoas ligadas ao poder público da área dos direitos humanos; com isso, a identidade coletiva desses grupos tem migrado para uma assimilação às lógicas institucionais (Machado, 2007).

Os movimentos sociais são formados por sujeitos plurais, ambivalentes e por vezes contraditórios. Tal pluralidade pode ser apontada no movimento LGBT, que por si já representa uma grande diversidade de lutas e diferentes níveis de conquistas políticas. Por exemplo, se compararmos os avanços alcançados pelo movimento gay, bem como seu menor nível de discriminação em relação ao movimento transgênero, é possível constatar o quanto são diversos e o quanto o segmento transgênero ainda se encontra em maior nível de vulnerabilidade e ausência de políticas específicas. Por isso, as práticas políticas universais precisam se articular com as práticas voltadas a grupos específicos, buscando assim uma política que seja para todos, sem descaracterizar os grupos e sujeitos. Mas como garantir que todas as lutas e particularidades sejam incluídas na arena política?

A formulação de políticas públicas deve ser compreendida como o processo por meio do qual os governos traduzem as demandas em programas e ações, que produzirão resultados frente à pauta desejada, possuindo impactos no curto prazo, mas tendo como horizonte temporal o longo prazo. Isso demanda processos permanentes de avaliação, para reformulação das ações, definição de prazos, atores responsáveis e recur-

so necessários. Mas não podemos deixar de destacar que esse cenário burocrático é marcado por correlações de força e poder, conflitos ideológicos e escassez financeira. Assim, uma desarticulação entre os processos de formulação e implementação pode conduzir a fragmentação, centralização e equívocos nas ações políticas. Nesse caso, o diálogo constante entre formuladores e implementadores de políticas públicas é um grande desafio para sua efetividade (Mello, Avelar, & Maroja, 2012).

A complexidade que envolve a efetivação das políticas públicas vem da história de sua criação, muitas vezes formulada em contextos autoritários, nos quais os indivíduos representam objetos de regulação estatal e não sujeitos de direitos. Tais políticas sustentam concepções acríticas sobre dignidade, liberdade e solidariedade. Essa dinâmica se manifesta também nas demandas por direitos sexuais mediados pelos direitos sociais no Brasil (Nardi, Reis, & Machado, 2012). Por isso, a relação entre poder público e movimentos sociais apresenta semelhanças com a relação entre a regulação e a emancipação, existindo uma linha tênue se não for bem conduzida. Da mesma forma que a relação entre os direitos humanos e os direitos específicos, numa vertente emancipatória, pode equivaler à pressão social, e numa vertente regulatória resulta em padrões comportamentais estritos (A. C. Santos, 2004).

O universal é um particular que em algum momento se tornou dominante. Isso pode ser constatado pela multiplicidade de lutas políticas surgidas a partir da década de 1990, tanto no Brasil quanto em Portugal, onde questões particularistas entre movimentos LGBT, feministas, negros e outros, disputavam agendas políticas por demandas sociais específicas, e as agendas universalistas foram deixadas de lado. O apelo ao puro particularismo ou ao puro universalismo se tornaram lutas autodestrutivas, pois não se pode afirmar uma identidade sem distingui-la de um contexto, e nessa distinção se afirma esse próprio contexto (Laclau, 2011).

Há uma contradição inerente a todas as formas de oposição rígida, o que convida a uma análise de tradução da relação entre o universal e o particular. Nos momentos em que os atores sociais LGBT podem realizar o universal, a partir de suas ações políticas, isso ocorre porque conseguiram superar a própria forma de dominação, mantendo uma permanente assimetria entre o universal e o particular, garantindo assim o alargamento das lutas democráticas.

## **Experiências de igualdade e diferença nas políticas LGBT de Belo Horizonte e Lisboa**

Paralelo a essa história teórica, jurídica e formal dos direitos humanos, há também práticas e discursos construídos diariamente por diferentes pessoas e organizações, como formas de tradução de experiências e vivências, que lutam pela igualdade e justiça social. B. S. Santos (2010) sustenta que é possível usar de maneira contra-hegemônica instrumentos hegemônicos; para isso, o direito deve atuar em rede e de forma transversal – pois o poder está em todos os lugares, e a transformação do mundo ocorre via transformação do poder. As correlações de força e poder presentes nas fronteiras indefinidas entre políticas universalistas e particularistas na relação entre a sociedade civil e Estado, seja como adversários ou apoiadores na construção da política LGBT, têm se materializado na diversidade de atores sociais envolvidos na cena pública. Esse fenômeno pôde ser percebido tanto em Belo Horizonte quanto em Lisboa, resguardadas suas diferenças contextuais.

Tal discussão nos faz refletir sobre quais são as fronteiras flexíveis entre o Estado e a sociedade civil, e dentre elas quais são menos determinantes para compreensão da garantia de direitos. Porém, o mais importante é reconhecer a heterogeneidade das demandas universais e particulares e analisar as formas como elas se articulam e a quem e para que estão a serviço. A relação entre as demandas específicas do movimento social LGBT e as respostas universais construídas pela política pública de direitos humanos não é linear. Um exemplo disso está refletido na profissionalização de militantes e no ativismo de agentes públicos, sobretudo em Belo Horizonte, mas também com alguma expressão inicial em Lisboa.

O processo de redemocratização tem possibilitado espaços de interlocução entre a sociedade civil e o Estado, propiciando mudanças na forma de atuação de cada um desses atores sociais. A sociedade civil tem buscado qualificação teórica e técnica para se inserir nos serviços e projetos públicos, e o trabalho voluntário tem sido substituído pela categoria de profissional socialmente engajado, a partir da ocupação de militantes em cargos técnicos e políticos das instituições governamentais. Em outro contexto, o financiamento das organizações não governamentais passa a ser efetivado também por editais e orçamentos

estatais, conduzindo algumas vezes à cooptação dos movimentos sociais pelo poder público.

O contexto português é diferente do brasileiro, conseqüentemente os contextos belorizontino e lisboeta também o são. O poder público em Lisboa começou a formalizar ações políticas que poderão conduzir no futuro a uma política pública na área LGBT, enquanto, em Belo Horizonte, mesmo que de forma insuficiente e por vezes equivocada, o governo já possui uma política efetivada, ainda que não seja uma política de Estado.

Um outro ponto de distanciamento se encontra na estratégia política prioritária de cada uma dessas cidades na luta pelos direitos LGBT. Lisboa tem encontrado uma abertura na esfera do poder legislativo para ampliar e fortalecer a rede de atores sociais pelas conquistas LGBT. O fato da maioria dos partidos que compõem o parlamento atualmente serem da esquerda política tem contribuído para uma aposta na mudança legislativa, e esse pioneirismo transformou Portugal num país de destaque internacional. No Brasil, encontra-se um parlamento muito influenciado por segmentos religiosos e de base fundamentalista, crescente, sobretudo, nas últimas duas décadas. A abertura para uma rede social LGBT com o poder público tem se dado muito mais no campo do poder executivo e judiciário, com destaque internacional para os atos públicos, a partir das jurisprudências e políticas locais de atendimento ao público LGBT, bem como a recente aprovação pelo Supremo Tribunal Federal do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo.

Ao contrário de Lisboa, há em Belo Horizonte um alto índice de casos de violência e assassinatos ao público LGBT, o que nos aponta como imperativo o fato de que as leis e as políticas públicas apenas não bastam, sendo necessária também uma transformação cultural cotidiana que ultrapasse o modelo heteronormativo ainda dominante na sociedade.

Outro ponto de diferença entre as cidades pesquisadas refere-se à constatação de que, em Belo Horizonte, o nível de escolaridade dos militantes é, em sua maioria, secundarista, e existe uma resistência por parte de muitos membros do movimento social LGBT em fazer parcerias com a academia, ou mesmo em se apropriarem do discurso acadêmico por achá-lo elitista e por demais abstrato. Em Lisboa, o movimento social é composto de forma significativa por acadêmicos militantes, o que torna

o discurso mais teorizado, com inserção de temas ainda não tratados em experiências menos teóricas, como no Brasil.

Ambos os movimentos LGBT, de Belo Horizonte e de Lisboa, têm relação ativa com partidos políticos e isso tem limitado suas atuações. Em Lisboa, entretanto, essa parceria aparece de forma explícita e mantendo constância em partido específico. Já no Brasil, são parcerias mais diversificadas e fluidas, sendo constante apenas a identificação com partidos da esquerda ou direita política. Isso aponta consequências político-partidárias em relação à política LGBT, demonstrando que às vezes o conflito passa mais por ideologias partidárias.

Outra constatação presente nas entrevistas de ambas as cidades pesquisadas foram os argumentos contrários, dispersos e fragmentados entre os diferentes atores sociais: movimentos sociais, poder público e academia, principalmente com relação aos dois primeiros, o que aponta para um desconhecimento e/ou desconsideração pelas ações políticas que o outro tem trabalhado. Em ambas as cidades encontraram-se hierarquias entre as lutas que compõem o próprio movimento LGBT. Elas são percebidas tanto pelos entrevistados que fazem parte do segmento mais hegemônico dentro do movimento, os Gays, quanto pelos entrevistados que fazem parte dos segmentos menos hegemônicos dentro do movimento, Lésbicas, Travestis e Transexuais. Tal situação foi levantada como um movimento de reprodução, por vezes inconsciente, de uma lógica machista. Em Lisboa, porém, essa hierarquia foi justificada não apenas por questões de gênero, mas também por questões de legitimidade política de alguns grupos LGBT.

As cidades citadas, mais do que os países, têm sido pioneiras na construção de alternativas de enfrentamento aos problemas sociais. Quanto maior o número populacional, a dimensão da cidade e a desigualdade social, maior se torna o problema social, devido à complexidade das relações sociais e das formas de organização da sociedade. Da mesma forma, quanto mais amplo é o repertório das lutas por direitos humanos, mais difícil é chegar a uma coesão entre elas. O consenso acaba sendo a coesão do possível de ser negociado.

Perceberam-se contradições entre os documentos governamentais analisados em ambas as cidades; ou seja, a permanência do binarismo de

gênero, reproduzindo sutilmente discursos estigmatizantes, ao não problematizarem a necessidade da desconstrução das hierarquias sexuais. Esse posicionamento fragiliza o enfrentamento da heteronormatividade compulsória, pois a forma pela qual o tema é trabalhado nas políticas públicas, como uma política de menor valor, demonstra a naturalização da homofobia institucional pela lógica sexista. Por isso, o desafio de transformar tais políticas incipientes em efetivas políticas públicas, já que a institucionalização da homofobia nos diferentes dispositivos de saber e poder tem legitimado uma desigualdade de acesso às políticas públicas, a liberdade de expressão e a circulação pela cidade. Reconhecer os limites tênues e as tensões entre o espaço público e privado, bem como questionar a regulação e redução das pluralidades identitárias sexuais frente à diversidade humana, são processos políticos importantes para a ampliação do campo democrático no espaço urbano.

Enquanto a lógica em Belo Horizonte caminha pelo reconhecimento de que os direitos LGBT são direitos humanos, já em Lisboa a lógica é pelos direitos de igualdade. Dizer que direitos LGBT são direitos humanos é uma relação que, para os entrevistados portugueses, não aparece de forma clara e também não reflete o cotidiano de suas ações. Alguns chegaram a apontar que considerar direitos humanos como um arcabouço para a proteção dos direitos específicos é algo interessante. Porém, muitos ressaltaram que isso se torna abstrato, já que nos maiores documentos internacionais de direitos humanos não consta algo explícito sobre os direitos LGBT, conforme aparece uma representação explícita de outras lutas sociais. Por isso, há um risco em tal articulação e ao mesmo tempo um desafio em traduzir esses direitos humanos para o caso das particularidades do direito à igualdade para o público LGBT.

Entre as principais reivindicações do movimento social LGBT de Belo Horizonte estão: equidade nos direitos, direito ao casamento, parentalidade com a definição jurídica e social de família, criminalização da homofobia, inclusão do nome social no registro civil, geração de emprego e renda para transexuais e travestis, criação de Centros de Referência LGBT que funcionem 24hs e de políticas públicas no formato de Coordenadorias LGBT. Entre as demandas do movimento social LGBT de Lisboa estão: casamento civil, despatologização da transexualidade, homoparentalidade e adoção. Vale ressaltar que as reivindicações de ambas as cidades são

similares, porém no Brasil há uma ênfase nas demandas pela criminalização da homofobia, devido ao alto índice de assassinatos por motivação homofóbica. Já em Portugal, a violência homofóbica atinge um índice significativamente menor e mais voltado aos transexuais e travestis.

Os ativistas destacaram uma crítica à insuficiência do governo. A diferença se refere ao fato de, em Belo Horizonte, as respostas do poder executivo serem mais avançadas do que em Lisboa, que por sua vez está mais avançada nas respostas do poder legislativo.

Os entrevistados citaram resultados da política LGBT na sociedade. Como impactos positivos: reconhecimento social, ampliação da visibilidade política, maior aceitação social, maior acessibilidade para as reivindicações, evolução na percepção pública, quebra de tabus, transformações culturais e legais, manifestações sociais de afeto e politização dos discursos. Como impactos negativos: avanços ainda incipientes, baixo impacto social, pequena eficácia, pouco conhecimento e procura do próprio público-alvo, pouca e ineficiente divulgação dos serviços e contradição entre emancipar e tutelar a população.

Para a construção de uma cidade efetivamente inclusiva, é preciso repensar os valores hegemônicos e as relações de poder que nortearam, até aqui, a edificação de uma cidade para poucos. Assim, é preciso também debater os critérios de que nos valem para avaliar e classificar o mundo, as coisas, as pessoas e suas atitudes. É preciso construir dialogicamente novas regras e novas formas de convívios democráticos. Ao resgatar os equívocos do discurso hegemônico – religioso, científico (médico, jurídico, universitário etc.) e moral, pode-se discutir a naturalização do preconceito e das hierarquias. Essa naturalização conduz a hierarquias sexuais que suscita a institucionalização da homofobia, estabelecendo uma hierarquização dos direitos humanos e das prioridades na gestão das políticas públicas.

### **Considerações finais**

A complexidade dos direitos humanos localiza-se nas diferentes formas que esses direitos podem ser concebidos e praticados. Seja como uma prática hegemônica, ou como uma prática contra-hegemô-

nica, existe, em meio a tudo isso, uma linha tênue entre o que pode ser emancipatório ou regulatório. Contextualizando essa discussão intercultural dos direitos humanos para a questão dos direitos humanos LGBT, constata-se também que a condição de universalidade é, em si mesma, não universal. Se, por um lado, há uma lógica de opressão que perpassa as minorias sociais, e por isso os direitos humanos se afirmam como necessidade em um eixo unificador das lutas sociais, por outro essa afirmação precisa ocorrer como uma forma de estratégia política. Ou seja, uma estratégia possível de ser a todo tempo (des)construída e (re)inventada de maneira a melhor alcançar as especificidades e particularidades dos grupos sociais (e seus sujeitos) envolvidos nesse processo.

Os efeitos produzidos nas tensões e diálogos entre as perspectivas universalistas e particularistas, nos contextos em que tais conflitos se apresentam de forma regulatória ou emancipatória, podem ser agora sistematizados a partir da tradução das experiências de Belo Horizonte e Lisboa na construção da política de direitos humanos LGBT, tais como:

- Conflitos permanentes: Perfil dos profissionais para o atendimento das pessoas LGBT; Descentralização do poder; Despolitização na compreensão das prioridades políticas; Interesses privados e rivalidades partidárias; Falta de laicidade do Estado; Retrocessos causados pelas mudanças de governo; Redistribuição de verbas e Seleções em editais.

- Diálogos tensionados: Criminalização da homofobia; Conhecimento e interesse do Governo sobre as demandas dos Movimentos Sociais e deles sobre as ações políticas governamentais.

- Reconfigurações: Cultura política do poder público e do Movimento Social; Perfil identitário dos atores sociais; Confusão de papéis e funções dos diferentes atores sociais.

- Alargamentos (regulação e emancipação): Participação da população da cidade nas ações políticas; Práticas universalistas abstratas x demandas particularistas dispersas; Visibilidade da relação direitos humanos, direitos sexuais e direitos LGBT; Demandas dos Movimentos Sociais para criação de políticas específicas; Resistência dos Movimentos Sociais LGBT, frente às parcerias do poder público com pesquisadores; Participação dos grupos LGBT nas ações do Estado; Diálogos entre gover-

no e movimento LGBT e Participação de grupos LGBT nas lutas sociais de outros grupos de minorias.

Assim, até que ponto as ações políticas do governo, do Movimento LGBT e da sociedade civil em geral têm buscado novas configurações sociais, a fim de que todos sejam reconhecidos e respeitados como humanos? Por um lado, está o campo dos direitos humanos, como um horizonte de igualdade social, uma utopia ativa que busca universalizar direitos para todos, e, por outro, está a construção da política para a universalização desses direitos no nosso cotidiano. Por isso, não aludimos, nesta pesquisa, a um campo de direitos específicos para um grupo social, mas a demandas particulares de um grupo social que se encontra excluído daquilo que é formalizado como política universal de direitos humanos.

As discussões acima servem para lembrar o paradoxo apresentado por Laclau (2011), segundo o qual o antagonismo entre os direitos humanos ditos universais e particulares, não pode ser resolvido, pois sua irresolubilidade é que garante a democracia.

Pode-se exemplificar que, nos momentos em que os atores sociais LGBT (que são uma particularidade) puderam realizar o universal a partir de suas ações políticas é que conseguiram superar a própria forma de dominação, mantendo uma permanente assimetria entre o universal e o particular e garantindo o alargamento das lutas democráticas. Por isso, ao longo desta pesquisa, manteve-se um posicionamento queer que permitisse alargar os limites do que nossa sociedade reconhece como humano.

Na sociedade pós-moderna, tanto a racionalização quanto a subjetivação são imprescindíveis para abarcar a complexidade das demandas sociais. Assim, razão e sujeito, universal e particular, são dois lados opostos e ao mesmo tempo complementares. O que a experiência e a pesquisa de campo apontou é um dilema entre o universal e o particular que não se finda, mas que apenas pode ser resolvido em cada contexto específico. A importância do reconhecimento das particularidades devem ser pensadas de uma forma mais dinâmica, não apenas por fatores de sexo, gênero, cor, etc., mas por aquilo que é próprio de cada um e em cada situação, e na necessidade de que isso seja reconhecido e valorizado universalmente.

A universalidade adquire um caráter crítico, quando ocupa o lugar de fazer traduções de experiências particulares, entre o que elas se

aproximam e se distanciam, podendo abarcar suas complexidades e intervir sobre elas. Seja por meio da noção de uma universalidade situada (Plummer, 2001) ou de uma universalidade contextualizada (Shivji, 2006), o grande desafio é não perder de vista as diferenças e nem desistir de um horizonte de universalidades. A emergência dos sujeitos políticos LGBT, no cenário das políticas universalistas, denuncia como o campo dos direitos humanos é uma hegemonia reguladora de discursos e práticas sociais. A política se compõe de paradoxos impossíveis de serem negociados. Reconhecer e manter uma tensão necessária entre perspectivas universalistas e particularistas contribui para ampliar e radicalizar a democracia, e a inserção de uma política de direitos LGBT numa política de direitos humanos é estratégica como via de politização do debate.

Constata-se que as tensões na relação entre as perspectivas universalista e particularista na construção da política de direitos humanos LGBT são analisadores psicopolíticos estratégicos, no sentido de perceber os possíveis efeitos de alargamento, deslocamento e reconfiguração das noções universais de direitos humanos frente às particularidades das lutas por direitos LGBT. O universal só consegue consistência na prática quando as particularidades são universalizadas. Entretanto, numa sociedade desigual, as particularidades que se universalizam são as do modelo imposto pela elite dominante.

Assim, se por um lado, o enfoque numa especificidade absoluta também traz problemas como fragmentação e enfraquecimento das mobilizações, por outro lado, o tensionamento entre os direitos universais e específicos amplia, desloca e torna mais crítica a noção de universalidade dos direitos humanos. A universalidade dos direitos humanos precisa se assumir como um instrumento de tradução de reciprocidades, daí a relevância de entender os direitos humanos como um significativo vazio (Laclau, 2011), no qual as disputas realizadas entre os diferentes discursos sociais buscam dar forma, preenchimento e significado àquilo que compreendem como universal, mas cada um partindo de seus referenciais, posições e valores, em sua maioria hegemônicos. Por isso, a relevância da manutenção constante dos conflitos e demandas dos grupos LGBT, para o alargamento das possibilidades dos direitos humanos, que devem ser universalizados, garantindo um caráter mais pluralista e democrático.

Enfim, falar sobre os efeitos produzidos pelas tensões entre as perspectivas universalistas e particularistas, na construção da política de direitos humanos LGBT em Belo Horizonte e Lisboa é, antes de tudo, reconhecer que essa ainda é uma história muito recente e dinâmica. Dessa maneira, é preciso ter clareza de que seus efeitos mais significativos, seja via emancipação ou via regulação, só serão percebidos daqui a um tempo de realização dessas ações políticas.

### Referências

- An-Na'im, A. (2002). *Cultural transformations and human rights in Africa*. Londres: Zed Books.
- Anjos, G. (2002). Homossexualidade, direitos humanos e cidadania. *Sociologias*, 4(7), 222-252.
- Arendt, H. (2004). *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bobbio, N. (1992). *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus.
- Butler, J. (2003). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Carneiro, N. S. (2009). *Homossexualidades: uma psicologia entre ser, pertencer e participar*. Porto: LivPsic.
- Carmona, A. M. (2006). *A prática do psicólogo numa equipe interdisciplinar no campo dos direitos humanos: tentativa de formalização*. Belo Horizonte: UFMG.
- Carvalho, J. M. (2008). *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Comparato, F. K. (1999). *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva.
- Corrêa, S. (2006). Cruzando a linha vermelha: questões não resolvidas no debate sobre direitos sexuais. *Horizontes Antropológicos*, 26(1), 01-21.
- Corrêa, S. (2009). O percurso global dos direitos sexuais: entre "margens e centros". *Bagoas*, 4(1), 17-42.
- Corrêa, S. & Parker, R. (2004). Sexuality, human rights and demographic thinking: connections and disjunctions in a changing world. *Sexuality Research and Social Policy*, 1(1), 15-38.
- Dagnino, E. (2002). Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In E. Dagnino, *Os anos 90: política e sociedade no Brasil* (pp. 103-115). São Paulo: Brasiliense.
- Facchini, R. (2005). *Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond.

- Foucault, M. (1998). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época “postsocialista”. In N. Fraser, *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (pp. 17-54). Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.
- Gohn, M. G. (1994). *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Green, J. N. (2000). *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Unesp.
- Laclau, E. (2011). *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Louro, G. L. (2001). Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, 9(1), 542-553.
- Machado, F. V. (2007). *Muito além do arco-íris: a constituição de identidades coletivas entre a sociedade civil e o Estado*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Magalhães, J. L. Q. (2000). *Direitos humanos: sua história, sua garantia e a questão da indivisibilidade*. São Paulo: Juarez de Oliveira.
- Mello, L., Avelar, R. B., & Maroja, D. (2012). Por onde andam as políticas públicas para a população LGBT no Brasil. *Sociedade e Estado*, 27(2), 289-312.
- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: Collective action in information age*. Cambridge: University Press.
- Melucci, A. (1997). Movimentos sociais e sociedade complexa. *Cadernos do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Movimentos Sociais*, 2(1), 11-32.
- Mouffe, C. (1988). *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva.
- Nardi, H. C., Reis, R. R., & Machado, P. S. (2012). Diversidade sexual: políticas públicas e igualdade de direitos. *Athenea Digital*, 12(3), 255-266.
- Piovesan, F. (2006). *Temas de direitos humanos*. São Paulo: Max Limonard.
- Prado, M. A. M. (2003). Psicologia política e direitos humanos: tensões da relação indivíduo e bem comum. In A. Guerra, L. Kind, L. Afonso, & M. A. M. Prado (Orgs.), *Psicologia Social e Direitos Humanos* (Vol. 1, pp. 65-75). Belo Horizonte: Edições do Campo Social.
- Ramos, S. & Carrara, S. (2006). A constituição da problemática da violência contra homossexuais: a articulação entre ativismo e academia na elaboração de políticas públicas. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 16(2), 185-205.
- Rios, R. R. (2007). O conceito de homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação. In F. Pocahy (Org.), *Rompendo o silêncio: homofobia e heterossexismo na socie-*

- dade contemporânea. Políticas, teoria e atuação* (pp. 27-48). Porto Alegre: Nuances.
- Santos, A. C. (2004). Quando os direitos das minorias sexuais também são direitos humanos: regulação versus emancipação. In *V Congresso Português de Sociologia*. Braga: Universidade do Minho. Acesso em 20 de maio, 2010, em [http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/224\\_Oficina\\_do\\_CES\\_207\\_Maio2004.pdf](http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/224_Oficina_do_CES_207_Maio2004.pdf)
- Santos, A. C. (2005). *A Lei do Desejo: direitos humanos e minorias sexuais em Portugal*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. S. (2001). Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Contexto Internacional*, 23(1), 7-34.
- Santos, B. S. (2008). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S. (2009). Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23-71). Coimbra: Edições Almedina.
- Scherer-Warren, I. (1999). *Cidadania sem fronteiras*. São Paulo: Hucitec.
- Sen, A. (2004). Elements of a theory of human rights. *Philosophy and Public Affairs*, 32(4), 315-356.
- Shivji, I. G. (2006). *Let the people speak: Tanzania down the road to neo-liberalism*. Dakar: Codesria.
- Touraine, A. (1994). *Crítica da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Touraine, A. (1998). *Return of the actor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Trindade, A. A. C. (1998). *A proteção internacional dos direitos humanos e o Brasil*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília.

## **Oficinas de sexualidade nas escolas: saberes, corpo e diversidade**

Amana Rocha Mattos

Carolina Bertol

### **Introdução**

A escola moderna configura-se como o principal espaço de preparação de crianças e jovens para viverem em sociedades. Fundamentada em uma tradição disciplinar, a escola tem como uma de suas principais propostas desenvolver capacidades e conhecimentos considerados úteis socialmente. Muito além dos conhecimentos transmitidos, a preparação escolar também atua intensamente na construção dos corpos infantis e juvenis, produzindo gêneros, comportamentos, habilidades e competências para os diferentes sexos.

Neste texto, discutimos como a sexualidade e o gênero se fazem presentes no contexto escolar e estão imbricados no processo educativo. Para isso, analisamos material de campo de uma pesquisa que investiga a construção do gênero no espaço escolar. Essa pesquisa, que vem sendo realizada em uma escola municipal e outra estadual da cidade do Rio de Janeiro, é conduzida pelas autoras desde 2012, e envolve observações participantes, entrevistas com educadoras/es e oficinas sobre sexualidade realizadas com estudantes de 12 a 18 anos. Nessas atividades, foi possível perceber que os discursos religiosos, morais, biologizantes e, consequentemente, heteronormativos, incidem na constituição da sexualidade dos e das estudantes, nas relações estabelecidas com os seus corpos, reforçando estereótipos relativos às identidades de gênero tidas como adequadas e excluindo identidades vistas como fora da norma.

Ao planejarmos as oficinas, o desafio que se colocou foi como desconstruir esses estereótipos com as e os estudantes participantes, trabalhando temas como a diversidade sexual e questionando relações de po-

der no campo da sexualidade. Ao mesmo tempo, buscamos respeitar suas práticas no campo da sexualidade, contribuindo para a construção de um espaço no qual elas e eles pudessem falar de suas experiências, repensar seus valores e relações e se reposicionar.

Tomamos como referencial teórico para nossa discussão os estudos de gênero, especificamente os localizados como pós-estruturalistas, que contribuem para problematizarmos a normatização da sexualidade nos processos educativos. Ainda, os estudos de gênero nos auxiliam a discutir a expectativa silenciosa da heteronormatividade por parte das escolas e da maior parte dos educadores, uma normatividade adequada aos discursos religiosos, jurídicos e biologizantes que pautam as expectativas sociais.

### **Dando corpo às normas**

Diversos estudos ressaltam o papel dos discursos e das instituições sociais na produção dos corpos, entre eles Foucault (1988), Weeks (2010), e Laqueur (2001). Os estudos desses autores nos permitem perceber como as relações de poder atravessam os saberes produzidos sobre os corpos e a sexualidade. Mais do que isso, discutem como o poder e o saber se articulam na produção dos corpos e da sexualidade, como estão presentes em políticas de governo da população e nas práticas institucionais, e como incidem na legislação e organização da sociedade, sendo transmitidos e sustentados pelas instituições sociais e nas relações cotidianas. Ao acompanharmos o percurso histórico de visibilização e enunciação dos corpos, é possível observar como diversos saberes como a Medicina, a Psicologia e o Direito produzem modelos ideais de sexualidade e de corpos, concomitantemente à criação de instituições para salvaguardarem a reprodução desses modelos. Laqueur (2001) discute esse processo ao dissecar como as representações sobre sexualidade e gênero se encarnam em corpos e em teorias médicas e jurídicas na modernidade.

Uma das instituições mais comprometidas com a produção dos corpos é a escola, ao atuar na disciplinarização dos corpos, promovendo cotidianamente o reforço da sexualidade entendida como normal, ou seja, heterossexual. Essa tarefa não é de sua exclusividade, uma vez que outros discursos, como os da mídia e da religião, e outras instituições, como a família, também contribuem para essa construção. Entretanto, entende-

mos que a escola tem lugar privilegiado na subjetivação dos mais jovens. Se considerarmos a educação infantil, o ensino fundamental e o ensino médio, falamos de um percurso que, no Brasil, dura cerca de dezoito anos, e nesse processo os corpos são profundamente marcados e produzidos pelo e no discurso escolar.

No que diz respeito ao manejo da sexualidade de seus alunos, a função da escola revela-se ambígua, pois, ao mesmo tempo em que busca produzir sujeitos em acordo com a heteronormatividade, busca também preservar uma suposta inocência infantil, controlando e até reprimindo as manifestações de sua sexualidade e as experiências sexuais que possam ocorrer no espaço escolar. Em seu estudo sobre a história social da infância, Ariès (2006) destaca que, a partir do século XV, a escola passou a ser o lugar de referência da educação, isolando cada vez mais os jovens e as crianças durante o período de formação intelectual e moral, como uma forma de “adestrá-los”, como diz o autor. Segundo Ariès, a partir do século XV, a escola inicia uma grande mudança na forma de entender e cuidar das crianças na Europa, e é somente no século XVII que essa mudança se consolida, estendendo-se à sociedade de maneira geral. A noção de inocência infantil se impõe, e surge uma grande preocupação com a corrupção sexual das crianças. Para evitar que elas tivessem sua inocência corrompida, realiza-se uma modificação dos hábitos da educação: vigilância sobre a literatura a que elas podem ter acesso, sobre suas ações e relações, e sobre os comportamentos dos adultos para com elas. Importante destacar que, quando Ariès (2006) trata da formação das crianças e jovens pela escola, ele se refere a meninos, pois como ele mesmo aponta, as meninas só serão objeto de preocupação dos educadores dois séculos mais tarde, quando surgem instituições específicas para seu ensino.

A descrição do espaço escolar dada por Ariès nos mostra como a escola moderna esteve comprometida com o acompanhamento do desenvolvimento da sexualidade infantil, e concomitantemente postulava a importância da preservação de sua inocência. A escola moderna surge como espaço de vigilância e enquadramento não só das crianças, mas também dos jovens, aproximando-os mais da incapacidade da infância do que da maioridade. Louro (2010) compartilha dessa perspectiva, apresentando a escola como um dispositivo com uma função paradoxal em relação à sexualidade. Ao mesmo tempo que teria como objetivo preser-

var as crianças, delimitando a convivência dos estudantes com pares de mesma idade, dividindo banheiros e certas atividades por sexo, dentre outras práticas, a escola transmitiria, por meio dessas mesmas práticas, os valores da sexualidade considerada socialmente normal, ou seja, valores heteronormativos.

Mediante práticas e códigos, a escola delimita espaços que podem ou não ser ocupados pelos meninos e pelas meninas. Além disso, apresenta modelos a serem seguidos pelos diferentes sexos, e orienta quem pode reconhecer-se nesses modelos (Louro, 2011). Esses mecanismos atuam nas escolas incidindo não somente sobre as e os estudantes, mas também sobre as e os profissionais que nelas atuam, demarcando lugares, modos de ser e expressão corporal orientados por questões de sexo e gênero. Tal atravessamento do poder escolar nos corpos de alunas/os, educadores e funcionários produz diariamente os corpos que vão à escola. No caso dos/as estudantes, essa produção está intimamente relacionada ao desenvolvimento das habilidades individuais e com o crescente domínio e consciência do próprio corpo.

Foucault (1988) aponta como, ao longo da história, o corpo e a sexualidade foram objetos centrais das políticas do Estado moderno, cujo objetivo era o controle da população. Essas questões se davam através do controle de corpos e de suas práticas, principalmente através do controle da sexualidade feminina, da sexualidade infantil, e da reprodução, assim como da enunciação das perversões sexuais (essas últimas encarnadas principalmente pelos homossexuais). Weeks (2010) afirma que questões relativas ao corpo e ao comportamento sexual eram temas centrais do discurso religioso e moral até o século XIX. A partir daí, passam a ser preocupação também de cientistas, médicos e reformadores morais. Isso ocorre na época pós-teoria darwinista da evolução, num período em que os fenômenos humanos passaram a ganhar explicações biologizantes. A biologia aparece, assim, como raiz do humano e fundamento da sexualidade. O sexo é visto como uma força avassaladora e como determinante das nossas personalidades e identidades. O autor critica essa perspectiva biológica hegemônica – que trata comportamentos, crenças, convenções e identidades sexuais como fruto da evolução ou como fenômenos naturais –, por não possibilitar que os aspectos humanos sejam idealizados e considerados como instituídos no interior de relações de poder bem defi-

nidas, como é o caso das relações entre homens e mulheres, em que estas têm sido historicamente definidas em função daqueles.

Os autores acima nos mostram como são diversos os discursos que incidem sobre corpos e identidades, bem como são diversos os corpos e as identidades sexuais produzidos pelos discursos nas relações de poder. Louro (2010) acrescenta que, nessa produção, o poder não tem uma relação determinista com o corpo, uma vez que as instituições e os poderes atuantes sobre os mesmos são discordantes e muitas vezes antagônicos. Além disso, os sujeitos não são meros “receptores” do poder, mas agentes, na medida em que estão implicados nas relações que o atualizam. Quando o sujeito, de alguma maneira, responde ao ser interpelado em um determinado lugar social, é participante ativo na construção de sua identidade. Em outras palavras, existem muitas maneiras de se constituir como sujeito sexuado e generificado nas relações sociais. Contudo, é importante destacar que tais relações de poder são extremamente desiguais para os diferentes sexos e corpos que se subjetivam, o que faz com que as identidades construídas nesses espaços sejam efeitos das relações desiguais aí estabelecidas.

As instituições sociais, entre elas a escola, buscam definir as formas apropriadas para regular as atividades corporais dos sujeitos, produzindo e reforçando uma norma hegemônica – e são os sujeitos, em suas práticas cotidianas, que atualizam e dão corpo a essas normas. Nesse sentido, é interessante retomar Foucault, quando aponta a importância não só da fala mas também dos silêncios nos discursos e nos efeitos que produzem.

Não se deve fazer a divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios, e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos. (Foucault, 1988, pp. 33-34)

Nesse panorama, a normatização exercida pela escola não ocorre somente mediante prescrições diretas, explícitas, mas principalmente nas práticas de socialização, nas relações entre estudantes, entre elas e eles e educadoras/es, nos códigos compartilhados, no material e nos exemplos didáticos, e assim por diante. A construção dos lugares e dos

corpos vai se dando nas articulações dos diferentes discursos sobre a infância, o sexo, o normal, o anormal.

Para Butler (1990, 1993), a matriz discursiva sobre a qual se estabelecem as relações de poder nas sociedades modernas é a heteronormatividade. É a partir dessa matriz heteronormativa que se estabelecem as relações na tríade moderna Estado-família-escola. O controle dos corpos pelo Estado atravessa o privado (família), bem como o espaço público e suas instituições (escola). As escolas modernas são centrais na produção e manutenção do modelo binário e heterossexual de gênero. Quando afirmamos que a educação recebida pelas crianças é marcada pela heteronormatividade, entendemos que as regras e normas das práticas discursivas são pautadas pelo binarismo de gênero (masculino e feminino) e pela superioridade hierárquica do primeiro em relação ao segundo (Butler, 1990).

Nessa perspectiva, considerar o sexo é pensar a materialidade do corpo, que é o efeito mais produtivo dos discursos e das relações de poder estabelecidas na modernidade em torno da sexualidade. Inspirada pelas discussões da Psicanálise a respeito dos processos de identificação subjetiva, Butler (1993) ressalta ainda que o sujeito se constitui como tal ao passar pelo processo de assumir um sexo. Isso é importante, pois a afirmação de pertencer a determinado sexo não se dá naturalmente, ou baseada em traços específicos, como pretende o discurso biológico. Essa assunção do sexo se faz com o posicionamento do sujeito diante das normas sociais. Aqui, a autora destaca que a hegemonia discursiva da heterossexualidade é constitutiva de nossa sociedade, e seu peso precisa ser considerado e analisado quando se trata de discutir como os sujeitos assumem o seu sexo.

Esse processo é considerado por Butler como performativo. Isso significa dizer que assumir um sexo não deve ser entendido como um momento singular e deliberado do sujeito, “mas, antes, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que nomeia.” (Butler, 1993, p. 2). No curso dessa reiteração de normas, o sexo é ao mesmo tempo produzido e desestabilizado, e o efeito sedimentado desse processo é o que se chama, no senso comum, de “naturalidade” do sexo.

Assim, ao exercer-se continuamente, uma norma acaba por silenciar-se e naturalizar-se, ou seja, perde seu caráter de norma e passa a ser

algo “natural”. Nesse sentido, Weeks (2010) afirma que uma norma “não necessita de uma definição explícita, ela se torna o quadro da referência que é tomado como dado para o modo de pensarmos, ela é parte do ar que respiramos” (p. 62). Os sujeitos são sempre analisados, interpelados e posicionados em função dessa norma, e as formas de expressão que desviam dela são sempre entendidas como anormais. No estudo realizado por Seffner (2013) sobre as políticas públicas voltadas à sexualidade e ao combate à homofobia nas escolas, podemos perceber como as normas podem estar presentes e regular nossas práticas mesmo que não se esteja falando diretamente delas. O autor chama a atenção para os esforços que a sociedade e a escola, em particular, têm feito no sentido de contribuir para a aceitação da diversidade. Para o autor, tais esforços acabam reforçando a heteronormatividade, na medida em que permanecem falando somente sobre os comportamentos sexuais que desviam da heteronormatividade, no intuito de encontrar suas causas, e promover uma tolerância e aceitação da diversidade. Eles acabam mantendo o foco somente nas expressões sexuais que desviam da norma, o que contribui para o não questionamento das relações de poder que determinam e sustentam os lugares de normalidade e anormalidade. Ao não produzirmos discursos sobre a norma, contribuímos para que ela permaneça naturalizada, sem ser questionada.

Ressaltamos que a existência de uma diversidade de práticas, comportamentos, desejos e identidades sexuais por si só já nega a norma heterossexual como natural e sinaliza a sua marca cultural. Tal como nos diz Louro (2010), a possibilidade de existirem outras formas de expressão sexual, que não a hetero, denuncia que ela tem um caráter cultural, que é produzida socialmente. Na tentativa de sustentar a naturalidade e fixidez das identidades sexuais, busca-se eliminar aquele que atesta o seu caráter cultural e mutável, aquele que ao vivenciar sua sexualidade em desacordo com a norma heterossexual denuncia a norma como apenas uma das possibilidades.

Se entendermos que a sexualidade e os corpos não são naturais, mas forjados no interior de relações de poder, em meio ao jogo de forças no qual estão presentes especialistas da medicina, da Psicologia, da Escola, do Estado e da Igreja, torna-se possível problematizar os saberes e práticas que atuam na sexualidade das crianças no contexto escolar,

assim como o fato de as práticas e os discursos pedagógicos estarem pautados pela heteronormatividade.

Tanto as pesquisas realizadas em escolas brasileiras (ver, a esse respeito, Louro, 2010; Souza, 2006; Seffner, 2013; Vianna & Finco, 2009), quanto nossa própria experiência de pesquisa vêm demonstrando que as práticas pedagógicas contribuem para que meninos e meninas sejam socializados de maneira a desenvolverem características distintas. Essa distinção embasa-se na ideia da diferença sexual como natural. Mas não apenas isso: meninos e meninas de diferentes classes sociais e raças/etnias, ao passarem pelo processo de socialização escolar, subjetivam-se de modo a ocuparem posições distintas nas sociedades em que vivem. As meninas ainda são vistas como naturalmente cuidadoras, mais propensas às atividades domésticas, mais frágeis física e psicologicamente, mais emotivas e dependentes tanto financeira como afetivamente dos adultos. Os meninos são descritos e entendidos como mais agressivos, mais independentes de relações afetivas, mais fortes física e psicologicamente. Como apontado acima, esses discursos são reforçados pelos diversos códigos e pelas práticas presentes no espaço escolar, refletindo nas atividades e lugares sociais que meninas e meninos ocuparão dentro e fora da escola.

Percebemos que são inúmeros os efeitos sofridos por meninos e meninas que desenvolvem características distintas das atribuídas aos gêneros a ele atribuídos, ou desviam das normas majoritariamente compartilhadas socialmente, gerando uma série de conflitos e violências no espaço escolar. Para citar um exemplo, lembramos as discussões que têm sido feitas sobre o direito de transexuais e travestis de utilizarem seu nome social na escola, ou sobre seus direitos no uso dos banheiros, problematizando diariamente o binarismo de gênero e as normas heterossexuais escolares.

Frente a esse panorama, considerar a sexualidade no contexto escolar é fundamental para darmos conta das relações de opressão e dos conflitos envolvendo aqueles que são vistos como fugindo da norma. Embora a sexualidade conste como um tema transversal a ser trabalhado pela escola desde os primeiros anos, esse tema geralmente é tratado somente em disciplinas nas quais o corpo está em questão na sua dimensão biológica, ou seja, nas aulas de ciências e educação física. Percebemos que, na maior parte das vezes, a sexualidade é abordada enfocando-se os aspectos

tos reprodutivos do corpo. Ou, então, em sua dimensão moral, pelas proibições que a escola transmite aos alunos e nas condenações feitas por parte das e dos educadores às práticas de crianças e jovens. Em ambos os casos, a transmissão dos conteúdos formais e disciplinares sustenta e reforça a norma heterossexual. Em nossa pesquisa, observamos que as/os estudantes não costumam encontrar espaço na grade curricular para conversar sobre sexo, e que muitos professores afirmam não se sentirem preparados/as para lidar com as questões sexuais emergentes em sala de aula. Nas escolas pesquisadas, ao saber das oficinas, as e os professores solicitavam a participação de algumas/uns estudantes, justificando que estavam com “a sexualidade muito aflorada”. Em relação às garotas, a demanda se referia a uma suposta precocidade sexual, ao receio de que elas engravidassem e à necessidade de repressão de comportamentos considerados imorais. Já no caso dos garotos, a demanda da escola se relacionava à necessidade de que eles aprendessem a “controlar os impulsos” e o desejo sexual, e à preocupação com a feminização dos comportamentos de alguns estudantes, o que geraria, segundo as/os professores, conflitos com os colegas.

### **Na matemática, as meninas dão as mãos para os meninos: reflexões sobre o trabalho de campo**

O campo empírico que nos permitiu analisar as questões trazidas neste texto é parte do projeto de pesquisa “A produção do gênero no contexto escolar: pensando o corpo e a diversidade nas práticas educacionais”, vinculado ao Instituto de Psicologia da UERJ. As atividades de pesquisa de campo são realizadas pelas autoras e por uma equipe de estagiários (as). Fazem parte dessas atividades as observações participantes, as entrevistas com professores/as e as oficinas aqui analisadas. O campo empírico se desenvolveu em duas escolas públicas no Rio de Janeiro, uma municipal e outra estadual.

A escola municipal atende alunos da Educação Infantil até o nono ano do Ensino Fundamental e situa-se na orla da Zona Sul do Rio de Janeiro. A maioria das crianças e das e dos jovens que ali estudam residem nas proximidades, em duas favelas. A escola também recebe estudantes transferidos de outras escolas, seja porque a escola de origem não quis

mais o (a) estudante devido ao seu mau rendimento/comportamento, seja por remanejamento de vagas. No início de nosso trabalho, a diretora nos contou que eles estão tentando mudar a imagem da escola com os pais e alunos, que consideram a escola “muito ruim”, onde só estudam alunos considerados “fracos e bagunceiros”. No decorrer do trabalho, as falas dos estudantes confirmaram essa concepção que a comunidade tem sobre a escola. Muitos diziam que queriam mudar de colégio, e que “a escola era muito ruim”.

O colégio estadual, por sua vez, é uma escola de formação de professores localizada na região central da cidade do Rio de Janeiro. Oferece o curso de formação de professores (nível médio) em três anos, e recentemente adotou o período integral. A maioria do corpo discente é formada por garotas, mas há alguns rapazes nas turmas. Por seu fácil acesso (localizada próximo a estações de trem e metrô, e a diversos pontos de ônibus), recebe estudantes de toda a cidade e Zona Metropolitana. É considerada uma escola “puxada” pelas e pelos estudantes, tanto por seu período integral quanto pela exigência do estágio docente que precisa ser cumprido. Chama a atenção que muitas participantes tenham afirmado que não pretendem ser professoras, mas que estão estudando na escola porque “é uma boa escola”, porque tinha vaga, por ser de fácil acesso, entre outras justificativas.

Em nossas observações participantes, pudemos perceber que as práticas pedagógicas são pautadas pela heteronormatividade, mesmo que não estejam relacionadas diretamente à regulação da sexualidade das e dos estudantes. Esse aspecto é central para problematizarmos como a socialização de meninos e meninas reitera normas de gênero a todo instante, ainda que não se explicita que a produção da diferença sexual seja uma das principais tarefas da escolarização. Além das observações participantes, realizamos oficinas para discutir questões relacionadas à sexualidade, debatendo, por meio de atividades e dinâmicas, a diversidade sexual e o preconceito na escola, bem como temas trazidos pelo grupo, e conteúdos relacionados à contracepção, DSTs, corpo e relacionamentos. Na escola municipal, os e as participantes tinham de 12 a 15 anos. Já no colégio estadual, de 14 a 18 anos. As oficinas foram realizadas em encontros semanais de uma hora e meia de duração, e a participação era voluntária. Na escola municipal, foram realizados dois grupos de oficinas,

e cada grupo se reuniu por 4 meses, com a participação de 12 estudantes cada. No colégio estadual, as oficinas duraram 2 meses com cada grupo, e foram atendidos 8 grupos distintos. Esses grupos tinham em média 15 participantes cada.

Procuramos conhecer os vocabulários e compreensões de cada grupo sobre sexo, para trabalharmos com dúvidas e perguntas que fizessem sentido para cada participante. Assim, foi importante propormos atividades que nos entrosassem e nos permitissem conhecer o léxico que cada grupo compartilhava sobre sexo. Desenhos coletivos e individuais do corpo humano, produção de histórias e discussão de imagens e fotografias foram atividades utilizadas nas oficinas. Com isso, percebemos que as informações e os saberes sobre sexualidade que circulavam nas turmas vinham da internet, incluindo sites pornográficos; das aulas de Biologia; das histórias e situações que presenciavam nas comunidades ou, ainda, dos ensinamentos religiosos que recebiam em suas igrejas. Durante as oficinas, as e os estudantes nos contavam o que sabiam sobre as partes do corpo, as formas de reprodução, sobre o HIV e suas formas de contaminação, sobre gravidez e menstruação. Meninas e meninos também nos demandavam a todo momento, pedindo esclarecimentos e fazendo perguntas bem específicas, como por exemplo “*como sai o gozo de dentro da mulher depois que ela transa?*” (pergunta feita por uma garota de 13 anos da escola municipal), ou então: “*por que todo mundo fica dizendo que a Lady Gaga é hermafrodita?*” (pergunta de uma garota de 12 anos da escola municipal). No início das oficinas, procuramos não responder imediatamente às perguntas, convocando o grupo a discutir as dúvidas coletivamente. Com o passar dos encontros, fomos trabalhando as respostas buscando não reificar estereótipos de gênero e perspectivas heteronormativas. Discutimos questões relacionadas à transexualidade, à homossexualidade, ao desejo e também à importância do consentimento na relação sexual.

Em ambas as escolas, pudemos ver confluir distintos saberes que pretendem circunscrever e dar conta da sexualidade: a religião está presente, o discurso científico dos especialistas está disseminado, e o Estado comparece com suas diretrizes e políticas públicas de educação para a abordagem da sexualidade. Além disso, alunas e alunos trazem seus conhecimentos e saberes aprendidos na internet, na televisão (vídeos,

canais especializados em pornografia, sites...) e no convívio com outras crianças e jovens. Ao longo de nossa intervenção, tivemos um olhar atento para essas práticas discursivas que atuam simultaneamente na escola, pensando como os diferentes discursos se fazem presentes nas relações estabelecidas. Esse questionamento tem sido fundamental para compreender as relações de poder entre os diferentes sujeitos (estudantes, professores/as) e os diferentes gêneros, bem como para lançar luz sobre as identidades sexuais tidas como naturais e as entendidas como anormais.

Ao observarmos uma aula de matemática dada para o jardim de infância na escola municipal, por exemplo, vimos que a professora desenhara no quadro dois conjuntos matemáticos cujos elementos, dispostos em colunas, representavam rostos de crianças sorridentes. De um lado, faces desenhadas com giz azul, usando boné; do outro, faces desenhadas com giz rosa, com um laço na cabeça. A professora então pergunta para as crianças da turma: “Quantos meninos nós temos?” As crianças respondem em coro: “oito!”. “E quantas meninas nós temos?”, ao que as crianças respondem: “três!”. A professora pergunta: “Então quantas meninas faltam para os meninos?” As crianças respondem, sem hesitar: “cinco!”. Em seguida, ela pede que a turma desenhe os conjuntos no caderno. E acrescenta: “Agora vocês devem completar o número de meninas que faltam para os meninos, desenhando as meninas dando as mãos aos meninos, ligando um ao outro”.

Nessa situação, vemos como um exercício trivial de matemática básica reforça estereótipos de gênero, contribuindo para a construção de sua normalidade discursiva. Ao perguntar para as crianças quantas meninas “faltam” para os meninos, a professora transmite silenciosamente a ideia de que as meninas devem ser posicionadas em relação aos meninos, ligando-se a eles, numa narrativa em que é ressaltada a posição da mulher em subordinação ao homem. Além disso, a norma heterossexual também é reforçada, uma vez que o exercício propõe a ligação do conjunto de meninos e de meninas, não abrindo espaço para outras ligações possíveis.

Em um dos encontros da oficina na escola municipal, conversamos sobre o que os alunos sabiam a respeito dos órgãos sexuais. Eles se animaram com a proposta de falar sobre o assunto, e desenharam vários pênis no quadro, nos explicando como o pênis funcionava na hora do sexo, na ejaculação, e como se faz para “limpar” o sêmen depois da relação sexual.

Um dos meninos desenhou um vampiro, e disse que era conhecido assim porque bebia sangue de menstruação. Conversamos com as e os participantes sobre isso, e uma garota disse que já tinha visto esse tipo de prática em filmes na internet. Eles ficavam agitados ao compartilharem essas experiências conosco (levantavam das cadeiras, andavam pela sala, iam até o quadro negro), e puderam falar de seus estranhamentos em relação a essas cenas e imagens. Essa atividade nos fez pensar sobre os tipos de informações e conhecimentos sobre sexo que crianças e jovens costumam acessar, e os meios que utilizam para obter tais informações. Chama a atenção que essa seja uma questão pouco valorizada na escola, e que os estudantes não tenham muitos espaços formais nos quais possam falar abertamente sobre as informações, imagens, vídeos aos quais têm acesso, expondo suas impressões e compartilhando dúvidas e descobertas.

As discussões relacionadas à sexualidade e ao “ser garoto/homem” e “ser garota/mulher” também foram recorrentes nas oficinas. Além disso, alunas e alunos falaram que se sentem sob forte patrulha da direção e dos professores no que diz respeito ao exercício de sua sexualidade. Em outras palavras, percebemos que há uma vigilância permanente para que práticas sexualizadas não ocorram na escola. Uma aluna conta, em um dos encontros da oficina no colégio estadual:

*Já aconteceu uma situação absurda comigo. Eu era pequena, devia ter uns 8 ou 9 anos. E eu tinha uma amiga muito próxima a mim na escola. Até que antes de uma aula iniciar a gente se abraçou em sala. E daí o professor de ciências entrou na sala de aula e disse: “Vamos parar com o ato de lesbianismo que eu quero dar minha aula”. Ele falou isso na frente da turma toda ... Ele já estava errado de fazer isso, ainda mais na frente de todo mundo ... Não tinha nada a ver aquilo ali, era só um abraço inocente.*

Nessa fala, assim como em outras que apontam a preocupação constante com o que os estudantes fazem com seus corpos naquele espaço, percebemos que a escola não apenas exerce uma vigilância, mas que sexualiza comportamentos para reprimi-los em seguida. Em um dos encontros nessa mesma turma, foi relatado um caso em que uma jovem foi suspensa da escola por sentar no colo de um aluno. Vemos, em falas como: “a escola deve proibir todo tipo de contato entre alunos!”, e “eu acho que a direção tem que evitar mesmo essa coisa de namoro na escola”, que em determinados casos são os próprios estudantes que corrobora-

ram com essa prática. Em consonância com o que discutimos inicialmente, a demarcação do que é considerado “ofensivo”, “desrespeitoso”, “inapropriado” na escola se dá justamente pela sexualização dessas práticas pelo discurso legítimo (de professores, direção, e mesmo dos colegas). Esse controle pode, inclusive, extrapolar os muros da escola. Uma aluna relata:

*Eu sou muito amiga da V., né? A gente mora perto e vivia uma na casa da outra. O inspetor da escola mora perto da gente. Você acredita que teve um dia que a mãe da V. veio aqui na escola e ele insinuou pra mãe dela que a gente é lésbica? Tipo, que ele ficou dizendo que a gente fica muito grudada, que a gente fica de muito abraço e beijo ... Agora não se pode então ser amiga de ninguém, é?*

Nas falas, é possível perceber como os ditos e não ditos na escola, as proibições e repreensões realizadas vão demarcando a presença de uma prática que não é considerada normal. A repreensão de comportamentos das e dos estudantes, mesmo aqueles que na visão das e dos jovens não são sexuais, sinaliza que algumas práticas e expressões da sexualidade não são aceitas no espaço escolar, pois fogem à norma. Nesse sentido, lembramos a discussão apresentada inicialmente, sobre como a escola, ao tentar repreender a sexualidade de crianças e jovens, realiza também a transmissão de normas em relação à sexualidade.

Ainda pensando sobre os comportamentos sexuais que fogem à norma, uma das atividades propostas para o grupo da escola estadual consistia na discussão de uma situação fictícia em que dois rapazes, que eram muito amigos e tinham intimidade física, sofriam gozações por parte da turma e foram chamados à direção para serem advertidos de que seu comportamento estava “incomodando” os demais. A ideia, com essa história, era trazer para a discussão o tema do preconceito, discutindo com os participantes como eles e elas se sentem ao se depararem com situações ambíguas envolvendo a sexualidade (a história não afirmava se os rapazes eram homossexuais). Um conteúdo que esteve presente repetidamente nessa atividade foram falas sobre uma maior aceitação do contato físico entre garotas, e de que o carinho e o contato entre garotos causaria mais incômodo no dia a dia. Também foi dito pelos (as) participantes que a homossexualidade feminina é mais aceita no meio social do que a homossexualidade masculina. Esse tipo de afirmação apareceu em falas como: “Ah, mas isso deu problema porque foi menino; se fosse menina ia ficar

*tudo bem, porque hoje em dia é normal as amigas se abraçarem, se beijarem, ninguém acha estranho”; “esse tipo de atitude não é comum entre garotos”; “para o homem é mais difícil assumir a sua homossexualidade”.*

Sobre a possibilidade de um dia ter um filho gay, uma aluna diz ao grupo qual é a opinião de seu namorado *“se fosse uma menina, ele aceitaria facilmente, mas se fosse menino, para ele seria muito mais difícil”*. Vamos que, tanto nas falas trazidas acima quanto nos comentários feitos em relação à situação fictícia, afetos e ações que visibilizam corpos desejan-tes não orientados pelo desejo heterossexual incomodam e perturbam. Os alunos até ensaiam uma explicação *“Acho que é porque a sociedade tá acostumada com homem e mulher, e aí estranham”* e *“Querem que eles mudem porque não se encaixam... Se fizermos algo diferente da sociedade sofreremos preconceito!”*.

Em outro encontro, na escola municipal, propusemos ao grupo fazer um jogo em que contávamos uma história, e eles tinham que se colocar no lugar do personagem e tomar decisões sobre suas próximas ações. Escolhemos a história de um adolescente homossexual que tem dificuldades de contar para o pai que é gay. Quando começamos a ler a história, os meninos já disseram que não queriam ouvir *“história de gay”*, que queriam ouvir a história de um menino *“pegando uma menina”*. Ao pedirmos para eles se colocarem no lugar do personagem da história para tomar suas decisões, um deles disse: *“ui, cruzes, eu não, eu não sou viado, sou pegador. Se for a história de um cara pegando meninas, aí esse sou eu”*. Quando questionamos qual era o problema de alguém ser gay, eles disseram que era *“contra Deus, que fez o homem e a mulher, e esse era o certo”*.

Esses são apenas exemplos de como o preconceito em relação à homossexualidade apareceu nas oficinas em ambas as escolas, sempre provocando discussão – com mais ou menos opiniões conflitantes, dependendo do grupo. Ao invés de nos preocuparmos em cercar e criticar imediatamente esse tipo de fala, por serem falas homofóbicas, percebemos que era importante deixar tais falas aparecerem nas oficinas e ganharem corpo, para que fossem primeiro compartilhadas e então, no processo, problematizadas. Percebemos que é importante que as e os estudantes possam falar de suas compreensões de mundo, e isso inclui seus discursos preconceituosos. O trabalho em grupo, ao longo dos encontros, permitiu que todos (as) fossem tomando contato com outras possibilidades

narrativas – trazidas pelos próprios participantes, que se lembravam de situações do seu cotidiano, ou por nós, através das atividades – e, assim, pudessem perspectivar seus discursos.

Outro tema que apareceu nas oficinas foram comentários sobre a sexualidade feminina e a feminização dos comportamentos masculinos, oferecendo preciosas pistas para entendermos como a produção heteronormativa dos discursos se faz na escola. Vale lembrar que muitas feministas problematizam a desvalorização da sexualidade feminina – como se ela não fosse “séria” ou importante – como uma forma de controle do corpo feminino, regulando, principalmente, as práticas que podem levar a relações com penetração e à reprodução. O objetivo desse controle não é afirmar o prazer sexual da mulher, mas sim o “resguardo” de seu corpo. O controle sobre o corpo feminino pode ser percebido em falas de diferentes grupos: *“lá em casa minha mãe tem medo de nós – meninas – engravidarmos”*; *“minha mãe deixa eu fazer tudo, desde que eu não me case ou fique grávida”*; *“Minha amiga faz tudo em casa [serviços domésticos], e só pode sair quando os pais vão com ela. E os irmãos podem tudo”*. Uma aluna conta *“me sinto vigiada e tenho até medo de ir ao banheiro”* sobre a família do namorado quando está na casa dele. As jovens do colégio estadual nos contam: *“Quem fica no final de festa é piriguete e bêbada ... Pra minha mãe é assim”*; *“As mulheres não estão se preocupando em ficar bem, mas em chamarem a atenção do homem. Não aprendem que se mostra em cima um decote, tampa embaixo as pernas. Se mostra as pernas, tampa o decote. Se mostrar tudo vai ficar vulgar e deixar até de ser bonita”*; *“as mulheres de hoje em dia estão muito fáceis, não estão se respeitando... os homens não estão dando valor”* e *“o homem já chega nelas para comer e ir embora”*.

A preocupação com a sexualidade feminina também foi recorrente, nas falas das professoras com as quais conversamos durante as observações participantes. Ao final da observação de uma turma na escola municipal, as turmas foram dispensadas e fomos conversar com as professoras para divulgar as oficinas. As professoras reforçaram a importância das atividades, mostrando-se preocupadas com o comportamento de algumas meninas. Disseram que nas aulas de educação física algumas delas ficavam dançando funk “descendo até o chão”, e que elas não sabiam como agir, ficando muito “envergonhadas pelas meninas”. Comentários como

esse foram recorrentes em nossas observações, quando as professoras da escola mostravam-se preocupadas com a influência do funk na sexualidade das meninas, por entender que esse tipo de música sexualiza seus comportamentos e faz com que desenvolvam um comportamento sexual considerado imoral. Já as estudantes parecem ter no funk uma atividade de lazer, uma brincadeira. Muitas vezes elas nos paravam nos corredores e mostravam coreografias que sabiam fazer ou tinham recentemente aprendido, orgulhosas de suas habilidades na dança. Nos comentários preocupados das educadoras, fica patente, além da vigilância da sexualidade feminina, as desigualdades de classe que permeiam suas falas. As professoras entendem o funk como um estilo de música menor, vulgar, que não tem qualidades culturais para estar no espaço da escola, devendo ficar restrito à favela.

Em outra situação, encontramos uma mãe que tinha sido chamada a comparecer na escola pelo mau comportamento do filho. Ela estava sendo atendida em uma das salas da secretaria, local de passagem constante de professores, demais funcionários e até alunos. Ela estava de pé conversando com duas professoras sentadas. Ao sair, uma das professoras comenta: *“não é à toa que o filho dela é desse jeito. Ele até se comporta, mas quando os colegas falam da mãe dele, ele perde a cabeça. Ela disse que não podia ficar muito tempo porque estava indo ao trabalho, mas que trabalho que ela faz com aquela roupa? Só pode ser puta”*.

As cenas e falas descritas nos colocam frente à questão das expectativas em torno da sexualidade feminina, e como a escola percebe comportamentos que não correspondem a elas. As falas nos remetem à ideia de que a sexualidade feminina não deve ser algo vivenciado publicamente, que a mulher não deve expressar seus desejos e nem expor partes do seu corpo pois ele é percebido como um objeto sexual a ser preservado. Tanto as falas em relação à dança das meninas quanto em relação à roupa da mãe do aluno reforçam um estereótipo de que mulheres que não se vestem/comportam “adequadamente” são pessoas “moralmente inferiores”. As professoras têm expectativas sobre o que consideram ser um comportamento sexual feminino “normal”. Porém, as atividades realizadas por essas estudantes e suas mães, suas práticas de lazer e mesmo suas condições econômicas muitas vezes entram em desacordo com o que a escola espera do lugar feminino. Essa diferença, ao invés de ser acolhida, é frequentemente desqualificada.

Além disso, o homem que experimenta seu corpo a partir de marcações atribuídas ao estereótipo feminino sofre preconceito por não estar se comportando como “deveria”. A fala de uma participante do colégio estadual deixa bem claro esse incômodo. Ao falar sobre alguns rapazes homossexuais da escola, ela afirma: *“Quer ser homossexual, seja, mas não precisa ser assim, absurdo. Batom rosa, boca rosa, roupa rosa. O que que é isso? Tem uns gays que conseguem viver uma vida normal. O amigo da minha mãe, por exemplo. Se ele não abrisse a boca ele ia parecer normal”*. Vemos aqui o quanto a experiência da sexualidade é ao mesmo tempo normatizada pelo discurso (“assim pode, assim não pode”) e controlada (é preciso “parecer” normal). Nesse sentido, muitas alunas e alunos afirmaram que o importante é o que “aparece” para a sociedade – separando, assim, o que alguém é “verdadeiramente” e o que “aparenta”. Em nome do “respeito” aos demais (colegas, pais, e mesmo “crianças na rua” que veem casais gays), muitos participantes afirmaram que é preciso que os sujeitos exerçam controle sobre seus corpos – segundo, evidentemente, os princípios heteronormativos – para que todos possamos conviver, seja na escola, seja em sociedade. Como afirmou uma participante da escola estadual: *“Acho que não dá para ficar se beijando, mas eu não sou contra os homossexuais, só que tem que ter respeito. Mas eles sendo ou não [gays], não teria que ter tido essa zoação [por parte dos colegas]”*. Ao salientar o que não se deve fazer – no caso, beijar em público – a jovem explicita que supõe haver sexualidades públicas e sexualidades restritas, devendo ser restrita a que se refere a casais homossexuais. Ao se colocarem dessa maneira, os(as) jovens parecem se engajar ativamente na preservação do referencial heteronormativo, do qual, de certa forma, todos somos convocados a atuar como patrulheiros nas instituições.

Nessa pesquisa, temos nos deparado com o fato de que, de maneira geral, as escolas são muito pouco abertas às falas dos jovens, e que escutá-los se faz necessário, pois a escuta coletiva, de uns pelos outros, não se produz imediatamente; é preciso arriscar a falar, e se permitir ouvir, para que deslocamentos subjetivos possam se produzir. Muito do que é trazido pelas e pelos participantes nas oficinas é a repetição de falas resultantes de um longo processo de socialização, no qual são naturalizadas diversas relações de poder fortemente marcadas pela heteronormatividade. O que temos percebido é que o exercício da fala, do diálogo, precisa ser continuado, pois a desconstrução dos estereótipos e de verdades únicas

é um processo que se dá lenta e continuamente. Nos encontros finais das oficinas, no momento de avaliação do trabalho, ao devolvermos para os grupos nossas impressões e perspectivas, as e os jovens podiam se ouvir a partir de nossas colocações “estrangeiras”, se estranhando também. Além disso, vários grupos afirmaram que “o melhor das oficinas” foi justamente abrir esse espaço de debate, em comentários como *“a gente se encontra todo dia. mas não sabe o que o outro pensa sobre tal assunto”* ou *“foi legal ver os colegas, que estão sempre zoando, dar a opinião deles a sério sobre tal coisa...”*. Num espaço tão hierarquizado como a escola, ações mais dialógicas, que apostem na escuta do outro, não serão realizadas sem grande investimento por parte dos envolvidos.

### **Considerações finais**

Entendemos que, como um espaço de convívio entre sujeitos, a escola não consegue deixar a sexualidade fora de seus muros. Ela se faz presente, mesmo que silenciosamente, nas práticas curriculares, nas relações entre alunos, entre eles e os professores e mesmo em diversas situações do dia a dia escolar. A transmissão de normas heterossexuais e a produção do que se considera uma sexualidade normal são realizadas em diversas práticas pedagógicas e nas relações no cotidiano escolar. Importa frisar que não se trata necessariamente de uma transmissão intencional realizada por professores e professoras da escola, mas de uma reiteração de práticas e uso da linguagem que já estão naturalizadas nos discursos. Como discutimos neste trabalho, há um obscurecimento da produção da norma na construção dos discursos e práticas, e a norma passa a ser vista como natural, sem a necessidade de ser falada.

Percebemos que os discursos religiosos, biológicos e pornográficos estão presentes nas falas de crianças e jovens, muitas vezes de forma a reforçar estereótipos de gênero, que não levam em conta a diversidade sexual. A discussão da sexualidade na escola como um tema transversal requer, então, que, antes de pensarmos em ações que busquem trabalhar a diversidade sexual, provoquemos um estranhamento das práticas e uso da linguagem na escola, revelando os saberes que se localizam nessas práticas e as associações e analogias feitas em relação a determinados atributos e qualidades aos gêneros e ao corpo. Esse processo

promove um repensar constante sobre a norma, e sobre as relações de poder envolvidas na sua produção. É necessário entender e transmitir que, ao tratarmos de identidade de gênero, referimo-nos a lugares sociais estabelecidos e relações de poder, as quais estão atravessadas concomitantemente por questões como classe e raça.

Ações que levem a considerar as marcações de gênero e a heteronormatividade atuantes nas práticas escolares permitem aos atores da escola lançar novos olhares sobre a diversidade sexual, sobre as relações e mesmo sobre suas práticas pedagógicas. Nossa experiência tem demonstrado que as oficinas realizadas com estudantes podem se constituir um recurso aberto à reflexão sobre as marcas das identidades de gênero, à problematização dos discursos heteronormativos e das relações de poder, e à reflexão sobre o exercício da sexualidade. Elas se configuraram como uma alternativa de ação no campo da sexualidade, desde que sejam um espaço aberto ao diálogo e às tensões próprias desse campo, e colocar em debate essa alternativa de ação é fundamental para o enriquecimento das mesmas. Além disso, possibilita-nos ocupar um espaço que, a princípio, tem sido pautado por discursos e narrativas heteronormativos, sejam de ordem moralizante, religiosa, biologizante ou pornográfica.

Por fim, é importante repensarmos nossa posição em relação à diversidade sexual, e à forma como temos trabalhado esse tema na escola, para que não cometamos o equívoco de, através de nossa prática, reforçarmos inadvertidamente as normas já naturalizadas no espaço escolar. Nesse sentido, não devemos pensar em simplesmente estimular um sentimento de tolerância em relação à diversidade sexual, pois, apesar de inicialmente parecer uma postura de respeito e aceitação das diferenças, a atitude de tolerância sustenta a ideia de uma norma hegemônica à qual escapam outras formas de expressão sexual que “generosamente” teríamos que aceitar. Considerar a diversidade além da tolerância é avaliar a sexualidade nas diferentes formas que ela pode assumir, bem como em sua mutabilidade, uma vez que constituídas nos contextos sociais. Nesse sentido, entendemos que as oficinas constituem uma ferramenta importante para trabalharmos a sexualidade na escola, permitindo que diferentes vozes ecoem e se façam escutar.

## Referências

- Ariès, P. (2006). *História social da família e da criança* (2ª ed.). Rio de Janeiro: LTC.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Louro, G. L. (Org.). (2010). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (3ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Louro, G. L. (2011). *Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista* (12ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Seffner, F. (2013). Sigam-me os bons: apuros e aflições nos enfrentamentos ao regime da heteronormatividade no espaço escolar. *Educação e Pesquisa*, 39(1), 145-159.
- Souza, E. R. (2006). Marcadores sociais da diferença e infância: relações de poder no contexto escolar. *Cadernos Pagu*, 26, 169-199.
- Vianna, C. & Finco, D. (2009). Meninos e meninas na educação infantil: uma questão de gênero e poder. *Cadernos Pagu*, 33, 265-283.
- Weeks, J. (2010). O corpo e a sexualidade. In G. L. Louro (Org.), *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (3ª ed., pp. 35-82). Belo Horizonte: Autêntica.

# **Abundância de vogais: possibilidades de discutir igualdade a/sem distância**

Eliana Quartiero

Henrique Caetano Nardi

## **Introdução**

Seguindo um movimento internacional, o Ministério da Educação tem feito um grande investimento em cursos oferecidos a distância, apostando na estratégia de formação continuada de professores atuantes nas redes públicas de ensino, priorizando cidades geograficamente distantes de grandes centros urbanos. Em 2008, o projeto Gênero e Diversidade na Escola (GDE), curso a distância na modalidade semipresencial, destinado à formação de professores/as nas temáticas de gênero, sexualidade, raça e etnia, foi incorporado à Universidade Aberta do Brasil (UAB) e passou a ser reproduzido por instituições de ensino superior em todo o Brasil. Essa formação foi resultado de um longo processo de construção e implantação de políticas igualitárias que, segundo Rohden, Araujo e Barreto (2008), se ampara em alguns documentos oficiais, entre eles: (a) Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, de 2003; a Lei nº 10.639 que determina a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica; (b) Programa Brasil sem Homofobia, Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra LGTT B e Promoção da Cidadania Homossexual, de 2004; (c) Plano Nacional de Política para as Mulheres, também de 2004. Trata-se de um curso estruturado como uma forma de provocar mudanças no ambiente escolar, o qual é identificado pelo Ministério como marcado pelo preconceito e por múltiplas formas de discriminação. O material pedagógico construído especialmente para o GDE<sup>1</sup>, segundo seus/suas autores/as, segue uma perspectiva inclusiva pautada pelos direitos humanos:

---

<sup>1</sup> O material pedagógico produzido pode ser consultado em: [http://www.e-clam.org/downloads/GDE\\_VOL1versaofinal082009.pdf](http://www.e-clam.org/downloads/GDE_VOL1versaofinal082009.pdf) e <http://www.e-clam.org/downloads/Caderno-de-Atividades-GDE2010.pdf>

Para nós, a formulação de leis antidiscriminação não é suficiente para fazer cessar ações violentas e intolerantes em relação às diferenças de gênero ou de orientação sexual e identidade de gênero, sendo para isto fundamental privilegiar ações que visassem à transformação da cultura, das mentalidades e das práticas sociais. (Rohden & Carrara, 2008, p. 9)

Como mencionado acima, o curso GDE é acompanhado de um material pedagógico específico e de um ambiente virtual de aprendizagem de referência<sup>2</sup>, mas as instituições locais executoras têm a possibilidade de alterar a estrutura do curso e seu conteúdo, desde que respeitados certos critérios. O trabalho de conclusão exigido é um projeto de intervenção relacionado a uma das temáticas discutidas e destinado a ser implementado no ambiente escolar.

Ao longo desses últimos cinco anos, o GDE foi ministrado nas modalidades de extensão, aperfeiçoamento e especialização. O curso GDE ofereceu mais de 28 mil vagas, em 2008/2009, como extensão, na modalidade a distância. Em 2009/2010, foram mais de 30 mil vagas entre extensão e especialização. Nos anos de 2012 e 2013, foram 13 mil vagas ofertadas na forma de extensão, aperfeiçoamento e especialização. Há, até este momento, 35 instituições de ensino superior que já realizaram o GDE, de acordo com as informações do site da UAB<sup>3</sup>.

Em Santa Catarina, foram oferecidas duas edições do GDE, pela Universidade Federal de Santa Catarina, para educadores da rede pública de ensino com duração de 180 horas. A primeira edição do curso, em 2009, aconteceu em 10 municípios, localizados em diferentes regiões do estado, em polos de apoio presencial do Sistema UAB. A segunda edição do curso foi iniciada no final de outubro de 2012 e finalizada em junho de 2013, sendo realizada em cinco polos de educação a distância no interior de Santa Catarina e duas turmas no polo de Florianópolis.

Neste trabalho, apresentamos questionamentos que emergiram ao longo da pesquisa de campo de um projeto de doutorado, o qual buscou acompanhar o curso em duas cidades do interior de Santa Catarina – uma com 24.000 habitantes e outra com 7.000 habitantes onde foram realizadas edições desta formação em 2009 e em 2012, respectivamente.

---

<sup>2</sup> Ver: <http://www.e-clam.net/>

<sup>3</sup> [http://uab.capes.gov.br/index.php?option=com\\_wrapper&view=wrapper&Itemid=12](http://uab.capes.gov.br/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=12)

Na construção de nossa reflexão, utilizaremos, como material de análise, entrevistas realizadas com a equipe de profissionais da universidade que ofertou o curso (coordenação, professoras e tutoras) e, nas duas cidades, com as equipes dos polos de educação a distância e com professoras que participaram como cursistas.

### **Centro e periferia: problematizações**

Nossa pesquisa se orienta pela perspectiva genealógica de Michel Foucault (1987, 2006), que propõe problematizar a naturalização dos objetos e sujeitos, ou seja, tomar como foco as condições de possibilidade e emergência das verdades que os constituem, explicitando sua construção como um processo de cunho social e histórico. A problematização é um exercício do pensamento que busca diagramar as verdades legitimadas em um campo específico, considerando sua emergência em um dado contexto. Nesse sentido buscamos, mediante relato da experiência de diferentes agentes/sujeitos do processo, apreender a forma como se estabelece a rede enunciativa, e como ela se sustenta em determinadas relações de saber-poder. Ao descrever tais experiências, nos deparamos com as condições de possibilidade para a implantação do GDE nas localidades pesquisadas, assim como as dinâmicas de verificação envolvidas no processo.

Fomos interpelados a discutir as concepções de centro/capital e periferia/interior, ao perceber que os sujeitos se localizam em diferentes hierarquias sustentadas nas interações ocorridas entre a posição de classe, raça, gênero, orientação sexual, cultura, local geográfico e conhecimento. As hierarquias e suas dinâmicas de igualdade/diferença se instalam na constituição de nossas subjetividades e vão balizar o significado que damos às nossas vivências e experiências. Nessa discussão, localizaremos a subjetividade como produzida na relação/embate das forças que atravessam o sujeito e na forma como as práticas de objetivação pelo saber/poder configuram modos de subjetivação. Essas formas com as quais o sujeito se reconhece (Foucault, 1995) são consideradas, no caso específico dessa pesquisa, a partir de uma tensão central presente na legitimidade em torno de quem pode falar e de que maneira.

Na conversa com pessoas ligadas ao oferecimento do GDE, as referências às cidades distantes (onde era oferecido o curso) eram feitas com uma abundância de vogais: “laaaaaaá na ponta”, “no interioroooooor”, “laaaá no interior do interior”. “professores que estão laaaaá na ponta”. As cidades eram descritas a partir de uma oposição centrada na falta/déficit em relação a uma realidade mais desejável que seria o contexto urbano de uma cidade de grande porte. Essa maneira de se referir aos locais do curso era recorrente e parece demarcar um local diferenciado aqui/capital e lá/ interior.

*Quando você se locomove até o lugar, isso faz a diferença, que você consegue analisar todo o funcionamento do sujeito no lugar onde ele vive, se bem que Floripa para mim é uma província, sou de São Paulo, então Floripa já é uma província, então imagina, quando tu sai de Floripa e vai para estas cidades do interior, por exemplo esta cidade onde eu atuei, para eles Floripa é uma graaande metrópole e para mim é uma coisa super engraçada. (professor/a do GDE 2009)*

As cidades do interior têm sido descritas por militantes e participantes do movimento LGBTT como locais onde é mais difícil viver, onde o ambiente seria mais preconceituoso, heteronormativo, heterossexista, sexista e mais conservador. A descrição de cidades pequenas tem sido associada a uma rigidez de costumes, uma menor abertura a novos comportamentos e maior vigilância entre habitantes. Militantes do movimento LGBTT relatam que muitas pessoas têm abandonado o interior para buscar, em cidades mais populosas, uma maior liberdade para viver e se expressar.

*Imagina, Mato Grosso, só tem boi, vaca, touro. Tem lugares onde o preconceito é mais forte... Foi assim, eu saí do interior, pedi transferência para Porto Alegre, acabei não vindo morar em Porto Alegre, acabei ficando em Canoas por uma série de coisas e daí eu pedi transferência para Porto. (militante do movimento LGBTT)*

O anonimato de um ambiente urbano propiciaria, para uma série de pessoas que vivem no avesso da norma, uma maior liberdade, com menos controle do que em cidades menores e sistematicamente vigiadas pela coletividade. Richard Miskolci (2005, p. 12) afirma que “as metrópoles geraram um meio social realmente novo, mas, sobretudo, concentra-

ram fenômenos e permitiram ver o que antes permanecia oculto”. A vida social na cidade pequena seria fechada em si mesma, em contraposição à cidade grande, de vida mais ampla e cosmopolita, como argumentam Mike Savage, Alan Warde e Kevin Ward (1993). Na pesquisa de campo, essa lógica se apresenta e demarca uma diferença integrada no modo de conduzir as práticas educativas que são propostas.

*Com certeza em cidades do interior, são sociedades patriarcais, onde as questões de machismo são muito mais arraigadas, não só é perceptível na fala de cursistas como na fala de professores, é um local a se investir na equidade de gênero, se percebia muitas mulheres se dando conta de uma coisa de que elas buscavam uma explicação, existe uma naturalização da diferença, aqui a gente tende a questionar umas coisas: será que é assim mesmo? E lá ... existe uma absorção dessa assimetria de gênero como uma coisa natural, que faz parte, aqui a gente tem mais questionamento disso... (professor/a GDE 2009- 2012)*

Para Michael Harrison (2009, p. 3), “a cidade permite que os homossexuais sejam anônimos, mas visíveis. Essa combinação torna a identificação de um ao outro mais fácil, para encontros românticos, enquanto também permite o anonimato e a liberdade para entender a própria identidade”. Conforme o antropólogo catalão Manuel Delgado (1999, p. 25), “o urbano propiciaria um relaxamento dos controles sociais e dispensaria características de vigilância e controle, que são características de pequenas comunidades onde todos se conhecem”.

As capitais têm sido apresentadas como lugares de maior diversidade, e o interior como um local onde não há pessoas que fogem aos padrões hegemônicos de sexualidade, um lugar das perseguições às diferenças. Quando não realizamos um movimento de afastamento dessas premissas naturalizadas, o formato da intervenção pedagógica pode assumir um modelo impositivo, apresentando comportamentos e sujeitos “diferentes” como uma novidade, como se naquele espaço não houvesse invenção, subjetividades se reconfigurando. Lá as experiências estariam paradas no tempo.

*Pro conteúdo de diversidade, nós fizemos também uma tarde e todos adoraram, fizemos uma tarde com 4 trans mulheres, mas não pegamos qualquer trans mulher, nós pegamos 4 trans mulheres alunas da UFSC, aliás 3 alunas da UFSC e uma que é a primeira professora transexual de*

[cidade do interior catarinense], e foi uma experiência riquíssima, houve professores do GDE que na primeira vez na sua vida estavam vendo em carne e osso um transexual na sua frente, só viam na mídia, na televisão. (professor/a GDE 2009-2012)

O cosmopolitismo preconizado nas/pelas civilizações ocidentais contemporâneas ainda recorre ao simbolismo da cidade como local de conhecimento, desenvolvimento, oportunidade e liberdade. Quando traçamos essa distinção entre o que seria uma vida de cidade grande (urbana) e uma vida interiorana, estamos configurando uma hierarquia, e deixando de considerar as muitas possibilidades de convivência presentes em ambos os espaços, ou seja, rural e urbano e cidades de diferentes portes. O modelo cosmopolita tem regado as vivências e desejos como um ideal e deve ser questionado possibilitando a visualização de regras de exclusão impostas por essa lógica normativa.

*Aqui numa cidade pequena um curso deste chama a atenção, até fazemos o curso, tem que saber como falar, numa cidade grande parece que é diferente, lá é tão comum, a gente vê estas atitudes diferentes, esse comportamento diferente e numa cidade pequena não, eu acho bastante diferença em tudo, em todas as coisas. Já tem, mas pouquíssimo em relação à cidade grande. (cursista 2009)*

A imigração para a metrópole significou para muitos/as, historicamente, o encontro de um local de tolerância após viver o sofrimento associado à perseguição e ao segredo em áreas rurais. Nessa lógica, a cidade seria o único local suportável para onde homossexuais deveriam migrar (Halberstam, 2005). Segundo Didier Eribon (2008, p. 31), “um dos princípios estruturantes das subjetividades *gays* e *lésbicas* consiste em procurar os meios de fugir da injúria e da violência, e isso costuma passar pela dissimulação de si mesmo ou pela emigração para lugares mais clementes”. Em cidades grandes, existiria a possibilidade de modos de vida não hegemônicos se desenvolverem, o que não aconteceria em pequenas cidades onde todos se conhecem.

Assim, é impossível falar da “cultura gay”, ou da “comunidade” do “gueto”, etc. ... sem ligá-los ao processo da migração e aos efeitos de liberdade que ela produz, e, portanto, a toda a história da ida para a cidade e da construção de um “mundo gay” que essa história produziu. (Eribon, 2008, p. 41)

Como contraponto a essa lógica/destino quase determinista, Luan-na Mirella (2010, p. 96) traz exemplos de travestis que vivem em cidades pequenas no interior do Piauí e construíram suas vidas inseridas em suas comunidades e conquistando um transitar nesses espaços, e questiona: “qual o nível de generalização possível quando as ‘bichas’ são felizes no meio rural e estão suportadas por lastros comunitários?”. Um dos aspectos mais importantes da teoria *queer*, segundo Eve Sedgwick (2007), e que pode nos auxiliar a considerar esses movimentos, é a ruptura com alguns binarismos que estruturam a cultura ocidental. Eve Sedgwick cita os pares conhecimento/ignorância; novo/velho; urbano/provincial; igual/diferente, salientando como tarefa necessária o questionamento desses pares, trazendo à tona seu funcionamento: “*O curso mudou muito o meu jeito, que a gente era completamente ignorante*” (cursista 2012).

Por um lado, a cidade é o espaço que possibilita a multiplicidade de identidades e experiências e propicia o encontro com outras pessoas. Pelo outro, diante de um contexto social guiado por normatizações, a mesma cidade se configura como um espaço opressor que fecha os olhos para o desrespeito e a violência. Benhur Pinós da Costa (2007, 2012) discute em suas pesquisas como se dão as relações nos espaços urbanos de capitais e cidades do interior e coloca:

Enquanto na cidade menor o mercado *gay* é menos desenvolvido e as possibilidades de convivência entre sujeitos orientados para o mesmo sexo são mais restritas, a pouca “*guetificação*” introduz uma maior convivência destes sujeitos com o restante da sociedade, o que se observa, por exemplo, na inserção de famílias e demais sujeitos em eventos *gays* das cidades do interior do Rio Grande do Sul e a livre expressão *gay* e homoerótica no carnaval destas cidades. (Costa, 2012, p. 270)

Nas falas que recortamos da pesquisa de campo acerca das maneiras de viver em cidades pequenas, é importante observar as generalizações aí colocadas e a essencialização da concepção de lugar. Esse tipo de generalização também ocorre quando falamos sobre a fuga para a cidade grande. Para Scott Herring, o critério numérico e a densidade populacional não definem e delimitam o conceito de urbano. De fato, o urbano é construído conceitualmente sempre em oposição ao rural, como seu “oposto maligno” (Herring, 2010). Um conjunto de significados cristaliza uma divisão binária entre o que se qualifica como urbano e o que é con-

siderado rural; esse movimento, em lugar de descrever o urbano, acaba por prescrevê-lo. O par binário urbano/rural consistiria em posições geográficas performativas, cartografias de fantasias sociais, mais psíquicas, estilísticas e relacionais que identificáveis geograficamente. Esse autor propõe um olhar que considere o urbano e o rural não a partir de uma abordagem espacial restrita da geografia, mas como espaços sociais que abrigam as relações humanas.

*Trabalhar estas questões de sexualidade, gênero, etc, tem a ver com o meu próprio eu, como eu estou vivendo com isso, então não é qualquer professor, não basta chegar lá e capacitar aquele professor, e que ele vai bem formoso falar destas coisas com a maior naturalidade, que existe toda uma trajetória de vida, um histórico de vida, uma tradição que até vai passar pelo lugar onde vive, a gente tava falando da cidade, uma cidade do interiorooooor de SC, como se vive ali, tem pessoas que nunca saíram dali, você viaja a estes lugares e tem gente que nasceu, viveu, vai morrer sem nunca ter ido na cidade vizinha, então as informações que eles tem...*  
(professor/a GDE 2009)

Quando se estabelece uma associação entre cidades do interior e um lugar parado no tempo, essa qualidade se estende às pessoas que ali habitam e que se movimentariam em uma velocidade menor, com rotinas tranquilas: *“Como a gente mora no interior, eles acham que a gente não trabalha, a gente trabalha um monte! Aquela coisa, acham que a gente vive fora do mundo”* (cursista 2009).

Doreen Massey questiona a naturalização do conceito de lugar, entendido como algo estático, e defende que o modo como imaginamos o espaço tem efeitos específicos nos indivíduos e nas coletividades. Massey (2008, p. 23) afirma:

Portanto, esse modo de conceber o espaço pode assim, facilmente, nos levar a conceber outros lugares, povos, culturas simplesmente como um fenômeno “sobre” essa superfície. Não é uma manobra inocente; desta forma, eles ficam desprovidos de história. Imobilizados, esperam a chegada de Cortés (ou a nossa, ou a do capital global). “Lá estão eles, no espaço, no lugar, sem suas próprias trajetórias”.

A autora propõe a construção de uma “nova imaginação de espaço”, diferente daquelas construídas no pensamento ocidental durante a

modernidade, como morto, fixo, atemporal. Retirado dessa associação ao estático, o espaço, para ela, deve ser pensado a partir de outro conjunto de ideias, como inter-relação, visto como “produto de inter-relações”, como “esfera da possibilidade de existência da multiplicidade”, e como sempre em construção e, portanto, aberto, inacabado. Para Massey, avaliar o espaço dessa forma é muito mais do que afirmar que o espacial é político, é abrir a discussão espacial em direção a um diálogo com as teorias feministas e *queer* e as teorias pós-coloniais. A autora defende o reconhecimento de múltiplas trajetórias históricas, abandonando a ideia de uma única história universal, em que todas as diferenças estão colocadas numa mesma linha do tempo. Para essa autora, reconhecer a heterogeneidade e a multiplicidade requer que consideremos a espacialidade como o espaço de coexistência de outros, com trajetórias históricas próprias, trajetórias que se cruzam, se conectam e se desconectam. O espaço aberto e em processo substituiria a ideia moderna de progresso, na qual o desenvolvimento histórico já estaria com o trajeto traçado e o destino acertado. Assim, não só a história, mas também o espaço seria aberto, pois sempre há inúmeras combinações relacionais possíveis de acontecer. Nesse sentido, “conceituar o espaço como aberto, múltiplo e relacional, não acabado, sempre em devir, é um pré-requisito para que a história seja aberta e, assim, um pré-requisito, também, para a possibilidade da política” (Massey, 2008, p. 95). Essa maneira de perceber o “lugar” nos possibilita pensar em variadas trajetórias humanas, cujas conexões são sempre cambiantes e conjunturais, o que faz com que o próprio lugar se forme como uma articulação de viveres. Tal abordagem parece propiciar uma atuação nos espaços como habitados por subjetividades que estão em movimento e coexistem em/com pessoas que são de outros espaços.

*E aí uma professora falou assim... Por que lá na minha aula, na minha escola tem o Rafael, e o Rafael, na verdade é Sabrina, mas ele chegou na aula vestido de menino e disse sou Rafael, tá eu chamei de Rafael, mas na chamada é Sabrina, agora a senhora me ensinou que Rafael é na verdade o nome social..., e aí uma outra falou...aí contou um outro caso. Então tu vê: [cidade do interior catarinense], 8.000 habitantes, duas pessoas me falaram de casos concretos de crianças transexuais: duas! Isso significa que, coisa que se sabe de outras pesquisas, que a travestilidade está em qualquer lugar, e não é mais, tu vai dizer: não, é interior eles são conservadores,*

*mas as crianças são trans lá, e eles tem que lidar com as crianças trans, então o GDE faz sentido. (coordenação GDE 2012)*

Uma consequência das lógicas classificatórias é a homogeneização dos sujeitos em diversas categorias. Teremos, então, os(as) interioranos(as) que teriam viveres mais restritos e seu contraponto urbano, como as pessoas que se alinham à diversidade e à novidade. Reifica-se assim uma separação de sujeitos, a partir do pressuposto que eles não fazem parte do mesmo universo. As professoras, dentro dessa ótica, vão necessitar formação e preparação para lidar com o diferente que está surgindo. Também se pode observar a ideia de que esse sujeito “diverso” não pertenceria àquele lugar “homogêneo”.

Mostra-se pertinente, ao nosso estudo, a contribuição de Judith Butler (2010), ao problematizar a visão hegemônica de cosmopolitização dos comportamentos alinhada à cultura ocidental branca e, também, quando desenvolve a crítica a uma concepção progressista do tempo. Para Butler, se há um entendimento de que a liberdade é algo que surge no desenrolar de uma história linear, existe um nexos entre liberdade e progresso. Pessoas que habitam fora de grandes centros, nessa lógica, são colocadas como que em uma fase infantil de desenvolvimento cultural, como não fazendo parte do nosso, mas de um outro e anacrônico tempo. Alinhar-se a essa lógica resulta em práticas pedagógicas em que o foco é a atualização, levando a pensar que as intervenções necessárias seriam da ordem de esclarecer e informar, provocar o progresso naquelas/as que estão atrasados/as:

*O que a gente está tentando fazer é transformar estas pessoas em iguais a gente.... Tentar impor uma lógica daqui para uma cidade de 7000 habitantes, faz parte de um projeto desenvolvimentista, vamos levar o desenvolvimento, vamos fazer com que estas pessoas desejem outra coisa diferente do que elas desejam...*

*Qual o projeto que a gente está tentando vender para eles de como deve ser uma mulher? Estamos mostrando para elas que existem mais coisas que o casamento, que a luz está para além do casamento? Mas e se não é assim que funciona ali? Por que a gente desconsidera esta lógica? Toda mulher deve querer entrar para a academia e ser uma mulher independente? (tutor/a 2012)*

O exercício de problematização das ações dessa política de educação a distância evidencia valores e normas que estão nos configurando neste momento em especial. Perceber naturalizações sustentadas nas redes de poder e saber que estão presentes nesse campo, no caso, a polarização de posicionamentos entre a academia (o conhecimento universitário, centro, futuro) e as/os professoras/es do ensino básico (o não saber, periferia, passado). Esse curso, em especial, utiliza uma abordagem diferenciada dos modelos presenciais que vinham sendo propostos anteriormente nas formações direcionadas a docentes nessas temáticas. Podemos pensar que a modalidade a distância, como se configura de outra forma, poderia provocar outros efeitos na sua implementação. Essa modalidade envolve outros atores e locais que antes não se encontravam presentes em formações presenciais e coloca em cena outras *verdades* a serem confrontadas. Coloca-se a necessidade de um olhar crítico e ético para os processos que posicionam pessoas em diferentes níveis de conhecimento, valorizando algumas experiências e deslegitimando outras. Ou seja, configuram-se novas graduações de humanos, onde o que está em jogo é a autoridade de gerir o comportamento de outras pessoas, processo que possibilita uma tensão entre as pessoas que se identificam de um lado ou de outro: *“Só porque ele chega da capital, ele acha que pode chegar zoando”* (cursista 2009).

Apesar de políticas públicas situadas no âmbito dos direitos humanos não serem consenso e necessitem ainda maior legitimação social para se tornarem ações, no momento de sua implantação está colocada uma difícil negociação das ideias de igualdade e direitos humanos, assim como a forma como são propostas por essas políticas e a maneira como as pessoas recebem as ações. Elas podem perceber “os direitos humanos” como uma imposição, incitando-as a readequar suas vidas a partir de um modelo exterior/central, um movimento identificado muitas vezes como violento. Essa não aceitação de um governo das condutas pode ser vista como conservadorismo e alinhada à norma, porém, se invertemos a questão e perguntamos: Como se configuram os processos de negociação das maneiras de viver? Talvez a forma de pensar os direitos humanos seja outra.

As universidades e seus/suas pesquisadores/as foram legitimados/as como portadores/as de um saber adequado aos propósitos das mudanças desejadas para o ambiente escolar. Podemos perceber a legitimidade

do saber derivado da academia, como produtora de saber, que muitas vezes se traduziu, no trabalho de campo, como a imposição de um modelo de feminismo, no qual a mulher ideal é independente, culta, urbana, livre das amarras do casamento. Esse movimento pode (tornando-se prescritivo), ao invés de abrir caminhos, restringir o diálogo, fechar portas: *“eu queria muito fazer um mestrado, mas eu gosto muito de estar perto da família, sou muito apegada ao meu marido e meus filhos, tu fez mestrado, né? Tu não é casada, né?”* (cursista 2009).

É por essa razão que as práticas necessitam ser continuamente problematizadas, tendo presente as formas como se constrói a legitimidade de saberes. O objeto dessas ações em questão é fabricado e constituído no interior de um jogo de verdades que carrega consigo enunciados como: eles são de longe, não têm acesso ao conhecimento, não têm leitura. No interior dos processos de categorização e valoração que marcam a produção de subjetividade, coloca-se em ação uma medida do desempenho, cuja referência é o perfil acadêmico universitário, com competências textuais e teóricas específicas: *“o nome UFSC faz a diferença, principalmente no interior, aí é um facilitador, o fato de ser um curso com um aval da UFSC, porque eles AMAM a UFSC no interior, é como ter um Porsche”* (professora GDE 2009-2012).

“No interior todo mundo se conhece”, essa ideia se apresentou no campo, sobretudo a partir da perspectiva do controle dos comportamentos, mas se ignora sua potência para a difusão de conhecimento, quando se trata de pensar as trocas teóricas. A frase é lembrada para falar da fofoca e do controle, um enunciado preso à lógica dicotômica centro-autonomia/periferia-controle. No trabalho de campo, nos deparamos também com outro efeito da proximidade, ou seja, ela também produz resultados potentes na disseminação de debates, além possibilitar reverberações múltiplas das temáticas abordadas no curso.

*Todo mundo se conhece, e quem não se conhecia bem acabou se conhecendo por que esta interação foi legal. Nos conhecemos de outras escolas, aqui é cidade pequena a gente conhece o povo e esta dificuldade de relacionamento em cidade pequena não é tão acentuada, por que eu sei quem estuda, eu sei quem trabalha na minha escola, eu sei quem trabalha, conheço quem trabalha na escola de ensino médio, eu conheço as professoras do município, porque no caminho que eu vou para a escola eu encontro elas na rua, a gente se encontra aqui, se encontra acolá.* (cursista 2009)

No cotidiano das cidades pesquisadas, observa-se uma intensa mobilidade entre localidades, movimentos realizados muitas vezes para ter acesso à formação. Também se percebe um envolvimento coletivo na busca de soluções que se amplia além do grupo de colegas e envolve familiares e amigos/as.

*Eu lembro que eu fui num fim de semana com meu marido, divulgar o curso, por que o polo era uma coisa nova, poucos conheciam. Era pouco divulgado ... deveriam estar divulgando mais, a universidade aberta, a UAB. Então eu fui um final de semana, aí a gente levou os folders para as comunidades do interior e fomos divulgando aos poucos. Eu sei que ficamos um final de semana inteiro, eu e ele fomos no sábado e ficamos o fim de semana inteiro. Fomos no domingo, fomos dar um passeio e aproveitamos e divulgamos. (coordenadora de polo 2009)*

### **Reinventando/Respeitando o local**

Consideramos que, para falar de desigualdades em diversos espaços, diversas localidades, devemos desnaturalizar a ideia fixa de “local”. É fundamental descrever esses espaços, indagando como as identidades são construídas a partir das suas inserções nos espaços sociais, mediante o questionamento do *local*, tal como teorizado por Avtar Brah (2006), Doreen Massey (2008) e outras geógrafas. Propomos compreender a “periferia” e o “centro” conforme descritos por Júlio Simões, Isadora França e Márcio Macedo (2010, p. 45), ou seja, como: “categorias que remetem a um imaginário que fala de mundos singulares e contrapostos, separados pelas desigualdades sociais”. Aqui, nos aproximamos da proposta butleriana (Butler, 2010), considerando a performatividade *nos* e *dos* espaços físicos e questionando se o espaço, antes de ser um fato *a priori* (assim como o gênero), não poderia ser visto como performatizado, realizado por repetição de práticas enunciativas que reiteraram significados, comportamentos e identidades, os aprisionando em determinado espaço, ou seja: os espaços não existem por si só; eles são formados por redes de saber que os nomeiam.

Assim, o recorte que buscamos apresentar nesse texto diz respeito a uma problematização do fazer, num sentido ético e crítico, como norte para o trabalho de formar, tarefa que se afastaria do categorizar, além

de abordar essa possibilidade que, por vezes, parece uma tarefa difícil, mas que deve ser enfrentada se buscamos o respeito às singularidades e à aprendizagem mútua. A tarefa de ensinar se configura como uma experiência passível de atualização a cada momento. A cada encontro, nossas escolhas e estratégias vão constelando respeitos e desrespeitos e assim recriam ou reafirmam verdades e sentidos.

## Referências

- Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, 329-376.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Lãs vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Costa, B. P. D. (2007). *Por uma geografia do cotidiano: território, cultura e homoerotismo na cidade*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Costa, B. P. D. (2012). Pequenas cidades e diversidades culturais no interior do Estado do Rio Grande do Sul: O caso das microterritorializações homoeróticas em Santo Ângelo e Cruz Alta-RS. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, 3(1), 37-53.
- Delgado, M. R. (1999). *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama
- Eribon, D. (2008). *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Foucault, M. (1987). *A arqueologia do saber*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. In H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica* (pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2006). Polêmica, política e problematizações. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política – 1926-1984* (pp. 225-233). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Halberstam, J. (2005). *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: NYU Press.
- Harrison, M. (2009). The Queer spaces and fluid bodies of Nazario's Anarcoma. *Postmodern Culture*, 19(3). Acesso em 12 de novembro, 2012, em [http://muse.jhu.edu/journals/postmodern\\_culture/v019/19.3harrison.html](http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v019/19.3harrison.html)
- Herring, S. (2010). *Another country: Queer anti-urbanism*. New York: NYU Press.

- Massey, D. B. (2008). *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Mirella, L. (2010). *Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, DF.
- Miskolci, R. (2005). Do desvio às diferenças. *Teoria & Pesquisa*, 9, 9-41.
- Rohden, F., Araújo, L., & Barreto, A. (Orgs.), *Os desafios da transversalidade em uma experiência de formação on-line: Curso Gênero e Diversidade na Escola*. Rio de Janeiro: CEPESC / CLAM.
- Rohden, F. & Carrara, S. (2008). O percurso da experiência Gênero e Diversidade na Escola: pretensões, realizações e impasses. In F. Rohden, L. Araújo, & A. Barreto (Orgs.), *Os desafios da transversalidade em uma experiência de formação on-line: Curso Gênero e Diversidade na Escola* (pp. 9-26). Rio de Janeiro: CEPESC / CLAM.
- Savage, M., Warde, A., & Ward, K. (1993). *Urban sociology, capitalism and modernity*. Basingstoke: Macmillan.
- Sedgwick, E. K. (2007). A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28, 19-54.
- Simões, J. A., França, I. L., & Macedo, M. (2010). Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil. *Cadernos Pagu*, 35, 37-78.

## **A formação em Psicologia e o olhar para a diversidade sexual: o Coletivo Transex**

Izaque Machado Ribeiro

### **Considerações iniciais**

Esse relato fundamenta-se na atual discussão a respeito das relações de gênero e da diversidade sexual, a qual considera a reflexão teórica ligada intimamente à prática e a um modo de ser e estar no mundo eminentemente político. Como desestabilizar o que é tido como “natural” e coerente? Que outros entendimentos a respeito de gênero e sexualidade são possíveis em nossa sociedade?

De acordo com a teórica *queer* Judith Butler (2008), antes mesmo de nascermos, somos subjetivados por uma “matriz heterossexual”, que supõe uma coerência entre sexo, gênero, desejo e corpo. Nessa perspectiva, o que for considerado masculino pela sociedade deve obrigatoriamente expressar atributos masculinos, ocorrendo relação similar com o que for tido como feminino. Segundo essa autora, somos constituídos num regime de “heterossexualidade compulsória”, e qualquer forma de expressão não correspondente com essa prática é considerada um desvio, algo que não deve existir, não “natural”.

Com base nessas inquietações teóricas, este trabalho objetiva contribuir para as discussões a respeito da diversidade sexual no denominado ensino superior, em especial no Curso de Psicologia, lugar do qual falo como docente. Ressalte-se que não se trata da comunicação de uma pesquisa, mas de uma série de reflexões/ações coletivas e voltadas para a temática da diversidade sexual que foram tomando corpo em um Curso de Psicologia há aproximadamente dois anos. Tais experiências foram inspiradas pela abordagem da pesquisa intervenção, que se utiliza de conceitos importantes como “análise de implicação, autogestão, autoanálise e analisador” (Aguiar & Rocha, 2007, p. 648), oriundos do movimento instituinte e que ajudam a fazer a leitura do contemporâ-

neo, buscando a “interferência coletiva na produção de micropolíticas de transformação social” (p. 663).

Nossas reflexões serão inspiradas pela denominada Teoria *Queer*, que é “basicamente uma iniciativa desconstrutiva que desmonta a noção de um eu definido por algo que se encontra em sua essência, seja este o desejo sexual, a raça, o gênero, a nação ou a classe” (Gamsom, 2006, p. 358). O termo *Queer*, “em seu sentido mais característico, é entendido como um marcador da instabilidade da identidade” (Gamsom, 2006, p. 347). Parece-nos que há um jogo no *Queer* entre produzir coerência a partir da incoerência.

Em termos históricos, os estudos *queer* emergem nos EUA no final da década de 1980, em oposição aos tradicionais estudos de minorias sexuais e de gênero, presentes nas produções sociológicas (Miskolci, 2009). Tais construções teóricas apontam justamente “a centralidade dos mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização da vida contemporânea, dando mais atenção crítica a uma política do conhecimento e da diferença” (Miskolci, 2009, p. 154). Segundo Louro (2001, p. 549), a teoria *queer* permite pensar a “ambigüidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero mas, além disso, também sugere novas formas de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação”.

As leituras, a partir de um ponto de vista *queer*, questionam nossas práticas como docente e nos provocam para que combatamos as lógicas binárias presentes no campo da Educação e da Psicologia (aluno x professor; terapeuta x paciente...), haja vista que as dicotomias supõem o primeiro polo, como certa vantagem com relação ao segundo, indagamos como produzir novas práticas em Psicologia através de um “olhar *queer*”.

Dividimos o texto em dois eixos argumentativos: no primeiro, abordaremos o contexto atual de inserção da temática Diversidade Sexual na formação superior (em geral) e na Psicologia. Para isso, partiremos do estudo de alguns trabalhos acadêmicos sobre o assunto, assim como da leitura das principais políticas governamentais sobre LGBT e a relação com a Educação Superior. É importante mencionar que se trata de uma reflexão inicial - sem a pretensão de um “estado da arte”. O segundo eixo - o qual entendemos estar ligado intimamente ao primeiro, constatada a pouca inserção da temática diversidade sexual na formação em Psicologia (na

universidade onde trabalho) - tratará da constituição e dos efeitos produzidos por um grupo formado por professores e estudantes, o Coletivo TRANSEX - Transvalorando Sexualidade(s).

O Coletivo TRANSEX nasceu, inicialmente, com a proposta de intervir na formação em Psicologia (e com a aspiração de atingir outras áreas), embasando-se em perspectivas teóricas críticas que visam mudanças nos paradigmas da formação de uma universidade do interior do estado do Rio Grande do Sul. Por fim, sem o intuito de esgotar a discussão, serão apontadas algumas “aberturas” no debate sobre a diversidade sexual na formação acadêmica, tais como a realização de uma sessão de filmes e debates sobre diversidade sexual organizada pelo Coletivo. A ideia é poder “contar histórias através de analisadores”. Nesse sentido, também destacaremos o relato de uma intervenção fotográfica do Coletivo TRANSEX, em um local público, onde evidenciou-se, através do posicionamento de um senhor idoso, o “lugar” onde devem estar as práticas sexuais não heterossexuais.

Entendemos que as atividades realizadas pelo Coletivo TRANSEX foram importantes para reconhecer algumas “formas de instituição das desigualdades sociais” e, com isso, propormos estratégias de intervenção no campo da diversidade sexual. Acreditamos também que as experiências aqui relatadas poderão ajudar a refletir sobre as lacunas dos processos de formação em uma área tão importante como a Psicologia, além de evidenciar a importância de uma formação para a diversidade que transborde os muros da universidade.

### **Formação no ensino superior e diversidade sexual: alguns (des) apontamentos teóricos**

O ponto de partida para esta reflexão é o cenário da chamada redemocratização do Brasil, cenário onde há toda uma onda de alívio pelo fim de duas décadas de repressão militar, e a esperança de dias melhores para a população, sobretudo para aquelas/es que se posicionaram na linha de frente de combate ao regime opressor. No final da década de 1970/início de 1980, ocorre o nascimento/renascimento de uma multiplicidade de movimentos, os quais começam a evidenciar-se no plano das novas reivindicações sociais: movimentos feministas de luta pela terra, sindicais,

alguns ligados à Igreja Católica e, evidentemente, aqueles que tinham em comum a luta pelo “livre” exercício da sexualidade, seja qual configuração tomasse essa liberdade no âmbito das práticas sociais.

Nesse contexto de efervescência dos “novos movimentos sociais”, a articulação entre diversidade sexual e educação ganha força por conta da ação política dos movimentos LGBT. Redemocratização do País e epidemia da Aids emergem praticamente juntas e são responsáveis por dar novos tons aos movimentos LGBT (que já possuíam uma trajetória de organização política antes mesmo daquele período). Na euforia da chamada Constituição Cidadã de 1988, emerge o “programa brasileiro de combate à aids, cujo marco para as políticas públicas foi a criação do SUS (Sistema Único de Saúde) e a universalização do direito à saúde” (Nardi, Rios, & Machado, 2012, p. 257).

A concepção de “grupo de risco” esteve presente na primeira fase da Aids, que aliás, em seus primórdios, chegou a ser nomeada temporariamente de “doença dos 5 H<sup>1</sup> - homossexuais, haitianos, hemofílicos, heroinômanos e *hookers* (nome em inglês dado às profissionais do sexo)”. Nesse cenário de preconceito e estigmatização, destaca-se o papel dos movimentos sociais como fundamental para combater tal lógica. Fez-se necessária, portanto, a ampliação do debate sobre diversidade sexual na sociedade, como estratégia de combate à epidemia que cada vez mais aumentava seus números, assim como aumentava também a controversa ideia dos grupo de risco, gerando cada vez mais preconceito e discriminação (Nardi, 2010). Os movimentos LGBT tiveram papel preponderante na luta contra a Aids e na posterior definição das políticas públicas voltadas ao combate da epidemia. A “luta por uma sexualidade plena”, defendida pelas feministas, e a política de “sair do armário”, propagada pelo movimento homossexual, eram parte da luta travada internamente pelo movimento contra a Aids (Nardi, 2010).

Em 2001, quando criado o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCDD), vinculado ao Ministério da Justiça, as ações dos grupos LGBT do País começam também a reivindicar políticas públicas que estejam conectadas à sua cidadania e aos seus direitos. O olhar passa a ser direcionado para além dos aspectos referentes à epidemia de Aids,

---

<sup>1</sup> <http://www.aids.gov.br/pagina/historia-da-aids>

o que já ocorria da década de 1980 para cá (Mello, Avelar, & Maroja, 2012, p. 295).

O ano de 2002 é considerado significativo, no que diz respeito à inserção das demandas do movimento LGBT na agenda do governo. Resulta disso o fato de ter havido a inclusão no então Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-2) de “5 proposições que tratam a ‘orientação sexual’ como uma dimensão da ‘garantia do direito à liberdade, opinião e expressão’ e de dez relativas à ‘garantia do direito à igualdade’ de GLTTB” (Mello, Avelar, & Maroja, 2012, p. 293).

Avançando um pouco na trajetória da formulação das políticas relacionadas à diversidade sexual, temos em 2004 o lançamento do Programa Brasil sem Homofobia (BSH), que é fruto de esforços dos movimentos sociais e da articulação destes com a Secretaria Especial de Direitos Humanos. O objetivo é de promoção da cidadania LGBT, a partir da “equiparação de direitos e do combate à violência e à discriminação homofóbicas, respeitando a especificidade de cada um desses grupos populacionais” (Ministério da Saúde, 2004, p. 11).

O Programa elenca 11 proposições que deveriam ser transformadas em ações nos anos seguintes, mediante políticas públicas e da união do Estado com a sociedade civil. Nesta breve revisão, direcionaremos o foco à Educação Superior, isto é, o quanto o Programa BSH através de suas propostas considerou esse segmento.

No Programa de ações do Brasil sem Homofobia, na diretriz “Articulação da Política de Promoção dos Direitos de Homossexuais”, é elencado o seguinte objetivo: “Promover a articulação e a parceria entre órgãos governamentais, institutos de pesquisas e Universidades visando estabelecer estratégias específicas e instrumentos técnicos que possam mapear a condição socioeconômica da população homossexual” (Ministério da Saúde, 2004, p. 20). Aqui vemos uma primeira referência à possibilidade de articulação do BSH com o ensino superior.

Na diretriz V do programa de ações do BSH, “Direito à Educação: promovendo valores de respeito à paz e à não discriminação por orientação sexual”, encontramos as seguintes propostas:

Elaborar diretrizes que orientem os Sistemas de Ensino na implementação de ações que comprovem o respeito ao cidadão e à não dis-

criminação por orientação sexual; Fomentar e apoiar curso de formação inicial e continuada de professores na área da sexualidade; Formar equipes multidisciplinares para avaliação dos livros didáticos, de modo a eliminar aspectos discriminatórios por orientação sexual e superação da homofobia; Estimular a produção de materiais educativos (filmes, vídeos e publicações) sobre orientação sexual e superação da homofobia; Apoiar e divulgar a produção de materiais específicos para a formação de professores; Divulgar as informações científicas sobre sexualidade humana; Estimular a pesquisa e a difusão de conhecimentos que contribuam para o combate à violência e à discriminação de GLTB; Criar o Subcomitê sobre Educação em Direitos Humanos no Ministério da Educação, com a participação do movimento de homossexuais, para acompanhar e avaliar as diretrizes traçadas. (Ministério da Saúde, 2004, pp. 22-23)

Dentre todas as propostas apresentadas na Orientação de número cinco do BSH, a primeira e a penúltima parecem ser as que mais deixam margem para uma discussão que possa ocorrer “dentro” da universidade, isto é, que as Instituições de Ensino Superior (IES), além de servirem como produtoras e disseminadoras de saberes não discriminatórios para territórios da sociedade alheios a ela, também possam olhar para as práticas que ocorrem dentro de seu espaço, na organização curricular, por exemplo. Ademais, parece que o enfoque do item V recai sobre a formação de professores e professoras do ensino básico.

O “Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais” (Secretaria Especial dos Direitos Humanos - SEDH, 2009) foi lançado um ano após a I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, cujo tema foi “Direitos humanos e políticas públicas: o caminho para garantir a cidadania de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (GLBT).

O objetivo principal do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT é orientar a “construção de políticas públicas de inclusão social e de combate às desigualdades para a população LGBT, primando pela intersetorialidade e transversalidade na proposição e implementação dessas políticas” (SEDH, 2009, p. 10)

Segundo Mello, Avelar e Maroja, o referido Plano “não chegou a ser instituído pelo governo na forma de decreto ou portaria, reproduzindo

a inexistência formal que também caracteriza o Brasil sem Homofobia” (Mello, Avelar, & Maroja, 2012, p. 301). Para esses autores, apesar das ressalvas, o PNPCDH-LGBT é um instrumento importante por complementar e de certo modo atualizar as ações propostas pelo BSH.

Dentre as diretrizes propostas pelo Plano Nacional de Promoção de Cidadania e Direitos Humanos de LGBT, encontramos duas relacionadas à educação superior:

Inserção da temática LGBT no sistema de educação básica e superior, sob abordagem que promova o respeito e o reconhecimento da diversidade da orientação sexual e identidade de gênero; e, garantia, a estudantes LGBT, do acesso e da permanência em todos os níveis e modalidades de ensino, sem qualquer discriminação por motivos de orientação sexual e identidade de gênero. (SEDH, 2009, p. 15)

A intersectorialidade entre as políticas públicas de combate à homofobia também é diretriz apresentada no Plano referido acima, bem como a indicação da necessidade de “produção de conhecimento sobre o tema LGBT” que possa subsidiar a produção de políticas públicas nessa área (SEDH, 2009).

Quanto aos eixos estratégicos, o Plano divide-se em dois, que por sua vez desdobram-se em várias estratégias. Eixo 1: “Promoção e socialização do conhecimento; formação de atores; defesa e proteção dos direitos; sensibilização e mobilização” é em nossa visão o que mais contempla em sua proposta o olhar para a Educação. O Eixo 2 é denominado “Formulação e promoção da cooperação federativa; articulação e fortalecimento de redes sociais; articulação com outros poderes; cooperação internacional; gestão da implantação sistêmica da política para LGBT”. Estabeleceu-se como critério para execução das propostas a periodicidade de “curto prazo”: propostas previstas no orçamento de 2009, e “médio prazo”: para as propostas cuja execução estivesse contemplada no orçamento de 2010 e 2011 (SEDH, 2009, p. 20).

Identificaremos a seguir as ações mais voltadas à educação superior, escopo deste artigo, iniciando pelo Eixo estratégico 1 do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT.

Na Estratégia 1, “Promoção e socialização do conhecimento sobre o tema LGBT”, visualizamos a proposta de ação a curto prazo: “estimular

e incluir as temáticas relativas à orientação sexual, identidade de gênero e raça/etnia nos currículos universitários, nas atividades de ensino, pesquisas e extensão, sem excluir nenhum campo do saber ou limitar a cursos da área da saúde” (SEDH, 2009, p. 21).

Também encontramos na Estratégia 1 a indicação de que sejam incentivados “temas relativos à ‘legislação e jurisprudência LGBT’ no âmbito do Referencial para as Diretrizes Curriculares Nacionais dos Cursos de Graduação e das Diretrizes Curriculares Nacionais do curso de graduação em Direito” (SEDH, 2009, p. 21).

Na Estratégia 2, “Formação de atores no tema LGBT”, não há referência direta de ações no campo da Educação Superior.

Na Estratégia 3, “Defesa e proteção dos direitos da população LGBT (integração de políticas LGBT e políticas setoriais)”, há uma referência à promoção de palestras em órgãos públicos e privados - entre eles Universidades - voltadas aos direitos previdenciários da população LGBT.

A Estratégia 4 - Sensibilização e mobilização de atores estratégicos e da sociedade para a promoção da cidadania e dos direitos humanos de LGBT - tem como ações voltadas à Educação Superior:

Estimular e fomentar a criação e o fortalecimento de instituições, grupos e núcleos de estudos acadêmicos, bem como a realização de eventos de divulgação científica sobre gênero, sexualidade e educação, com vistas a promover a produção e a difusão de conhecimentos que contribuam para a superação da violência, do preconceito e da discriminação em razão de orientação sexual e identidade de gênero; Produzir, apoiar e divulgar pesquisas que analisem concepções pedagógicas, currículos, rotinas, atitudes e práticas adotadas no ambiente escolar diante da diversidade de orientação sexual e de identidade de gênero, para contribuir para a implementação de políticas educacionais voltadas para a superação do preconceito, da discriminação e da violência sexista e homofóbica; Agregar as temáticas LGBT nos bancos de dados existentes da CAPES e do CNPq. (SEDH, 2009, p. 32)

Além disso, existe constante referência à necessidade de produção de pesquisas científicas em áreas como Justiça, Saúde, Direitos Humanos e Assistência Social. Até então, essa breve revisão nos planos, programas e ações voltadas à população LGBT na interface com a educação superior, nos faz pensar que, existem propostas muito bem feitas a esse

segmento, porém fica a interrogação de o quanto elas vem sendo aplicadas de forma a responder efetivamente às demandas de LGBT.

Quanto ao “Eixo estratégico II: promoção da cooperação federativa; articulação e fortalecimento de redes sociais; articulação com outros poderes; cooperação internacional e gestão da implantação sistêmica da política para LGBT”, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT define as seguintes estratégias que contemplam a interface da Educação Superior com a população LGBT:

Promover a articulação e a parceria entre o poder público, sociedade civil organizada, institutos de pesquisa e universidades visando estabelecer estratégias específicas e instrumentos técnicos que possam mapear a condição socioeconômica da população LGBT, com o objetivo de monitorar o combate à discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, com indicadores de resultados a serem estabelecidos. (SEDH, 2009, p. 35)

Realizar estudos e pesquisas na área dos direitos e da situação socioeconômica e psicossocial dos adolescentes, jovens e idosos LGBT em situação de rua, em parceria com agências internacionais de cooperação, universidades e com a sociedade civil organizada. (SEDH, 2009, p. 39)

Criar no Ministério da Educação, bem como nos órgãos afins nas instâncias estaduais e municipais, uma coordenadoria específica de políticas para LGBT. (SEDH, 2009, p. 40)

Conforme o relatório de avaliação do PNPCDH-LGBT, “o objetivo do acompanhamento é verificar se as ações estão sendo executadas e se existem problemas que dificultam a realização das ações previstas” (Secretaria de Direitos Humanos - SDH, 2010, p. 3). Citamos - com foco para a educação superior - as ações executadas a partir do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (PNPCDH-LGBT), elaborado em 2009:

- Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos – PNEDH (2006): Propõe princípios, diretrizes e ações a serem implementadas pelo poder público para garantir a educação em direitos humanos, por meio de cinco linhas de ação: Educação Básica, Educação Superior, Educação Não-Formal, Educação dos Profissionais dos Sistemas de Justiça e Segurança Pública e Educação e Mídia. (SDH, 2010, p. 12)

- Projeto “Subsídios para a Elaboração de Diretrizes para Educação em Direitos Humanos nos Cursos de Graduação em Pedagogia, Filosofia e Sociologia” - 2009/2010. Objetivo: Promover um amplo debate com representantes das Comissões de Educação e de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Federal e do Senado, MEC, Consed e da Undime, pesquisadores, profissionais e Associações Profissionais Nacionais da Pedagogia, Filosofia e Sociologia, visando a sensibilização e formação dos vários atores envolvidos na educação superior com o objetivo subsidiar a inclusão das temáticas de Direitos Humanos nos conteúdos da formação inicial, com foco nos cursos de graduação de Pedagogia, Filosofia e Sociologia. (SDH, 2010, p. 16)

A Conferência Nacional de Educação – CONAE de 2010 também apresenta nas suas discussões destaques na área de gênero e diversidade sexual. Nesse contexto, foi trabalhado o “Colóquio Educação e Diversidade Sexual”, cuja ementa versava sobre: “o movimento político de reconhecimento das diferenças sexuais e de gênero ... Respeito à diversidade sexual no contexto escolar e universitário. Estratégias de combate à homofobia” (SDH, 2010, p. 18).

A partir dessa revisão parcial, podemos concordar que as ideias que embasam os planos e programas voltados para LGBT são muito potentes; contudo, é possível fazer a crítica quanto às escassas ações realizadas a partir daqueles instrumentos. Tal constatação nos leva a crer que, no “eixo” ensino superior (a começar pela nossa própria área, a Psicologia), precisamos avançar no cumprimento das propostas dos planos e programas elaborados pelo governo federal e com a participação dos movimentos sociais ligados à diversidade sexual. No que tange às políticas LGBT desenvolvidas ao longo dos últimos anos - em especial a partir do BSH em 2004 -, Mello, Avelar e Maroja (2012, p. 293) apontam para o fato de haver um número grande de documentos do governo e de eventos articulados entre aquele órgão e a sociedade civil. Entretanto, há uma grande lacuna entre o que é planejado e a efetividade de ações, que, de certo modo, encontram dificuldade em ser implantadas, devido à inexistência de um marco regulatório que combata a homofobia e promova a cidadania LGBT: “De nada adianta, portanto, o comando [geralmente vindo do Executivo] existir, ser válido e eficaz, se ele não é efetivo. Não basta valer,

tem que conseguir ‘fazer valer’” (Mello, Avelar, & Maroja, 2012, p. 292).

Frente ao exposto até agora, isto é, constatado o número expressivo (em quantidade e importância) de planos e programas voltados à Diversidade Sexual, indagamos quais os possíveis desdobramentos desses planos e programas nos projetos pedagógicos dos cursos de graduação brasileiros e, especificamente, no Curso de Psicologia? E ainda mais, que efeitos essa “ausência” produz nos sujeitos inseridos em processos formais de Educação, como isso reverbera nas chamadas “práticas psi”? Por fim, qual o nosso papel, como agentes desse processo formativo?

Talvez seja o caso de nos utilizarmos do enfoque da teoria *queer* para provocarmos mais questionamentos no campo da Psicologia, da Educação... No entender de Louro (2001, p. 549), a teoria *queer* permite pensar a “ambigüidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero mas, além disso, também sugere novas formas de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação”. A mesma autora, a respeito de uma “*pedagogia queer*”, nos informa a respeito dessa (im)possibilidade na Educação:

Uma pedagogia e um currículo *queer* se distinguiriam de programas multiculturais bem intencionados, onde as diferenças (de gênero, sexuais ou étnicas) são toleradas ou são apreciadas como curiosidades exóticas. Uma pedagogia e um currículo *queer* estariam voltados para o processo de produção das diferenças e trabalhariam, centralmente, com a instabilidade e a precariedade de todas as identidades. Ao colocar em discussão as formas como o ‘outro’ é constituído, levariam a questionar as estreitas relações do eu com o outro. A diferença deixaria de estar lá fora, do outro lado, alheia ao sujeito, e seria compreendida como indispensável para a existência do próprio sujeito: ela estaria dentro, integrando e constituindo o eu. A diferença deixaria de estar ausente para estar presente: fazendo sentido, assombrando e desestabilizando o sujeito. Ao se dirigir para os processos que produzem as diferenças, o currículo passaria a exigir que se prestasse atenção ao jogo político aí implicado: em vez de meramente contemplar uma sociedade plural, seria imprescindível dar-se conta das disputas, dos conflitos e das negociações constitutivos das posições que os sujeitos ocupam. (Louro, 2001, p. 550)

## A constituição do Coletivo Transex - tentando responder algumas questões enunciadas anteriormente

O local onde ocorreram as experiências a serem relatadas a seguir é o município de Santiago - Estado do Rio Grande do Sul. De acordo com o último Censo<sup>2</sup>, a sua população é de 49.071 habitantes e é considerado o principal município da região denominada Vale do Jaguari. O setor agropecuário é o que predomina em termos de importância econômica. A cidade também é conhecida por “Terra dos Poetas”, pelo fato de possuir filhos ilustres como o escritor Caio Fernando Abreu. Santiago também concentra um número expressivo de organizações militares, sendo um total de oito. No campo da Educação Superior, a principal instituição é a Universidade Regional Integrada (URI), existente há mais de 20 anos e que recebe estudantes de várias cidades da região.

O Curso de Psicologia possui 10 anos e tem, desde sua criação, uma forte inserção na comunidade, por meio de atividades de estágio, pesquisa e extensão. Da atuação no referido Curso, onde estou há aproximadamente dois anos, surgem algumas vivências que remetem à discussão sobre a temática da diversidade sexual. As discussões sobre diversidade sexual vêm ocorrendo em sala de aula, em grupos de estudos e em encontros dentro e fora dos espaços acadêmicos. Também ocorrem através de demandas vindas principalmente de instituições escolares de Santiago e região, as quais, por vezes, possuem um caráter muito peculiar de pedido de *“ajuda para resolver situações embaraçosas com alguns alunos/as”*. Alguns exemplos dessas situações: uma escola procura o Curso de Psicologia, a fim de obter informações sobre como lidar com *“dois meninos que ficam se abraçando na hora do recreio”*; A diretora nos pede ajuda para resolver *“um caso de bullying na escola, sofrido pelo filho de uma travesti”*; somos informados de que uma adolescente residente em uma Casa de Passagem *“só quer andar com os meninos”* e se vestir como tal; somos questionados sobre qual o melhor momento para falar de métodos contraceptivos para as/os alunos, etc.

No Curso de Psicologia onde trabalho, a discussão a respeito da diversidade sexual (e de temas interrelacionados, como gênero e cor-

<sup>2</sup> <http://www1.ibge.gov.br/cidadesat/xtras/perfil.php?lang=&codmun=431740&search=rio-grande-do-sul|santiago>

po) é inserida basicamente de dois modos: um onde ela entra de forma “marginal”, na programação de algumas disciplinas do projeto pedagógico, e outro - não menos à margem, se considerarmos a quase inexistência de atividades voltadas à essa temática na universidade - produzido através de um coletivo de estudantes e professoras/es dedicadas/os ao estudo de textos que abordam questões contemporâneas de sexualidade e expressões de gênero. Aliás, o Coletivo Transex - transvalorando sexualidade(s), como é chamado - é um efeito das discussões produzidas em aula, nos corredores da universidade, em supervisões de estágios e orientações de pesquisa. Ele surge justamente com a proposta de inserir um debate crítico a respeito da diversidade sexual no contexto acadêmico local, desde o currículo até as práticas de alunas/os e professoras/es na comunidade, através de seus estágios e atividades de pesquisa e extensão.

O Coletivo iniciou suas atividades como um grupo de estudo, formado por professoras/es e estudantes que se interessavam pelo tema da diversidade sexual e das relações de gênero e que acreditavam que o debate poderia ser mais aprofundado no meio acadêmico. O grupo era aberto para quem quisesse participar, não sendo exigido das/os participantes vínculos com a universidade. Inicialmente, foi composto por dois professores e oito acadêmicos. Os encontros eram realizados uma vez por semana - todas as terças, com duração de uma hora. Possuíamos um cronograma de leituras, construído com as sugestões de todas/os as componentes. Fazíamos resumos dos textos, e a cada semana um/a integrante se responsabilizava por encabeçar a discussão, por apontar as principais problematizações. Aos poucos, fomos entendendo a necessidade de intervir, buscar por mais visibilidade na universidade e nos demais territórios da cidade.

Através do Coletivo Transex produzimos a “I Interlocação Discutindo Gênero e Sexualidade na Universidade”, proposta que visava produzir novos olhares sobre o tema da diversidade sexual e consistiu em usar curta-metragens como dispositivos provocadores de discussões sobre aquele tema, entre alunas/os e professoras/es da área da Saúde e Humanas.

A partir da I Interlocação, presenciamos um aumento no número de interessadas/os em participar dos encontros do Coletivo (em sua maioria

alunos dos semestres iniciais) e também de uma maior visibilidade às expressões de sexualidade e gênero questionadoras da norma heterossexual. Algumas alunas permitiam-se andar de mãos dadas pelos corredores da universidade, e falava-se mais, na sala de aula e fora dela, sobre assuntos antes considerados “tabus”.

A temática da diversidade sexual começou a se fazer mais presente nas discussões realizadas em sala de aula, havendo um momento, inclusive, onde integrantes de uma turma do 4º semestre apresentaram um seminário bastante acalorado e com argumentos críticos, quando da então discussão a respeito da proposta de “Cura Gay”, peripécia recente no contexto da política brasileira. Cabe informar também que alguns alunos ligados a crenças religiosas se mostraram bastante incomodados com a discussão apresentada pelo grupo e, quando apresentaram seu trabalho o fizeram em forma de réplica ao trabalho anterior, contestando-o em nome de uma suposta “opressão aos heterossexuais” da qual estariam sendo vítimas. Essa situação - entre outras - nos faz pensar o quanto é necessário discutir a respeito da construção de um Estado laico, a começar, no nosso caso, pelos próprios espaços formativos da Psicologia. O ocorrido também nos lembra que é necessário avançar na execução das diretrizes propostas pelos planos e programas que tratam da diversidade sexual na Educação Superior.

Consideramos que a “I Interlocação” e os demais debates que foram sendo efetuados serviram como um Dispositivo importante em nosso contexto “micro”, na medida em que essa performance se insere no território universitário e começa a produzir questionamentos e tensões aos processos de normalização então vigentes.

A “II Interlocação” do Coletivo Transex ocorreu em outubro de 2013, na Feira Municipal do Livro, e, dessa vez, foi direcionada para professores/as da rede de ensino estadual e municipal de Santiago. É importante mencionar que fomos convidados pelas/os organizadoras/es da feira, para que propuséssemos uma atividade, fato devido à articulação das/os integrantes do Coletivo com alguns setores da sociedade (secretarias municipais, entidades privadas) e que remete a uma maior visibilidade do Coletivo e de suas propostas. A atividade baseou-se na exposição de curta-metragens - tais como o bastante conhecido “Eu não quero voltar

sozinho”<sup>3</sup> - que retratassem o cotidiano escolar, problematizando relações de gênero, corpo, sexualidade, etc. Apesar de termos enviado ofício convidando as/os professoras/es, no dia do evento compareceu somente uma docente que lecionava Biologia e, para nossa surpresa, o restante da sala onde foram exibidos os vídeos foi tomada por adolescentes, oriundos das mais diversas escolas e que participaram ativamente das discussões. Entre várias situações, destacamos a que uma jovem afirmou sentir falta de discutir sexualidade de outras formas na escola, pois na única vez em que isso ocorreu, uma professora havia ensinado somente como se coloca a camisinha, no menino, não dando atenção para os demais aspectos que constituem o campo da sexualidade. Outra menina afirmou ter saído frustrada, ao ter visto o final do curta “Eu não quero voltar sozinho”. Como ela não quis dar explicações, intuímos que talvez sua expectativa tenha sido frustrada, como ocorreu com a protagonista feminina do filme.

Podemos dizer que as experimentações que tivemos até o momento, no Coletivo Transex, nos fazem refletir sobre o quanto ainda se faz necessário propor ações voltadas para a diversidade sexual no campo da Educação Superior, tendo em vista que a/o profissional graduada/o irá atuar nas mais diversas áreas, dentre elas, a Educação Básica. Com base na revisão de literatura feita para a construção deste artigo, consideramos a hipótese de que as políticas públicas de diversidade sexual no campo da educação superior ainda precisam de avanços, no sentido de que talvez seja necessário que elas saiam do papel - deixem de ser “políticas publicadas” e passem a ser efetivamente públicas, favorecendo o acesso e por conseguinte a constituição de modos de viver mais justos e igualitários.

### **Para seguir produzindo questionamentos**

Neste artigo, buscamos analisar o(s) lugar(es) ocupados pela Diversidade Sexual nas políticas brasileiras voltadas à Educação Superior e seus possíveis desdobramentos no Curso de Psicologia de uma universidade localizada no interior do Rio Grande do Sul. Como pano de fundo teórico-metodológico, utilizamos autoras/es que trabalham com a teoria

<sup>3</sup> “A vida de Leonardo, um adolescente cego, muda completamente com a chegada de um novo aluno em sua escola. Ao mesmo tempo, ele tem que lidar com os ciúmes da amiga Giovana e entender os sentimentos despertados pelo novo amigo Gabriel.” (Sinopse contida na página do curta-meragem: <http://www.lacunafilmes.com.br/sozinho/>).

Queer e também com a pesquisa intervenção. Após constatarmos o número expressivo (em quantidade e importância) de Planos e Programas que contemplam o tema da Diversidade Sexual, procuramos evidenciar os efeitos dessas políticas nas práticas docentes e discentes do referido curso.

O desejo em abordar o Curso de Psicologia remete à análise de implicação do lugar do qual falo - “professo” -, faço parte e sou afetado por ele, através da complexidade que compõe o campo de ensino em Psicologia. Ademais, numa sociedade cujos profissionais “alugam os ouvidos” e que, cada vez mais, tais profissionais legitimam e deslegitimam modos de subjetivação, parece importante que esse campo do saber/poder seja colocado em evidência.

É possível perceber que no Curso de Psicologia, em nosso contexto de cidade do interior do estado, as práticas docentes e discentes interessadas em uma discussão sobre a diversidade sexual existem, porém não são centrais, e estão presentes transversalmente em algumas disciplinas e em poucas práticas de estágio. Assumem um lugar tão marginal quanto o lugar que é “destinado”, muitas vezes, aos LGBT na sociedade. É como se passasse a mensagem: *podes existir se for à sombra, discretamente, sem aparecer, como coloca um dos participantes de nossa primeira intervenção pelo Coletivo Transex, ao ver a foto exposta em praça pública de um casal homossexual se abraçando: “Essas coisas não podem ser mostradas!” - Por quê? Questiona uma das integrantes do Coletivo. - “Porque é feio! Essas coisas têm que ser feita no mato, não é pra tá mostrando aqui”.*

A discussão realizada até o momento nos leva a refletir sobre os efeitos de uma possível articulação entre as políticas públicas e as ações auto-geridas no campo da diversidade sexual. Baremblytt (2012), ao buscar uma caracterização do movimento instituinte e suas principais correntes, afirma que o seu objetivo é deflagrar processos de autoanálise e autogestão nas comunidades, isto é, que possam ser construídos dentro delas, mecanismos capazes de ajudá-las a identificar e a buscar a solução para seus próprios conflitos (pp. 11-21). Arrisco-me a dizer que os saberes e práticas Queer também são construídos (produzidos) a partir do desejo dos coletivos envolvidos; nesse sentido, não são práticas idênticas, mas possuem conexões entre si (por exemplo, no sentido de um questionamento ao estabelecido e da busca de modos de vida mais libertários, menos fascistas).

É importante observar que, ao mesmo tempo em que existe a necessidade da construção de ações governamentais para atender às demandas do segmento LGBT, tais políticas exercem certo efeito de captura identitária dos movimentos sociais, o que pode enfraquecer a ação coletiva local, feita na “micropolítica do cotidiano”. Nesse sentido, surgem algumas questões: seria possível uma “política estatal queer”? Que estratégias seriam ideais para a construção de tal política? Ou ela nasceria justamente do deslizamento da normatização implícita nas políticas estatais? Não estaria o queer justamente nessa dimensão fronteira e fluída? Parece-nos que esse debate é profícuo e está aberto, principalmente no âmbito das teorias/movimentos intitulados “pós-identitários”, os quais se encontram em luta permanente contra os processos de cristalização da subjetividade.

Para finalizar, pensando em potencializar tais questões, apresento duas provocações de autores que podem nos ajudar na reflexão. Em uma mensagem eletrônica, o autor Nardi afirma:

as pessoas não cabem nas classificações, elas nos engessam, constroem uma ilusão de identidade/interioridade, onde supostamente alguma verdade sobre o que somos caberia em uma denominação atribuída por outrem. As usamos para nos movimentar no mundo, mas, quando alguém diz o que se pode ou não se pode em razão de uma atribuição arbitrária e produz uma inquietação a ponto de buscar a “verdade” que se encontraria nesta classificação, é hora de pensar sobre os devires fascistas que nos habitam. (H. C. Nardi, comunicação pessoal, 29 de dezembro de 2010)

Por fim, nos aliamos a Rocha (2006, p. 174), ao afirmar que na “intervenção a expectativa está vinculada à multiplicação de questões que nos permitem explorar outros caminhos com a comunidade envolvida. Este é o nosso índice de movimento”. Essa é a potência de nossa experiência.

## Referências

Aguiar, K. F. & Rocha, M. L. (2007, dezembro). Micropolítica e o exercício da pesquisa-intervenção: referenciais e dispositivos em análise. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 27(4), 648-663. Acesso em 27 de setembro, 2013, em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932007001200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932007001200007&lng=pt&nrm=iso)

- Barembliitt, G. F. (2012). *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes: teoria e prática* (6ª ed.). Belo Horizonte: Editora FGB/IGB.
- Butler, J. (2008). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (R. Aguiar, Trad., 2ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gamsom, J. (2006). As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa. In K. D. Norman & S. L. Yvonna (Orgs.), *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (pp. 345-362). Porto Alegre: Artmed.
- Louro, G. L. (2001). Teoria Queer - uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, 2, 541-553. Acesso em 12 de fevereiro, 2013, em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8639.pdf>
- Mello, L., Avelar, R. B., & Maroja, D. (2012). Por onde andam as políticas públicas para a população LGBT no Brasil. *Sociedade e Estado*, 27(2). Acesso em 21 de agosto, 2013, em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922012000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922012000200005&lng=en&nrm=iso)
- Ministério da Saúde. (2004). *Brasil Sem Homofobia*. Brasília, DF. Acesso em 02 de junho, 2013, em [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil\\_sem\\_homofobia.pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf)
- Miskolci, R. (2009). A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, 21, 150-182. Acesso em 12 de fevereiro, 2012, em <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>
- Nardi, H. C. (2010). Educação, heterossexismo e homofobia. In F. Pochay (Org.), *Políticas de enfrentamento ao heterossexismo: corpo e prazer* (pp. 151-167). Porto Alegre: Nuances.
- Nardi, H. C., Rios, R. P., & Machado, P. S. (2012). Diversidade sexual: políticas públicas e igualdade de direitos. *Athenea Digital*, 12(3), 255-266. Acesso em 12 de junho, 2013, em <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53724611016>
- Rocha, M. L. (2006). Psicologia e as práticas institucionais: a pesquisa intervenção em movimento. *Psico*, 37(2). Acesso em 17 de março, 2014, em <http://revista-seletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/viewFile/1431/1124>
- Secretaria de Direitos Humanos - SDH. (2010). *Relatório de Monitoramento das Ações do Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais - PNPCDH LGBT*. Brasília, DF. Acesso em 04 de junho, 2013, em [http://www.atms.org.br/arquivos/042011/relatorio\\_acoes-plano-lgbt.pdf](http://www.atms.org.br/arquivos/042011/relatorio_acoes-plano-lgbt.pdf)
- Secretaria Especial dos Direitos Humanos – SEDH. (2009). *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT*. Brasília, DF. Acesso em 04 de junho, 2013, em [http://www.dhnet.org.br/dados/pp/a\\_pdfdht/plano\\_nacional\\_lgbt\\_2009.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/pp/a_pdfdht/plano_nacional_lgbt_2009.pdf)

## **Tem marcha na capa ou a festa é manchete? A 10ª Parada da diversidade de Pernambuco**

Fernanda Ximenes

Benedito Medrado

Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga, nas formas da representação) que possui uma força revolucionária. (Foucault, 1991, p. 82)

### **Introdução**

O presente trabalho tem por objetivo analisar repertórios sobre o político, no contexto de manifestações culturais voltadas à promoção da diversidade sexual. Adotando a Parada da Diversidade de Pernambuco como foco, definimos como objetivos específicos: (a) analisar como se organizam as matérias jornalísticas relativas a esse evento e quais as funções e variações dessa estrutur(ação); (b) analisar repertórios sobre o político identificados a partir de nomeações daquilo que pode ser compreendido por ação política em torno da Parada.

Esta pesquisa integra uma proposta mais ampla de investigação, apoiada pelo CNPq, que envolve núcleos acadêmicos de pesquisa e organizações feministas sediados nas Regiões Norte e Nordeste do Brasil: o Núcleo de Pesquisas em Gênero e Masculinidades/UFPE; Grupo Nós Mulheres/UFPA; o Grupo Orquídeas (Movimento Universitário em Defesa da Diversidade Sexual); e o Instituto PAPAI, com sede no bairro da Várzea-Recife. Esse subprojeto, em particular, recebeu apoio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFPE/CNPq).

Nesse projeto, consideramos que as Paradas da Diversidade são eventos político-culturais promovidos pelo Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT) em diferentes países,

desde o final da década de 1960, como estratégia de provocação estética e visibilidade pública com vistas ao reconhecimento cidadão e luta por direitos. Seu formato peculiar, com música e tons festivos, contudo, sempre foi alvo de questionamentos, e mais recentemente, no Brasil, essa forma de manifestação pública tem sofrido críticas quanto ao esvaziamento de seu caráter político. Essa controvérsia em torno do que é político configura-se como foco de nossas investigações em material jornalístico publicado no período relativo à realização da 10ª Parada da Diversidade em Pernambuco.

### *Definindo o político como foco de pesquisa*

As controvérsias em torno da (in)validade política das Paradas da Diversidade é algo que tem produzido certa inquietação e curiosidade, elementos indispensáveis ao fazer científico em Psicologia Social. Na tentativa de refletir sobre tais questões, seguiremos a trilha apontada por Tiago Corrêa (2012) em sua dissertação, na qual apresenta argumentos que enfatizam a dimensão espetacular-carnavalesca da política.

Inicialmente, o autor aponta a concepção de Antônio Rubin (2003) sobre política, a qual não despreza a dimensão do espetáculo como constituinte da mesma. Esse autor refuta a perspectiva na qual a política estaria no âmbito do real e o espetáculo no âmbito das representações, sendo o real um contato direto com o mundo, e as representações uma relação mediada com ele. Para Rubin, a política supõe um conjunto de instituições, práticas e atores capazes de produzir sua apresentação e sua representação visíveis na sociedade. E devido à plasticidade desses inevitáveis regimes de visibilidade, a política é obrigada a possuir uma dimensão estética, que não pode ser desconsiderada. Na medida em que esse autor incorpora a dimensão estética à política, questiona também a visão antagônica desses conceitos bastante aplicada às discussões que circundam as Paradas no Brasil.

Nesse sentido, Jesus Requena (1989) apresenta uma relação interessante entre espectador e espetáculo, e propõe uma tipologia em quatro formatos: (a) o carnavalesco, caracterizado como uma cena aberta e indefinida, na qual o espectador pode participar e se mover, ocupando posições distintas; (b) o circense, em que a cena é delimitada pela sua centralidade, havendo uma irreversibilidade entre espectadores, posiciona-

dos ao seu redor, e protagonista localizados ao centro; (c) a cena italiana, que conta com um palco, espaço especializado para o seu desenvolvimento, proporcionando ao espectador um domínio visual pleno; (d) a cena fantasma, conformada pelo acionamento de aparatos sociotecnológicos contemporâneos, como o cinema, a televisão etc.

A partir dessa tipologia, no que diz respeito à realização das Paradas, especificamente, no Brasil, essa relação parece operar a partir do carnavalesco, diferentemente de outros países, em que se dá em forma de “marcha” ou “passeata”. Essa originalidade no formato das Paradas, ao adentrar em terras brasileiras, é recorrentemente associada ao carnaval, evento que é associado historicamente como momento de emergência e transgressão para a população LGBT.

Como bem destaca Corrêa (2012), o trabalho do antropólogo Roberto DaMatta (1997) aponta as ocupações dos territórios por homossexuais no período do Carnaval como uma espécie de ritual, que tem como mecanismos centrais o reforço e a inversão; e James Green (2000) localiza as vivências homossexuais e suas constituições identitárias, a partir dos espaços de transgressão proporcionados pelo Carnaval, especificamente no Rio de Janeiro.

Assim, diante do anseio em trabalhar com uma noção de política que pondere sobre essas tensões, aproximamo-nos das considerações de Chantal Mouffe (1999), cujos elementos teóricos nos possibilitam compreender um campo político necessariamente plural e conflituoso, no qual a busca de um consenso deixa de ser o foco ou a solução para os problemas da democracia.

Para a autora, “o político” designa a dimensão de antagonismo e hostilidade entre os seres humanos, que podem surgir de formas múltiplas e se manifestar em quaisquer relações sociais, não se restringindo a certas instituições, a uma esfera ou nível da sociedade. Já “a política”, nas palavras de Mouffe (2003), “refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas, porque afetadas pela dimensão do político” (p. 15).

Assim, para atendermos aos objetivos deste trabalho, partimos de uma compreensão de política que não se confunde com o conjunto organizado de instituições estatais ou da sociedade civil, mas recoloca-a em

termos de uma ação constitutiva de uma coletividade, um regime de enunciação em que o foco não está no conteúdo, mas naquilo que é continente, nessa espécie de contorno que cria um espaço de tensão antagonista.

### *Movimento LGBT no Brasil e surgimento das paradas da diversidade*

Esta breve revisão da literatura visa à compreensão da complexa teia, a partir da qual se instituiu o Movimento LGBT brasileiro e suas diferentes manifestações políticas, especialmente as Paradas da Diversidade.

Vale ressaltar que a composição desses sujeitos políticos hoje se configura a partir da afirmação e disputa de múltiplas categorias identitárias e múltiplos discursos. Além disso, a maior parte das historiografias referentes ao movimento homossexual encontradas na literatura está centralizada no eixo Rio - São Paulo, o que produz lacunas referentes às mobilizações em outras partes do País (especialmente o Norte e o Nordeste).

Num panorama geral de produção de memórias sobre os movimentos de reivindicação das assim chamadas “minorias sexuais”, evidencia-se que, em termos mundiais, as movimentações contemporâneas são datadas da década de 60 do século XX, momento em que os movimentos feminista, negro e homossexual emergem no cenário político nos EUA e na Europa, e que foi possível uma análise crítica das disparidades sociais existentes na diferenciação dos sexos.

O dia 28 de junho de 1969, quando ocorreu o episódio em *Stonewall Inn*, conflito entre policiais e frequentadores desse bar gay em Nova York, configurou-se como reconhecido marco histórico para o movimento homossexual. Esse dia foi reconhecido, através dos anos, como uma data de reivindicação de direitos. Em 1970, nessa mesma data, ocorreu em *San Francisco* a primeira manifestação de rua, que, posteriormente, se transformaram em uma tradição e seriam denominadas como Paradas do Orgulho Gay (Corrêa, 2012).

No panorama geral dos movimentos de reivindicação das minorias sexuais no Brasil apresentado por Regina Facchini (2005), o Grupo Somos, criado em São Paulo, em 1978, marca o nascimento do movimento homossexual no Brasil, que foi pioneiro em fortalecer a identidade homossexual com uma valorização das categorias “bicha” e “lésbica” de uma maneira positiva.

Facchini (2005) aponta diversos fatores e atores envolvidos nessa origem do movimento homossexual brasileiro. A ditadura militar, apesar de representar uma dificuldade na organização do Movimento, possibilitou formas de resistências em diversos setores da sociedade. Há ainda a influência de iniciativas midiáticas que poderiam ser relacionadas com “subculturas gay”, como a elaboração do Jornal *Lampião da Esquina*, que contava com João Silvério Trevisan e João Antônio Mascarenhas, como colaboradores e editores, os quais foram também os primeiros articuladores do Grupo Somos (Corrêa, 2012).

Na década de 80, o surgimento da epidemia da Aids é apontado por Facchini (2005) como um fator crítico para o Movimento, pois desmobilizava as propostas de liberação sexual. Em contrapartida, houve uma mobilização das lideranças homossexuais pela luta contra a doença, tendo como efeito a institucionalização de diferentes grupos, consolidados a partir inclusive de investimentos estatais e internacionais. Além disso, esse período também coadunou o fim da ditadura militar e o processo de redemocratização, influenciando fortemente a militância brasileira. A tendência à aproximação entre o Movimento e o Estado, especialmente nas instâncias de controle social, é um processo interpretado pela autora como “institucionalização do movimento” (Facchini, 2005).

Os anos 90 emergem num contexto em que o pavor em relação à Aids se ameniza, possibilitando a reorganização de uma militância homossexual calcada em outros discursos e estratégias. É nesse contexto de multiplicação de discursos e de reflorescimento do movimento homossexual, a partir do estreitamento das relações com o Estado, que se situa o surgimento das primeiras manifestações do orgulho gay no Brasil. Nesse sentido, o evento desafia até hoje as noções do que é político ou não dentro de movimentações organizadas da sociedade civil.

De acordo com Tiago Corrêa (2012), há uma certa polêmica no que diz respeito a qual teria sido a primeira Parada em território nacional. Alguns defendem a manifestação ocorrida no centro de Curitiba, no VIII EBGL, em janeiro de 1995, que contou com a presença de 40 grupos, mais de 500 participantes e dois carros de som. Contudo, é mais reconhecida a passeata realizada no mesmo ano, no Rio de Janeiro, durante o Encontro da ILGA (International Lesbian and Gay Association), que reuniu cerca de 3.500 pessoas. Ela percorreu a Avenida Atlântica, contando inclusive com

uma grande bandeira do arco-íris, que se tornaria uma marca das Paradas no País. Há ainda, a referência a “I Passeata Gay do Rio de Janeiro”, organizada pelo jornal “Nós por exemplo”, que teve a presença de 200 pessoas, o apoio de grupos gays (Triângulo Rosa e Dialogay), de uma boate e um clube, a qual, no entanto, na visão dos organizadores, não teria alcançado a adesão esperada.

As Paradas inauguram um estilo de atuação política diferente de outras manifestações realizadas anteriormente. Pressupunham uma periodicidade anual, destinando-se especialmente à celebração do “orgulho” e a “visibilidade” das demandas do movimento. Ainda que tenham adotado como modelo eventos semelhantes ocorridos em outros países, as Paradas receberam um formato original no Brasil e, a partir de sua assimilação ao Carnaval, difundiram-se ao longo de várias capitais e cidades do interior. Segundo a Interpride (rede internacional de entidades organizadoras de paradas), o Brasil é hoje o País com o maior número de paradas no mundo.

Em Pernambuco, o evento teve sua primeira edição em 2002, na Av. Conde da Boa Vista, e contou com a participação de 5 mil pessoas. Em 2007, o evento foi transferido para a Avenida Boa Viagem, conhecida como “o metro quadrado mais caro da cidade” e uma das praias mais conhecidas do Brasil, o que representou uma vitória por possibilitar a ocupação desse espaço por pessoas LGBTs e de baixa renda, geralmente guetificadas e invisibilizadas na cidade. Tal mudança, negociada com tensão entre o movimento social e a gestão local, conferiu ao evento um caráter mais nitidamente voltado à visibilidade.

### **Perspectiva teórico-metodológica**

*Epistemologia construcionista, pesquisa feminista e a noção de saber-poder em Foucault como lentes para analisar produtos midiáticos*

Os contornos teórico-metodológicos do qual partimos para a realização desta pesquisa se inserem numa vertente da Psicologia social crítica, que destaca a natureza constitutiva da linguagem na (re)criação da ação social, ou seja, o Construcionismo Social. A pesquisa construcionista se ocupa principalmente de “explicar os processos pelos quais as pessoas

descrevem, explicam, ou de alguma forma dão conta do mundo em que vivem, incluindo a si mesmas” (Gergen, 2009, p. 301).

Defendemos, a partir desse olhar construcionista, que descrições e explicações sobre o mundo são em si formas de ação social. Elas servem ao sustento de certos padrões, na medida em que excluem outros. Por isso, redescrever uma mesma situação é re(criar), redefinir algumas ações e ao mesmo tempo propor outras.

Tomamos ainda como base para os estudos aqui presentes a crítica feminista, a qual afirma que a (di)visão do mundo, a partir da polaridade masculino-feminino, fundamenta desigualdades e constitui-se pilar para violência e discriminações baseadas em gênero (Scott, 1995).

Mary Jane Spink (2004) nos lembra que as pesquisas feministas têm trazido contribuições importantes no sentido de desmistificar a ciência e posicioná-la como prática social. Autoras feministas têm trabalhado, no sentido de denunciar a falácia de uma ciência neutra, que, pelo contrário, é atravessada por questões de poder que produzem efeitos de hierarquização de gênero.

Portanto, adotaremos uma epistemologia feminista, cujo cerne é a noção de *conhecimento situado*, expressão cunhada por Donna Haraway (1995). A autora pontua as relações de poder implicadas no fazer científico, especialmente aquelas referentes às hierarquias de gênero, assim como as condições de possibilidade de seu contexto histórico e singular. Ao contrário de uma objetividade universal, acreditamos na produção de saberes localizados e parciais.

Concomitante a esse movimento de reconhecimento e denúncias de relações de poder opressivas e abusivas na ciência, está a noção de saber-poder de Foucault (1979/2008). Ele se apoia no argumento da concepção do conhecimento como uma produção e não um “espelho da natureza”, a qual emerge a partir de autores como Friedrich Nietzsche, quando ele afirma que o conhecimento, longe de ser algo nobre intrínseco à natureza humana, é o resultado de jogos de força, onde o conhecimento só capta as coisas do mundo parcialmente.

Assim, Michel Foucault (1996) se apropria desse argumento e o re-define ao analisar o conhecimento como estratégia de poder que produz

efeitos. Nas palavras do autor: “o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito do conhecimento” (Foucault, 1996, p. 25).

Para Foucault (1979/2008), a produção de saberes se entrelaça diretamente às relações de poder. Sendo assim, no discurso estão imbricados poderes e saberes. Não há discurso excluído ou dominante; há discursos estratégicos que ao mesmo tempo são efeitos e instrumentos de poder.

Quando se trabalha com discursos a partir da concepção foucaultiana, não se pode atribuir um discurso às pessoas que o colocam em circulação (nos jornais, por exemplo). O que esse autor enfatiza são posições de sujeito e não discursos colados a seus criadores. Esses são “lugares perpassados por regimes de verdade, e que possibilitam aos sujeitos o agenciamento de enunciações acerca daquilo que é dizível em cada época e sociedade” (Rodrigues & Hennigen, 2012, p. 48)

Naquilo que pode ser dizível num determinado contexto, circulam verdades inscritas em palavras, que postulam e ensinam determinados modos de existir, de ser e habitar o mundo. Dessa forma, a produção de verdade – que ensina a todos nós aquilo que é e que deve ser aceito como normalidade, como desejável aos modos de existência possíveis – não deve ser confundida com uma verdade natural, com uma suposta essência das coisas do mundo. Pois aquilo que é dito verdadeiro é produzido em meio a estratégias e jogos de força.

Portanto, admitindo que tais características produzam efeitos de verdade importantes, posto que “assegurariam” aquilo que os interlocutores podem (e devem) considerar como verdade, haveria um direcionamento para o estabelecimento de uma espécie de “credibilidade generalizada” ao que é visibilizado pelo jornalismo, seja o relato de um acontecimento, um comentário, seja a “recomendação” de hábitos, posturas, enfim, modos de ser (Rodrigues & Hennigen, 2012).

De tal modo entendemos o conceito de mídia, em consonância com Thompson (1990), como um sistema cultural complexo que envolve uma dimensão simbólica e uma dimensão contextual. A dimensão simbólica – um constante jogo entre signos e sentidos – compreende (re)construção, armazenamento, reprodução e circulação de produtos repletos de sentidos, tanto para quem os produziu como para quem os consome (leitores,

espectadores, telespectadores etc.). A mídia compreende também uma dimensão contextual – temporal e espacial –, na medida em que esses produtos são fenômenos sociais, situados em contextos, que têm aspectos técnicos e comunicativos e propriedades estruturadas e estruturantes (Spink, Medrado, Menegon, Lyra, & Lima, 2001).

Por sua vez, o material jornalístico analisado será tomado como “documentos de domínio público”, na acepção dada por Peter Spink (1999). Nesse sentido, são produtos sociais tornados públicos e eticamente abertos à análise, por pertencerem ao espaço público permitindo, dessa forma, a responsabilização por eles. Esses materiais podem refletir transformações lentas em posições e posturas institucionais, no âmbito das redes sociais, dos coletivos que dão forma ao informal, iluminando o ir e vir de versões circulantes, defendidas ou assumidas em um período.

Para Mary Jane Spink e Medrado (1999), a mídia assume um lugar central na produção de sentidos, por um lado, porque atua na conformação da consciência moderna, por outro, porque dá visibilidade instantânea aos acontecimentos. Assim, a mídia não só cria e faz circular conteúdos simbólicos, mas (segundo os autores) possui um poder de transformação ainda pouco estudado, à proporção que reestrutura espaços de interação proporcionando novas configurações de produção de sentido. Portanto, é nesse esforço de propor deslocamentos dos conteúdos jornalísticos, a respeito da população LGBT e os sentidos produzidos sobre política, que se encontra este trabalho.

#### *As práticas discursivas e os repertórios interpretativos: ferramentas processuais para uma análise de material jornalístico*

No âmbito das Práticas Discursivas, a linguagem é entendida como prática social. Assim, a concepção da linguagem que adotamos não se refere a um “reflexo” das ideias ou de uma realidade intrapsíquica, mas àquela que busca trabalhar com os aspectos performáticos da linguagem e suas condições de produção, que diz respeito tanto ao contexto interacional, quanto social.

A partir dessa concepção da linguagem o foco recai para *a linguagem em uso*. A linguagem em seu caráter performático, ou seja, orientada para a ação, constitui-se de *atos de fala* (Austin, 1965, citado por Spink & Medrado, 1999). No entanto, não apenas a fala será entendida em seu

caráter ativo: os materiais jornalísticos, revistas, artigos, crônicas, etc., podem ser considerados um *ato de fala impresso*, na medida em que suscitam discussões ativas, tais como comentários, críticas, elogios e até trabalhos posteriores, como este aqui apresentado (Spink & Medrado, 1999).

As práticas discursivas têm como elementos constitutivos: a dinâmica (que são os enunciados, orientados por vozes), as formas mais ou menos fixas de enunciados ou *speech genres* e os conteúdos, os *repertórios linguísticos*. Este último conceito, tomado de Potter e Wetherel (1987), é inaugurado como um léxico ou registro de termos e metáforas, sistemas de uso recorrentemente utilizados para caracterizar e avaliar ações, eventos e outros fenômenos. Um repertório é constituído em/por uma quantidade limitada de termos usados em construções estilísticas e gramaticais particulares.

Esses autores apontam três conceitos como ferramentas de análise dos repertórios: a função, a variação e a construção.

A *função* nos envolve em uma interpretação - implicando essencialmente o desenvolvimento de hipóteses sobre os propósitos e consequências da linguagem. Assim, o discurso não se apresenta etiquetado, com suas funções expostas e constantes. As pessoas produzem diferentes versões dependendo do contexto funcional; sendo assim, no estudo da sua *variabilidade* alcançamos as funções de uma prática discursiva. Se dizemos que o discurso está orientado (conscientemente ou não) para a ação segundo funções que podem adquirir e provocam tanta variabilidade linguística, nos damos conta de que o discurso é uma *construção*.

O termo *construção* é importante, pois nos lembra que aquilo a ser analisado foi fabricado a partir de recursos linguísticos preexistentes com características próprias; lembra ainda que certos recursos linguísticos serão escolhidos pelos falantes em detrimento de outros.

### *Procedimentos e instrumentos de análise*

Foram analisadas as matérias publicadas no final de semana em que se desenvolveu a 10ª Parada da Diversidade de Pernambuco, em setembro de 2011, compreendendo o período entre o dia 15 (quinta-feira) e o dia 19 (segunda-feira). O corpus de análise inclui as publicações dos quatro jornais de maior circulação na capital pernambucana: o *Diário de*

*Pernambuco, o Jornal do Comércio, a Folha de Pernambuco e o Aqui PE.* Foram incluídas todas as matérias, crônicas, opiniões, entre outras, que fizessem referência à realização da 10ª Parada da Diversidade.

A análise desse material incorporou duas estratégias: a primeira compreendeu uma descrição das notícias encontradas, em forma de quadro, no qual foram observadas: quantas notícias foram encontradas em cada jornal; em que seção ou caderno estavam posicionadas; os títulos e subtítulos de cada matéria; autor; presença/ausência de imagens; e as nomeações para designar ações políticas.

A segunda estratégia diz respeito a um mapeamento dos tipos de repertórios relacionados ao político que circulam nas matérias selecionadas e seus usos. Nessa etapa, será realizada uma análise mais específica dos repertórios interpretativos, com base nas nomeações observadas anteriormente.

## **Resultados e análises**

Focalizando os objetivos da pesquisa, a apresentação dos resultados foi organizada em dois eixos: (a) uma descrição de como são organizadas as notícias jornalísticas sobre a Parada da Diversidade; (b) apresentação dos repertórios produzidos no processo de análise, focalizando as formas de ação política no evento.

### *Como são organizadas/ordenadas as matérias sobre a parada da diversidade nos jornais de Pernambuco*

Após lermos e relermos cada notícia veiculada em torno da Parada, elegemos elementos considerados importantes para a análise, tais como: tamanho da matéria, a presença/ausência de imagens, etc. Desenvolvemos um quadro esquemático, de forma a organizar elementos que poderiam ser úteis na análise, contendo: Qual o jornal em que a notícia foi publicada; Em qual dia; Título da matéria; Subtítulo; Caderno ou seção do jornal em que estava presente; Quem escreveu a matéria, se era uma matéria assinada; Presença/ausência de imagens; Formato e espaço que a matéria ocupava na folha do jornal; Nomeações e expressões dadas referentes às noções de política e suas associações.

O material selecionado envolve um total de 24 produções, entre elas matérias, crônicas, capas e notas de jornais. Dessas, oito foram veiculadas no *Jornal do Comércio*, oito no *Diário de Pernambuco*, quatro no *Aqui PE* e quatro na *Folha de Pernambuco*.

Quanto ao número de notícias publicadas em cada jornal e em cada dia, duas notícias foram publicadas no dia 15 de setembro (quinta-feira), duas no dia 16 de setembro (sexta-feira), seis no dia 17 de setembro (sábado), quatro no dia 18 de setembro (domingo, dia de realização da Parada) e seis notícias foram publicadas no dia 19 de setembro (segunda-feira). Essa contagem foi realizada a partir das notícias de todos os jornais, no entanto o *Aqui PE* compila as edições de sábado e domingo num único exemplar, o que resultou na contagem da mesma notícia em ambos os dias.

Assim, concernente à natureza das produções jornalísticas, classificamos as notícias em quatro categorias: capa, crônica, notas e matérias completas. Das 24 notícias, cinco são capa, uma crônica, duas notas e dezesseis são matérias completas.

A localização das matérias dentro de cada jornal é algo prioritariamente relevante, para entender o espaço a que é destinado às notícias sobre a Parada e para situarmos os posicionamentos das temáticas relacionadas à população LGBT nos jornais. Todo jornal, dentre as suas seções, tem uma nomeada “política” geralmente relacionada às questões voltadas a políticas públicas e partidárias. Embora as Paradas da Diversidade tenham como um dos apelos centrais a reivindicação de políticas públicas e a luta pela garantia de direitos, tanto nas falas dos organizadores, quanto nas “promessas” dos políticos ou candidatos que sobem ao palco e trios, o evento não é tratado nesses termos pelos veículos impressos.

Assim, tais informações, longe de ocuparem campos neutros de compreensão, são produzidas a partir de “jogos de luz e sombra” (Deleuze, 1996), os quais explicitam alguns elementos e relacionalmente obscurecem outros. Ou seja, na matriz de inteligibilidade, a partir da qual os jornais operam, não há relação entre o que se convencionou chamar de seção política e o evento da Parada da Diversidade.

As notícias se distribuem basicamente em dois blocos de seções dentro dos jornais: (a) um mais relacionado às notícias locais do Recife -

Cidades/Vida Urbana/Grande Recife; (b) outro mais voltado à diversão e ao entretenimento - Caderno C/Turismo e Lazer/ Cultura.

Parece, porém, que a seção destinada à “política”, na totalidade dos Jornais analisados, não está relacionada à compreensão de política adotada neste trabalho. Conforme o pensamento de Chantal Mouffe (2003), podemos afirmar que a Parada da Diversidade apresenta uma mobilização plural, que, em conflito com a ordem heteronormativa hegemônica, estabelece possibilidades de luta e visibilidades das identidades, numa ação política desenvolvida na prática da ação social.

Para a realização de uma análise comparativa entre os jornais, primeiramente estabelecemos uma possível classificação em dois grupos, através do critério preço e tradição no estado. O *Diário de Pernambuco* é o jornal mais antigo em circulação na América Latina, com 187 anos. O *Jornal do Comércio* é cotado como o jornal de maior circulação no estado, fundado pelo grupo JCPM e completa 20 anos este ano. Ambos custam R\$ 1,50 nos dias de semana e R\$ 3,00 no domingo, e podem ser considerados jornais “classe A”, de referência para a elite (social e intelectual) pernambucana.

A *Folha de Pernambuco*, com 15 anos de circulação no estado, e o *Aqui PE*, criado em 2011 pelo grupo de associados também responsável pelo *Diário de Pernambuco*, custam R\$1,00 e R\$0,25, respectivamente, e podem ser considerados jornais voltados a segmentos populares.

Ao compararmos esses dois grupos de jornais, o faremos por viabilidade analítica, pois sabemos que não podem ser tomados de forma homogênea, uma vez que cada jornal apresenta suas peculiaridades. Dito isso, o primeiro aspecto notado foi a quantidade de material veiculado em cada jornal: o *Diário de Pernambuco* e o *Jornal do Comércio* tiveram oito produtos em cada, e a *Folha de Pernambuco* e o *Aqui PE* apresentaram quatro em cada jornal. A divisão, aparentemente coincidente, da quantidade de notícias em cada jornal onde o grupo “jornais tradicionais” (DP e JC) apresenta o dobro de material comparado ao grupo “jornais populares” (Folha PE e Aqui PE) e parece corroborar uma certa classificação hierárquica entre os jornais.

Um aspecto interessante e ao mesmo tempo controverso a respeito desse material, especialmente nas matérias completas, é a forte presença

de notícias que enfatizam a presença da cantora Wanessa (ex-Camargo) na Parada. Três dos jornais (excetuando-se o *Diário de Pernambuco*) apresentam pelo menos uma matéria completa em que a cantora é colocada em foco, seja por ser apresentada como “musa LGBT”, ou simplesmente porque iria fazer um show na Parada e na boate MetrÓpole um dia antes do evento. A forte presença da cantora nas matérias foi polêmica, uma vez que até aquele momento ela nunca havia se pronunciado publicamente a favor das causas LGBT. Inclusive, mesmo em sua apresentação na Parada, não pareceu dialogar com as pautas do Movimento LGBT responsável pela realização do evento.

Na *Folha de Pernambuco*, das três matérias completas veiculadas, duas tratavam centralmente da cantora Wanessa, apresentando a Parada de maneira tangente, e a única matéria que não abordava a cantora como tema trouxe em seu título “Multidão vai à parada e diz não ao preconceito”. O *Aqui PE*, certamente o mais popular dos jornais e o mais barato, que apresenta linguagem mais coloquial e é conhecido na cidade por beirar o “escracho” em suas capas, balanceou suas matérias em títulos que evocavam a presença da cantora Wanessa no evento em sua trajetória profissional, divulgando a Parada como uma festa enfatizando o caráter reivindicatório do evento em seu estilo peculiar. O evento é retratado em fotos cômicas, acompanhadas da frase: “Não faltou irreverência na Parada Gay”.

No que concerne aos jornais de maior tradição, o *Jornal do Comércio* é o que apresenta maior número de matérias completas publicadas. Das seis matérias, duas tratam da cantora Wanessa, uma enfatiza Recife como roteiro turístico gay, devido ao evento, e as outras divulgam o evento que foi realizado na Av. Boa Viagem e fazem o apelo ao conteúdo político da Parada, tal como: “Festa pelo fim do preconceito”.

O *Diário de Pernambuco* apresenta a maior variação no tipo de material veiculado: apresenta quatro matérias completas, uma capa, uma crônica e duas notas. É relevante que esse jornal seja o único a publicar notas de divulgação da Parada, mencionando nomes de pessoas que estariam presentes nos trios elétricos, tais como os ex-BBBs Jean Wyllys (que ainda não era deputado federal) e Daniel Rolim, a Vj Penélope Nova e políticos como Daniel Coelho, Raul Jungmann e Isaltino Nascimento. A presença dos nomes de alguns políticos na coluna

assinada “João Alberto” parece apontar para um público interlocutor específico, leitores do jornal, a saber, a elite pernambucana leitora e assinante desse Jornal.

Ao fazermos essas inferências ou suposições, vale ressaltar que, na análise de práticas discursivas, o foco está na não regularidade e na polissemia, apesar de poderem apontar para o hegemônico. Com isso, queremos dizer que a dimensão performática do uso da linguagem compreende amplas consequências, efeitos múltiplos, inesperados e nem sempre intencionais (Spink & Medrado, 1999).

#### *O uso de imagens inseridas no contexto da parada da diversidade nos Jornais de Pernambuco*

Uma das primeiras impressões que tivemos diante do material a ser analisado foi o impacto visual causado pela grande quantidade de fotos, em largas dimensões, acentuado pelo colorido característico das Paradas, quase sempre explorado nas imagens. Assim, entendendo a importância dessas imagens associadas aos textos para a compreensão e descrição das notícias, buscamos aqui, de forma sucinta, descrever suas dimensões, localizações, tonalidades, além de seus conteúdos, uma vez que tais elementos não podem ser considerados aleatórios e desconexos com os elementos textuais.

Ao refletirmos sobre a necessidade de apontarmos os elementos não-textuais nesta análise, aproximamo-nos das considerações de Mary Jane Spink (2008), em que ela discute a discursividade das imagens. Diferentemente da linguagem textual, a discursividade das imagens não é da ordem da razão e do argumento e, por isso, apresenta uma ordem de prioridade, haja vista a precedência das linguagens imagéticas às linguagens alfabéticas.

A autora aponta ainda as mudanças no estilo de produções jornalísticas no decorrer do tempo, desde o advento da televisão, em que os jornais e as revistas passaram a usar as imagens como forma de complementar os textos. A autora alerta para as consequências dessa incorporação das imagens aos textos, uma vez que as imagens podem ser consideradas poderosas em fazerem circular repertórios, de forma que invisibilizam as formas mais racionais de produção de sentidos.

Sobre o conteúdo presente nessas imagens, um dos aspectos principais diz respeito à presença significativa de fotografias de Wanessa (ex-Camargo) nas matérias completas ou notas sobre a Parada. O único jornal que não veiculou fotos da artista em suas notícias foi o *Diário de Pernambuco*. Em contrapartida, o *Jornal do Comércio* escolheu a imagem da cantora para ilustrar três de suas oito notas. A *Folha de Pernambuco* tem uma foto de Wanessa em duas matérias completas, e o *Aqui PE* expõe uma foto da cantora em apenas uma matéria.

Apesar de quatro matérias focarem mais na carreira de Wanessa e em sua vida pessoal, decidimos manter todas as notícias em que a Parada da Diversidade fosse minimamente presente, pois entendemos que os discursos seriam empregados de maneiras diversas em diferentes situações, de acordo com os contextos e interesses postos em jogo no momento (Medrado, 1998).

Portanto, qual seria o efeito (intencional ou não) desse jogo de imagens que visibiliza atores como Wanessa e a apresenta como ícone, como alguém que deve ser vista associada à temática LGBT por reivindicação de direitos?

As fotografias são marcadas por muito colorido, exagero, irreverência, uma pitada de fetichismo – foto em que um participante está “fantasiado” de sadomasoquista, além dos corpos quase nus de travestis e transexuais. No que diz respeito às fotos de Wanessa, a musa aparece em *looks* elegantes, numa tentativa de se aproximar das divas LGBTs conhecidas internacionalmente, tais como Lady Gaga, em seu estilo excêntrico e provocador, e Madonna que desde os anos 80 faz apresentações polêmicas em roupas e atitudes. Usando cores sóbrias, com *dresscode* comportado e grávida de quatro meses, a diva LGBT foi retratada em versão “comportada”. Apenas os demais participantes da parada foram retratados de forma transgressiva. Essas estéticas dicotômicas nos acompanham nas discussões em torno das Paradas. A estética carnavalesca ora parece servir para legitimar as pautas do movimento e promover certa política identitária, baseada no esforço em produzir uma imagem positiva das diversas formas de vivenciar a sexualidade e as identidades de gênero, ora parece esvaziar seu conteúdo político. Tiago Corrêa (2012) aponta a mídia como um veículo que muitas vezes enfatiza mais o “caricato” do que o “propriamente político”, o que apa-

rece como um contramovimento que constantemente descaracteriza e despolitiza as ações da sociedade civil organizada, enfraquecendo sua capacidade de mobilização.

Um incidente, ocorrido no shopping Boa Vista, a poucas semanas da realização da Parada, no qual foram encontradas mensagens homofóbicas escritas no banheiro masculino, também recebeu destaque nos jornais. As mensagens continham teor de ameaça e faziam referência ao nazismo, o que alarmou os integrantes do Movimento LGBT, assim como atraiu a atenção da mídia. Devido a esse acontecimento, uma parte das matérias (cinco dentre as sete mais extensas veiculadas nos jornais) fez referência ao ocorrido. Algumas delas associaram imagens um tanto sóbrias à notícia, tal como a foto da pichação no banheiro, ou ainda fotos de familiares que tiveram seus filhos assassinados vítimas de homofobia. As imagens que denotam tristeza ou medo apareceram acompanhadas de mensagens de reivindicação dos direitos sexuais.

Vale ressaltar que, numa ordem cronológica, essas matérias foram publicadas antes da realização da Parada, e paulatinamente dando lugar a imagens de festa e celebração com fotografias de Paradas anteriores ou fotografias do próprio evento, pós-realização da Parada.

### *A produção do político nos repertórios interpretativos*

Esse tópico atende ao segundo objetivo específico deste trabalho, que visa identificar nomeações e repertórios produzidos sobre o político nas matérias jornalísticas. De acordo com os procedimentos metodológicos próprios da pesquisa sobre produção de sentidos apresentados por Mary Jane Spink (2004), poder explicitar os passos da análise e justificar as opções analíticas é o que define rigor na pesquisa com práticas discursivas, e isso permite que o interlocutor entenda a parte em relação ao contexto maior.

Assim, para atender ao nosso objetivo de pesquisa, buscamos as formas de nomeação daquilo que é político nas notícias jornalísticas, atentando não somente para o que podemos classificar em política partidária ou institucional, mas, sobretudo para as práticas que dão contorno ao evento. A estratégia de focalizar nas nomeações foi escolhida por apresentar uma série de vantagens analíticas, tais como acompanhar as mudanças diacrônicas e nuances de um fenômeno em questão – inclusi-

ve de forma comparativa (M. J. Spink, 2004). A presença de um glossário diversificado para denominar o político visibiliza as variações dos usos desses nomes em momentos específicos e até mesmo a ausência de algumas nomeações podem ser uma forma de dar sentido à negação ou indiferença quanto à controvérsia relacionada ao caráter (não) político do evento.

Buscamos, então, nomeações a partir da seguinte pergunta mobilizadora: o que se faz na Parada da Diversidade, ou melhor, quais ações estão envolvidas nela que podem estar relacionadas com o político? Finalmente, agrupamos essas nomeações em um quadro separando-as por repertórios que faziam sentido ao observá-las separadamente .

O primeiro agrupamento de nomeações, repertório que denominamos “Garantia de direitos”, é, provavelmente, o mais propenso a despertar discussões densas, haja vista a gama de estudos sobre Direitos Sexuais em diversos âmbitos do conhecimento, tais como a Sociologia, a Antropologia, o Direito e as Ciências da Saúde. Tais nomeações inclusive aludem às pautas centrais que fazem parte dos novos discursos da militância LGBT e são baseadas na ênfase dada na luta pela conquista de direitos civis e a criminalização da homofobia.

No que se refere à quantidade dessas nomeações em cada jornal, o *Jornal do Comércio* apresenta o maior número de nomeações, e o *Aqui PE* o menor. É importante notar que, embora os jornais *Folha de Pernambuco* e *Diário de Pernambuco* tenham diferentes quantidades de material publicado (o primeiro com metade de matérias do segundo), a quantidade de nomeações referentes a esse repertório é muito parecida entre esses jornais, o que leva a crer que tais variações não ocorrem de forma aleatória, mas estão associadas a um “propósito” específico, que nos ariscamos a interpretar.

A *Folha de Pernambuco*, em sua trajetória de 15 anos de circulação no estado, passou por mudanças significativas nos últimos anos. Já foi lembrada como um “jornal que respinga sangue”, devido à forte presença de conteúdos relativos a assassinatos e fotos “chocantes”. Nos últimos tempos, o jornal parece ter abandonado essa estética e tem buscado alcançar um público mais tradicional. Pois bem, a percepção desse movimento nos leva a crer que a temática de reivindicação de direitos e combate/luta contra a homofobia são discursos “politicamente corretos”,

que atendem tanto às pautas do movimento LGBT, quanto às discussões presentes no legislativo e judiciário.

A palavra homofobia, que esteve acompanhada de ações como “lutar”, “combater” e “criminalizar” em todos os jornais, é uma expressão controversa que tem acompanhado a discussão sobre homossexualidade em diversos âmbitos, tais como movimentos sociais, educação, justiça, mídia e direito. Apesar de ter um emprego difuso nesses espaços, esse é ainda um termo que tem mobilizado ações e reflexões de enfrentamento, e seu uso nos chamou atenção, na medida em que o “combate à homofobia” foi apresentado como uma dos principais propósitos da Parada descritos pelos jornais.

Rogério Junqueira (2007) problematiza o emprego do termo homofobia e propõe reflexões em torno de sua polissemia. Ele nos lembra que esse termo é um neologismo cunhado por um psicólogo clínico chamado George Weinberg, o qual inicialmente foi usado para definir sentimentos negativos em relação a homossexuais.

A homofobia passa de um modelo concernente à tônica clínica para a denúncia contra comportamentos que podem ser melhor abordados em outros campos do saber, como o cultural, o educacional, o jurídico e o político institucional. A homofobia passa assim a ser vista como fator que restringe os direitos de cidadania e, por isso, chega-se a propor a criminalização da homofobia.

Ainda nessa atenção aos direitos, associada a ações como “lutar”, “reivindicar”, “protestar”, está a busca por “Direitos”, “Direitos Humanos”, “políticas públicas” e até o “PL 122”, apontados como elementos que compõem aquela ação. Mesmo que os jornais apresentem a Parada da Diversidade como um momento de reivindicações de direitos formais, incluindo o debate controverso sobre o Projeto de Lei que visa à criminalização da homofobia (presente apenas no *Diário de Pernambuco* e no *Jornal do Comércio*), essas matérias não são incluídas na sessão “política” dos jornais. Aparentemente, os jornais não identificam o Estado como interlocutor direto dessas reivindicações (caso contrário não estariam no Caderno C ou na sessão de Cultura) ou talvez elas não sejam “levadas a sério” o suficiente para estarem localizadas em um espaço tradicionalmente de destaque à elite intelectual pernambucana.

O repertório que denominamos “caráter festivo do evento” rememora aquela controvérsia existente sobre um suposto esvaziamento do caráter político das Paradas, dada a sua estética peculiar festiva/ carnavalesca. É importante notar que, ao contrário do que o senso comum pode apontar como dicotômico - política x carnaval, é possível pensar em rupturas ao visualizar que pelo menos em três dos jornais, *Aqui PE*, a *Folha* e o *Jornal do Comércio*, na mesma medida em que os repertórios sobre “garantia de direitos” estão presentes, também aqueles referentes ao “caráter festivo do evento”, tais como “desfile”, “festa” e “recreação” podem ser observados com igual destaque.

O repertório que denominamos “Movimentos organizados/ Movimento LGBT” parte de nome(ações) que nos parecem próprias aos movimentos sociais, tais como “manifestação”, “ato”, “ação política”, “movimento”. Esse é um repertório que pode ser observado com uma certa discrepância entre os jornais. Enquanto o *Aqui PE* não apresenta nenhuma nomeação relativa aos movimentos sociais, seguido da *Folha*, na qual foram identificadas duas nomeações, no *Diário de Pernambuco* e no *Jornal do Comércio* foram identificadas onze e vinte nomeações respectivamente. Esse repertório, aparentemente invisível nos primeiros jornais citados, nos direciona para os outros repertórios que receberam de alguma forma uma maior iluminação por esses jornais, especialmente o repertório relativo à festa que é a Parada da Diversidade.

Não queremos aqui propor que os jornais *Aqui PE* e *Folha* são “despolitizados” essencialmente. O que buscamos é problematizar a ausência de um tipo de repertório em detrimento de outro e qual a função dessas variações de repertórios. Uma vez que nenhum dos jornais posicionou as notícias relativas à Parada em seus cadernos específicos sobre “Política”, quais são os espaços e os repertórios que podem transgredir a noção de política partidária institucional? Melhor dizendo: as estratégias de reivindicação dos movimentos sociais em Pernambuco têm sido visibilizadas pelos jornais? E quando não se fala na linguagem dos movimentos sociais, quais são as outras alternativas para se falar da Parada da Diversidade como algo que visibiliza e abre espaço para a pluralidade de experiências sexuais e estéticas identitárias diversas?

Essa linguagem mais voltada à reivindicação de direitos, adotada pelos movimentos sociais aqui em Pernambuco, indica que o Estado e

seus aparelhos estão no horizonte do diálogo nos últimos anos, o que pode ser observado nos títulos das Paradas da Diversidade em Pernambuco ao longo dos seus onze anos de existência. Exceto pelas edições de 2004 e 2006, as quais tinham como tema “Amor entre iguais, eu respeito” e “Homossexualidade: um assunto bem familiar”, respectivamente, todos os outros anos traziam em seu título algo referente à garantia de direitos. Esses outros temas, que parecem surgir “alternativamente”, podem ser visualizados de forma mais discreta no repertório que denominamos “Solidariedade Coletiva”. Apesar de não estarem presentes nos jornais de forma quantitativa, as nomeações “respeitar”, “apoiar” e “dar exemplo” parecem apelar a uma sensibilidade outra, que passa não somente pela batalha travada pelo reconhecimento de direitos, mas pela solidariedade com o próximo.

Em certa medida, esse repertório discursivo cada dia nos parece mais eficaz para que cultivemos uma cultura de combate às opressões. Não que desacreditemos no potencial dos aparelhos do Estado como forma legítima de reconhecimento, mas precisamos enxergar seus limites.

#### *Laerte e o “beijaço” na Folha de São Paulo*

Durante a realização das análises deste trabalho, em abril de 2013, acompanhamos um fato relevante para o seu desenvolvimento. O “beijaço”, promovido pelo cartunista Laerte na *Folha de São Paulo*, foi uma manifestação que mobilizou centenas de artistas, do Brasil e fora do país, em protesto às declarações homofóbicas do deputado federal e naquele momento presidente da Comissão dos Direitos Humanos e Minorias, Marco Feliciano (PSC). A movimentação consistiu na criação de quadrinhos em que os artistas beijavam virtualmente o Laerte, representado por um desenho que ele mesmo criou. Essa atitude inspirou não só centenas de artistas que criaram uma página no Facebook e deram volume ao “beijaço”, como também nos fez refletir sobre “o potencial de estéticas políticas desestabilizantes, livres de qualquer noção unitária ou totalizante” (Foucault, 1991, p. 83). A força dessa ação política nos faz pensar em corpos, que, independentemente de suas marcas (sexuais e de gênero), podem se encontrar no fluxo do desejo. Além disso, nos leva a uma compreensão dos modos de fazer política que extrapolam os conteúdos dos cadernos e sessões destinados à política nos jornais.

Vale ressaltar que Laerte Coutinho tem causado muitos estranhamentos, ao se apresentar na mídia, aos 60 anos, como “crossdressing” e com um discurso sensível às causas das pessoas transgêneras. Pai de dois filhos, o cartunista desafia a heteronormatividade da coerência entre sexo, gênero e desejo sexual (Butler, 2003), materializando no próprio corpo uma ação de resistência.

Diante de tantos discursos homofóbicos, machistas e racistas que ainda presenciamos, seja no cotidiano ou nas grandes mídias ditos por pessoas públicas, ações como o “beijaço” inspirado por Laerte se afirmam como movimento em prol dos Direitos Humanos, o que inclui as causas LGBT, mas não se encerra nelas. Mesmo que concomitantemente a população LGBT tenha galgado direitos civis importantíssimos, como é o caso da aprovação do casamento (e não somente união estável) entre pessoas do mesmo sexo mais recentemente, parece-nos que ainda há muito que avançar no que diz respeito às vivências dissidentes de sexualidades e identidades de gênero.

### **Fechamento: terminando sem encerrar**

Antes de conclusões estanques a respeito da temática abordada neste trabalho, preferimos pensar que ele abre portas para novas tensões e discussões sobre a população LGBT, a mídia, aquilo que é ou não é político ou qualquer outra inquietação que tenha provocado no âmbito da Psicologia Social (e quem sabe além dela).

Foi, portanto, no “desconforto” de pensar o político fora das concepções institucionais da política que buscamos construir olhares menos óbvios sobre o político a partir do material jornalístico.

Desde as primeiras edições da Parada da Diversidade em Pernambuco, seja como espectadores, ou como militantes/pesquisadores, sentimos que esse evento, em seu caráter plural, desafia não só a construção de identidades e práticas sexuais fixas, mas sobretudo compõe uma agenda política de promoção da cultura dos Direitos Humanos de forma criativa e emancipatória. Pensamos que, como sujeitos políticos, quer na militância ou numa prática científica militante, devemos, sobretudo, “estimular inquietações, promover sensibilidades, ensejar atitudes anticonformistas,

desestabilizar doutrinas, atentos a possíveis mecanismos de opressão que o próprio enfrentamento possa produzir” (Junqueira, 2012, p. 17).

É, portanto, nesse anseio de proliferação das ações políticas que terminamos esses apontamentos, entendendo a análise de material jornalístico aqui proposta como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política. Acreditamos, como Foucault (1991), que é preciso “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento, e que o grupo não deve ser o laço orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização”, pois o indivíduo é produto do poder.

### Referências

- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Corrêa, T. (2012). *O governo carnavalizado ou o carnaval governado: política e estética no campo de ação da 9ª Parda da Diversidade*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Damatta, R. (1997). *Carnaval, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Deleuze, G. (1996). *O mistério de Ariana*. Lisboa: Vega - Passagens.
- Fachinni, R. (2005). *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Foucault, M. (1991). O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. In C. E. Escobar (Org.), *Dossier Deleuze* (pp. 81-84). Rio de Janeiro: Hólon.
- Foucault, M. (1996). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau. Ed.
- Foucault, M. (2008). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro. Ed Graal. (Original publicado em 1979)
- Gergen, K. (2009). O movimento do Construcionismo Social na Psicologia Moderna. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 6(1), 299-325.
- Green, J. (2000). “Mais amor e mais tesão”: a construção do movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. *Cadernos Pagu*, 15, 271-295.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.
- Junqueira, R. (2007). Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Revista Bagoas - Estudos Gays: Gêneros e Sexualidades*, 1(1), 1-22.

- Medrado, B. (1998). Das representações aos repertórios: uma abordagem construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 10(1), 86-103.
- Mouffe, C. (1999). Por uma política da identidade nômade. *Debate Feminista* (n.spe. Cidadania e feminismo), 266-275.
- Mouffe, C. (2003). Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*, 2(3), 11-26.
- Potter, J. & Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology*. Londres: Sage.
- Rodrigues, L. & Hennigen, I. (2012). Jornalismo, a questão da verdade e a produção de subjetividade. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 63(3), 45 -57.
- Requena, J. (1989). *El espetáculo informativo*. Madri: Akal.
- Rubin, A. (2003). Espetáculo, Política e Mídia. In V. França, M. Weber, L. Sovik (Orgs.), *Estudos de Comunicação* (pp. 85-103). Porto Alegre: Sulina.
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 5-22. (Original publicado em 1986)
- Spink, M. J. (2004). *Linguagem e produção de sentidos no cotidiano* (Coleção Debates Contemporâneos em Psicologia Social). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Spink, M. J. (2008). Posicionando pessoas como aventureiros potenciais: imagens de risco-aventura em matérias de revista. *Psicologia & Sociedade*, 20(n. spe.), 50-60.
- Spink, M. J. & Medrado, B. (1999). Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In M. J. Spink (Org.), *Práticas discursivas e produções de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas* (3ª ed., pp. 41-61). São Paulo: Cortez.
- Spink, M. J., Medrado, B., Menegon, V., Lyra, J., & Lima, H. (2001). A construção da aids-notícia. *Cadernos de Saúde Pública (FIOCRUZ)*, 17(4), 851-876.
- Spink, P. (1999). Análise de documentos de domínio público. In M. J. Spink (Org.), *Práticas discursivas e produções de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas* (3ª ed., pp. 123-151). São Paulo: Cortez.
- Thompson, J. (1990). *Ideology and modern culture: Critical social theory in the era of mass communication*. Cambridge: Polity Press.

## **Posicionamentos críticos sobre direitos humanos para o estudo das transexualidades**

Liliana Rodrigues

### **Introdução**

Ao longo dos tempos e em diferentes países, os discursos sociais, políticos e científicos têm evidenciado situações de discriminação e violência contra as pessoas trans, nomeadamente contra as pessoas transexuais. Para uma melhor compreensão e localização dos conceitos de “transexual” e “trans”, adotaremos um conjunto de definições, reconhecendo-se, todavia, que os corpos e/ou identidades das pessoas não se reduzem ao conceitos que se apresentam.

As pessoas transexuais não se identificam com o sexo que lhes foi designado ao nascimento, pelo que podem modificar (e normalizar) os seus corpos através de procedimentos hormonais e/ou cirúrgicos. Contudo, apesar desta inconformidade de gênero/sexo, inúmeras pessoas transexuais não efetuam modificações corporais devido a motivos de natureza diversa (e.g. individual, sociocultural, económica, etc.) (Coll-Planas, 2010). Além disso, a identidade de uma pessoa não deve ser reduzida a um corpo e à normalização deste através da realização de uma ou várias cirurgias.

O termo trans surgiu do feminismo trans<sup>1</sup> como um conceito político que reivindica a visibilidade das identidades trans. Refere-se às pessoas cujo sexo/identidade não corresponde àquele que lhes fora atribuído aquando do nascimento. A apropriação deste conceito adquire suma importância, já que inúmeras pessoas trans têm sido excluídas de proteção legal e social devido ao facto de não se encaixarem nos critérios médicos definidos para caracterizar as pessoas transexuais (Kaas, 2013).

A partir dos contributos do feminismo trans e da psicologia (social) crítica, pode referir-se que a patologização das transexualidades fomenta

<sup>1</sup> O feminismo trans ou transfeminismo apareceu, pela primeira vez, nos EUA como uma “nova” corrente do feminismo há, pelo menos, 20 anos (Kaas, 2013).

a estigmatização dos/as transexuais e dos/as trans em diferentes esferas de atividade humana (Sennott, 2011). Neste contexto, fala-se da impossibilidade de estas pessoas poderem exercer e ver reconhecidos os seus direitos fundamentais. É, precisamente, com o objetivo de garantir às pessoas transexuais e trans o exercício pleno desses direitos que surge a perspetiva multicultural dos direitos humanos (que será discutida a seguir), especificamente para a compreensão das vivências e do reconhecimento de cidadania às pessoas transexuais e trans.

Assim, neste estudo, apresentam-se primeiramente as perspetivas *mainstream* dos Direitos Humanos. De seguida, discutem-se argumentos de enquadramento das transexualidades a partir da perspetiva internacional de direitos humanos, não descurando a auscultação do seu caráter universalista, abstrato, deshistórico e descontextualizado. Debatem-se, por fim, os processos de patologização, exclusão social e discriminação associados ao fenómeno das transexualidades, a partir de uma conceção multicultural dos direitos humanos, como proposta teórica e política capaz de enquadrar com inteligibilidade as realidades das pessoas trans.

### **Posicionamentos críticos: direitos e (não-)reconhecimento do “humano”**

A conceção *mainstream* dos direitos humanos foi primeiramente edificada pelas sociedades ocidentais, defendendo e reforçando um caráter universalista, abstrato, deshistórico e descontextualizado dos direitos (Donnelly, 1982; Santos, 1997).

O marcador ocidental do discurso do Direitos Humanos pode ser visto, por exemplo, na Declaração Universal dos Direitos do “Homem<sup>2</sup>” de

---

<sup>2</sup> Esta designação evidencia o sistema etnocêntrico, androcêntrico e sexista em que esta declaração foi criada. Para além disso, se os homens não se sentem representados quando se fala dos direitos das mulheres, por que razão as mulheres se iriam identificar numa declaração que se diz universal e que fala de direitos dos homens? Argumenta-se que as experiências e as preocupações das mulheres não são facilmente traduzíveis para o discurso ou para a linguagem dos direitos humanos, uma vez que esses direitos são baseados nas experiências dos homens. Assim, é inevitável que muitos/as vejam a perspetiva dos direitos como uma perspetiva genderizada e, por isso, tendenciosa (Kapur, 2006; Mullally, 2009). Na relação colonial, o essencialismo de género também foi confundido com atraso cultural ou civilizacional, onde o tratamento de mulheres foi usado, em parte, como uma justificativa para a intervenção colonial e para a missão civilizadora (Kapur, 2006).

1948 (Santos, 1997), no Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais (1966) e no Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos (1966), elaborados maioritariamente pelos Estados ocidentais. A crítica ao paradigma universalista que subjaz aos discursos sobre os direitos humanos não se centra na disputa entre sociedades ocidentais e as sociedades não ocidentais. Ao invés, esta crítica assume que os direitos não podem ser percebidos sem se ter em consideração os lugares, os contextos e os grupos nos quais se manifestam (Barker & Puar, 2002; Kapur, 2006; Mullally, 2009; Santos, 1997).

A conceção universal de direitos é pensada de forma demasiado ampla, contemplando noções de objetividade, neutralidade e inclusão. Quando examinamos o projeto de direitos humanos, este mostra que as pretensões de universalidade e de inclusão têm coexistido com a exclusão e a subordinação (Barker & Puar, 2002; Donnelly, 1982; Kapur, 2006, Santos, 1997). Por outras palavras, o projeto de internacionalização dos direitos humanos assume, historicamente, que estes são uma parte da narrativa do progresso da modernidade. Mantém a ideia de que a história tem uma direção evolutiva, que fora iniciada a partir da Europa, como se a conceção ocidental de direitos humanos tivesse marcado o fim de um passado ignorante e potenciado a concretização de liberdades e de igualdades plurais.

No entanto, em termos factuais, um maior número de violações dos direitos humanos foi cometido no século XX, justamente no período no qual a perspetiva *mainstream* dos direitos humanos adquiriu mais relevância do que em qualquer outro momento da história (Barker & Puar, 2002; Kapur, 2006; Mullally, 2009; Santos, 1997). Neste sentido, esta plataforma de Direitos Humanos também serviu para legitimar realidades muito problemáticas sob a “desculpa” de se estar a defender estes direitos. Este projeto tem feito com que os direitos simplifiquem e reforcem as desigualdades estruturais de poder, favorecendo o estatuto dos/as mais privilegiados/as (Barker & Puar, 2002; Kapur, 2006; Mullally, 2009; Santos, 1997).

Uma outra crítica que tem sido apresentada é a da centralização no sujeito liberal em que o projeto *mainstream* de direitos humanos e os seus pressupostos se baseiam, criando a ideia de “outro” e sublinhando a necessidade de se (re)definir este projeto para que possa efetivamente promover os direitos humanos (Barker & Puar, 2002; Kapur, 2006; Mullally, 2009).

Partilhamos do posicionamento da autora Kapur (2006) quando refere que os direitos humanos têm sido reduzidos a um corpo sem alma, desprovidos de uma visão política ou de um propósito ético. No entanto, a ratificação dos Estados-nação de documentos internacionais de direitos humanos conferiu ferramentas fundamentais para aqueles/as que nunca os tiveram. Em vários lugares do mundo, inúmeros/as ativistas e organizações não-governamentais têm lutado pelos direitos humanos de grupos oprimidos/as, desenvolvendo discursos e práticas anti-hegemónicas de direitos humanos, propondo concepções não-universais dos direitos e diálogos interculturais (Santos, 1997).

É importante a releitura dos direitos humanos a partir de locais alternativos, das zonas de exclusão ou a partir das perspetivas de sujeitos/as excluídos/as. Os significados dos direitos necessitam de ser constantemente monitorados, revisitados e interrogados. A centralização dos/as sujeitos/as excluídos/as e das zonas de exclusão e de histórias de excluídos/as pode trazer o projeto dos direitos humanos de volta a um “novo” espaço de significados, revitalizando a oposição e o espírito rebelde dos direitos humanos (Mullally, 2009; Kapur, 2006).

Importa, pois, uma reflexão cuidadosa (Kapur, 2006) que potencie argumentos críticos ao caráter universalista, abstrato, deshistórico e descontextualizado da concepção *mainstream* dos direitos humanos, bem como reconheça que esta concepção poderá ser mantida através do conhecimento e da partilha (ainda que provisórios) com outras culturas e sociedades (Santos, 1997; Schritzmeyer, 2008).

São estas propostas críticas que favorecem a construção de uma sociedade onde sejam discutidas e contempladas as diferenças e as singularidades das pessoas, e na qual se articulem os diferentes eixos de identidade social (e.g. género, sexualidade, idade, classe, nacionalidade, etc.), colocando novos desafios para a concretização efetiva de princípios como a igualdade, a justiça social e a democracia societal (Santos, 2009), bem como transformando a concepção e a prática dos direitos humanos num projeto cosmopolita, que transcende o localismo globalizado (Santos, 1997).

Nesta linha, as transexualidades têm sido referidas em inúmeros documentos internacionais, nomeadamente nos Princípios de Yogyakarta (Corrêa & Muntarhorn, 2007), na Resolução nº A/63/635 da Assembleia

Geral da Organização das Nações Unidas (ONU, 2008) sobre Direitos Humanos, Orientação Sexual e Identidade de Gênero e no Relatório sobre Direitos Humanos e Identidade de Gênero elaborado por Thomas Hammarberg, Comissário dos Direitos Humanos do Conselho da Europa.

De acordo com estes documentos internacionais, as pessoas transexuais são entendidas como membros da sociedade com plenos direitos e a sua patologização é considerada como um forte obstáculo ao reconhecimento efetivo e ao exercício pleno dos seus direitos fundamentais.

Com efeito, a esterilização forçada ou a realização obrigatória de outras cirurgias como pré-requisitos para a obtenção do reconhecimento legal e social violam o direito à integridade física. Esta imposição de procedimentos fisicamente invasivos às pessoas transexuais (e.g. as cirurgias) impede o direito a constituir uma família de forma biológica (Hammarberg, 2010). Além disso, os países que obrigam uma pessoa transexual que esteja legalmente casada com uma pessoa de sexo diferente a divorciar-se – antes que o seu novo sexo seja reconhecido oficialmente – não cumprem o 3º Princípio de Yogyakarta (Corrêa & Muntarhorn, 2007).

O 3º Princípio de Yogyakarta refere que todo o ser humano tem direito ao reconhecimento da sua identidade jurídica. O reconhecimento da orientação sexual e/ou da identidade de gênero que cada pessoa define para si mesma é essencial para o desenvolvimento da sua personalidade e constitui um dos aspetos fundamentais da sua autodeterminação, dignidade e liberdade. Nenhuma pessoa deverá ser obrigada a submeter-se a procedimentos médicos, incluindo a cirurgia de redesignação sexual, a esterilização ou a terapia hormonal, como requisito para o reconhecimento legal da sua identidade. Nenhuma condição, como o casamento, a parentalidade, deverá impedir o reconhecimento legal da identidade dum pessoa. Nenhuma pessoa deverá ser submetida a pressões para ocultar, suprimir ou negar a sua orientação sexual e/ou identidade de gênero (Corrêa & Muntarhorn, 2007).

O não cumprimento do 3º Princípio de Yogyakarta é particularmente problemático nos países que não reconhecem o casamento entre pessoas do mesmo sexo, potencialmente possibilitado pela mudança de sexo. Na maioria dos casos, o divórcio forçado vai contra o desejo explícito do casamento, a quem queira permanecer legalmente reconhecido como unidade familiar, especialmente se têm filhos/as. O divórcio forçado pode, igual-

mente, ter um impacto negativo nos/as filhos/as do casal: em muitos países, os pais ou mães que tenham realizado a mudança de sexo perderam a custódia dos/as filhos/as (Hammarberg, 2010).

Apesar da existência destes documentos internacionais, a legislação da maioria dos Estados-membros do Conselho da Europa não reconhece, explicitamente, a transfobia<sup>3</sup> como um possível motivo para os crimes de ódio<sup>4</sup>: a recente lei escocesa sobre esta tipologia de crimes, que inclui aqueles que são motivados pela transfobia, é uma das raras exceções. Além disso, a transfobia não tem sido considerada como um agravante nos crimes de ódio contra as pessoas transexuais, como se verifica, por exemplo, nas sentenças de autores/as de homicídios motivados pelo ódio em Portugal<sup>5</sup> e na Turquia (Hammarberg, 2010). Em consequência, na maioria dos países, os/as transexuais têm sido excluídos/as de proteção legal específica, apesar do alto risco de se constituírem vítimas de crimes de ódio (Hammarberg, 2010; Whittle, 2006).

Tendo em conta a necessidade de localização atenta aos Direitos Humanos, o reconhecimento da identidade legal de uma pessoa transexual depende do país que se esteja a considerar. Em determinados países, como o Brasil, não existe uma lei específica que permita às pessoas transexuais a alteração do nome e do sexo no registo civil<sup>6</sup>. Em outros casos, como na Áustria e na Argentina (Ley 26.743 – Establécese el dere-

---

<sup>3</sup> Transfobia pode ser definida como uma atitude negativa, preconceito e/ou discriminação face a pessoas trans e transexuais (Jesus, 2012). Apesar de reconhecermos que o conceito de homofobia (Weinberg, 1972) inclui também a discriminação contra pessoas trans e transexuais e ter assumido um caráter político de transformação social e de reconhecimento pela legitimidade das identidades sexuais não heterossexuais, consideramos fundamental a apropriação do termo transfobia para visibilizar especificamente identidades trans e transexuais. Um outro argumento: existem pessoas trans e transexuais que se apropriam do conceito de transfobia em detrimento de homofobia para se reportarem a situação de discriminação que enfrentam (Alves, 2012).

<sup>4</sup> Os crimes de ódio são atos que atentam seriamente contra a integridade de pessoas identificadas como pertencentes a um grupo social que é alvo de preconceito ou hostilidade, sendo motivados por esse preconceito ou por essa hostilidade (Agência dos Direitos Fundamentais da União Europeia – FRA, 2009).

<sup>5</sup> Em Portugal, o homicídio da transexual Gisberta, brutalmente assassinada por um grupo de jovens, foi um exemplo disso (ILGA- Portugal, 2012).

<sup>6</sup> No entanto, existe a Portaria nº 1.707, de 18 de agosto de 2008, que institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão, e uma proposta de um projeto-lei, elaborada pelo deputado Jean Wyllys e pela deputada Érika Kokay, que estabelece a criação de uma Lei de Identidade de Género (também conhecida como a Lei João W Nery), que dispõe sobre o direito à identidade de género e altera o artigo 58 da Lei nº 6.015 de 1973.

cho a la identidade de género de las personas), não há qualquer requisito para alterar o nome e o sexo no registo civil. Outros países autorizam a alteração do nome e do sexo no registo civil com um diagnóstico de perturbação de identidade de género (e.g., Portugal<sup>7</sup>, Hungria, Reino Unido, Espanha, Alemanha). Porém, na maioria dos países, um indivíduo para obter o reconhecimento legal da sua identidade terá de ser diagnosticado com uma perturbação de identidade de género, iniciar tratamentos hormonais e cirúrgicos e ser sujeito à esterilização, tornando-se irreversivelmente infértil (Hammarberg, 2010).

Em 2011, a adoção da Lei n.º 7/2011, de 15 de março, que permite a alteração de nome e de sexo no registo civil, contribuiu para o reconhecimento legal da transexualidade em Portugal. Os media tem desempenhado um papel importante na sensibilização da sociedade portuguesa para a reiterada violação dos direitos das pessoas transexuais, o que se verificou, em particular, no “Caso Gisberta”. Para além disso, a produção científica em Portugal (Carvalho, 2010; Pinto & Moleiro, 2012; Rodrigues, Carneiro & Nogueira, 2013; Saleiro, 2009) constitui elemento fundamental para a amplificação da discussão e da visibilidade dos trajetos de vida transexuais. Contudo, em Portugal, os Princípios de Yogyakarta (Corrêa & Muntarbhorn, 2007) e as recomendações de Hammarberg (2010) não foram garantidos em pleno, sobretudo devido ao facto de a identidade de género não estar incluída no 13.º artigo da Constituição da República Portuguesa – Princípio da Igualdade<sup>8</sup> e a Lei nº 7/2011 de 15 de março exigir um diagnóstico de transexualidade para a alteração do nome e do sexo no registo civil.

---

<sup>7</sup> Em Portugal, o diagnóstico de perturbação de identidade de género passou a ser, com a lei nº 7/2011 de 15 de março – que cria o procedimento de mudança de sexo e de nome próprio no registo civil e procede à décima sétima alteração ao Código do Registo Civil –, um requisito obrigatório para a alteração de nome e de sexo no registo civil para o tratamento hormonal e a realização da cirurgia de redesignação sexual (cirurgia de mudança de sexo) (Carvalho, 2010). Se, por um lado, a lei estabelece a possibilidade de a identidade ser reconhecida enquanto direito; por outro, exige que se tenha uma patologia “cientificamente atestada” para se ser reconhecido/a (Hammarberg, 2010).

<sup>8</sup> “Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual” (Constituição da República Portuguesa, 2005).

Apesar de inúmeros países terem assumido na arena internacional o compromisso de combater a discriminação com base na identidade de gênero, permanece ainda um conjunto vasto de lacunas ao nível jurídico-legal, político, entre outros. Torna-se, pois, fundamental discutir num diálogo intercultural os direitos das pessoas transexuais/trans – quer a nível nacional, quer a nível internacional –, envolvendo organizações internacionais, instituições nacionais dos direitos humanos, organizações não-governamentais, academia, profissionais dos media, etc. Além disso, importa adotar posturas sociopolíticas, radicadas em perspetivas críticas de direitos humanos, com vista a potenciar a melhoria das condições de vida dos/as transexuais (Piñeroba, 2008) e a afirmar a livre expressão da identidade de gênero, sem discriminação, como um direito humano (Arán & Murta, 2009; Suess, 2010). Será, assim, possível construir alternativas de resistência e de sobrevivência efetiva para estas pessoas (Santos, 2009).

### **Reflexões finais: da crítica aos Direitos Humanos à consideração das dimensões de saúde, legais e sociais das vivências transexuais**

A noção de saúde, quando pensada numa perspetiva crítica, deve promover uma abertura a novas descrições da experiência transexual (Arán & Murta, 2009), reconhecendo que os conceitos de saúde e doença não existem no vazio. Ao invés, estes constroem-se e fazem-se portadores de significados apenas numa relação dinâmica com as sociedades, constituídas por interações entre indivíduos e instituições, não se limitando às definições da ciência médica, que as entende como entidades específicas e internas aos indivíduos sem cunho social (Silva & Alves, 2011).

As classificações médicas da transexualidade têm constituído um impedimento ao pleno exercício dos direitos humanos dos/as transexuais. Se, por um lado, o diagnóstico garante o acesso ao tratamento médico; por outro, este só acontece para determinados corpos e identidades transexuais. À obrigatoriedade de uma patologia “cientificamente atestada” para que as pessoas transexuais possam ser reconhecidas subjaz a ideia de não legitimidade destas identidades de gênero para ocupar espaços da política. Os princípios de Yogyakarta (Corrêa & Muntarhorn, 2007) e as recomendações internacionais de Hammarberg (2010) questionam a conceptualização patológica da transexualidade como um requisito para

o acesso ao tratamento médico, mas inúmeros países têm demonstrado uma renitência significativa em assumir posições *despatologizantes*.

Numa abordagem geral, podemos concluir que a Lei portuguesa nº 7/2011 de 15 de março não cumpre as recomendações estabelecidas pelos recentes documentos internacionais sobre direitos humanos, os quais defendem a abolição do caráter obrigatório do diagnóstico para o reconhecimento da alteração do nome e do sexo no registo civil. O processo de redesignação sexual deverá incluir a perspectiva das pessoas transexuais como protagonistas legítimas de um processo de decisão sobre o direito à autodeterminação da sua identidade de gênero e à gestão do seu corpo (Hammarberg, 2010; Suess, 2010).

Importa referir também que a cirurgia de redesignação sexual poderá não ser uma meta pretendida para algumas pessoas transexuais (por motivos, por exemplo, de saúde, implicações de uma intervenção cirúrgica, receio de perda de prazer, entre outros). Em alguns casos, as pessoas transexuais submetem-se às cirurgias para que possam adequar o seu sexo ao seu gênero. No entanto, este desejo tem subjacente um outro: as cirurgias servem como instrumento reparador para o reconhecimento da sua pertença à humanidade. Em vez da cirurgia de redesignação sexual, para estes/as transexuais, o reconhecimento legal do seu sexo e da sua identidade seria o mais adequado para o seu bem-estar físico e psicológico (Schramm, Barboza & Guimarães, 2011).

As perspetivas críticas dos direitos humanos incluem os direitos de todas as pessoas, reconhecendo as suas pertenças identitárias a eixos de opressão específicos. Esta inclusão das pessoas tendo em conta as suas pertenças é uma característica de um projeto de real pluralização das sociedades democráticas (Schramm, Barboza, & Guimarães, 2011; Schritzmeyer, 2008).

Para um projeto de Direitos Humanos libertador e emancipatório, é importante formar os/as profissionais que com esta população se relacionam e/ou desenvolvem trabalho sobre a diversidade de trajetos de vida transexuais, consciencializando para o respeito pelas identidades transexuais. Estes/as profissionais desempenham um papel fulcral, podendo contribuir para que as/os transexuais possam viver plenamente uma identidade e um corpo culturalmente entendido como correspondendo a um determinado sexo, se assim o desejarem (Miguel et al., 2008; Pinto & Moleiro, 2012).

Historicamente, tem sido importante identificar e reconhecer diferentes identidades com o intuito de construir grupos, oferecer referenciais, combater as ideias preconceituosas sobre o grupo estigmatizado, questionar os sistemas ideológicos em que as sexualidades se inscrevem e aceder ao reconhecimento simbólico de variadas identidades. É, igualmente, necessário contrariar a suposta homogeneidade que tende a ser atribuída às categorias existentes e afirmar a diferença, principalmente na leitura das identidades e sexualidades, no sentido da promoção e da celebração de transexualidades e orientações sexuais plurais (Garaizabal, 2010; Lima, 2012).

A proximidade às histórias de vida de pessoas transexuais ou outras que vivem em não conformidade com o seu sexo/gênero permite romper as fronteiras que marcam a classificação binária e dicotômica de homens e mulheres, de heterossexuais e homossexuais. São classificações que pretendem fechar e controlar a diversidade humana dentro de limites que, mantendo o *status quo*, criam e sustentam processos de discriminação e de sofrimento de quem escapa (ou tenta escapar) a estas classificações (Garaizabal, 2010; Kaas, 2013).

As organizações não-governamentais – que trabalham com a população LGBT, apenas com população trans e/ou com questões atinentes à opressão sexual e de gênero – devem também contribuir para a mudança social e estimular a elaboração de uma perspectiva crítica de direitos humanos no estudo das identidades, dos gêneros e das sexualidades (Alves, 2012; Garaizabal, 2010).

## Referências

- Agência dos Direitos Fundamentais da União Europeia – FRA. (2009). *Discurso de ódio e crimes de ódio contra a população LGBT*. Acesso em 4 de março, 2014, em [http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/1226-Fact-sheet-homophobia-hate-speech-crime\\_PT.pdf](http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1226-Fact-sheet-homophobia-hate-speech-crime_PT.pdf)
- Alves, H. (2012). *Introdução ao transfeminismo*. *Transfeminismo*. Acesso em 23 de julho, 2015, em <http://transfeminismo.com/introducao-ao-transfeminismo/>
- Arán, M. & Murta, D. (2009). Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, 19(1),

- 15-41. Acesso em 23 de julho, 2013, em [http://www.ccr.org.br/uploads/eventos/seminariomar10/diagnostico\\_de\\_transtorno.pdf](http://www.ccr.org.br/uploads/eventos/seminariomar10/diagnostico_de_transtorno.pdf)
- Barker, I. & Puar, J. K. (2002). Feminist Problematization of Rights Language and Universal Conceptualizations of Human Rights. *Concilium: International Journal for Theology*, 608-616. Acesso em 23 de julho, 2015, em [http://www.jasbirpuar.com/assets/Puar\\_Feminist-Problematizations-of-Rights-Language\\_WCS-Reader.pdf](http://www.jasbirpuar.com/assets/Puar_Feminist-Problematizations-of-Rights-Language_WCS-Reader.pdf)
- Carvalho, I. (2010). Transexualidade: vivência do processo de transição no contexto dos serviços de saúde. *Acta Med Portuguesa*, 23(6), 1001-1010.
- Coll-Planas, G. (2010). Introducción. In M. Missé & G. Coll-Planas (Eds.), *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad* (pp. 15-25). Barcelona: Egales.
- Constituição da República Portuguesa. (2005). *VII Revisão Constitucional*. Acesso em 2 de novembro, 2013, em <http://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>
- Corrêa, S. O. & Muntarhorn, V. (2007). *The Yogyakarta Principles: Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity*. Acesso em 20 de setembro, 2010, em [http://data.unaids.org/pub/Manual/2007/070517\\_yogyakarta\\_principles\\_en.pdf](http://data.unaids.org/pub/Manual/2007/070517_yogyakarta_principles_en.pdf)
- Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada em 10 de Dezembro de 1948. (1948). *Publicada em Portugal no Diário da República, I Série A, n.º 57/78, de 9 de Março de 1978*. Acesso em 23 de julho, 2015, em [http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf)
- Donnelly, J. (1982). Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. *The American Political Science Review*, 76(2), 303-316.
- Garaizabal, C. (2010). Transexualidades, identidades e feminismos. In M. Missé & G. Coll-Planas (Eds.), *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, (pp. 9-13). Barcelona: Egales.
- Hammarberg, T. (2010). *Derechos humanos e identidad de género*. Acesso em 12 de novembro, 2012, em [http://www.transrespect-transphobia.org/uploads/downloads/Publications/Hberg\\_es.pdf](http://www.transrespect-transphobia.org/uploads/downloads/Publications/Hberg_es.pdf)
- ILGA-Portugal. (2012). *Comunicado: 6.º aniversário da morte de Gisberta Salce Júnior*. Acesso em 25 de março, 2012, em <http://ilga-portugal.pt/noticias/343.php>
- Jesus, J. G. (2012). *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Acesso em 22 de julho, 2015, em <http://www.sertao.ufg.br/up/16/o/>

[ORIENTAÇÃO SOBRE IDENTIDADE DE GÊNERO CONCEITOS E TERMOS - 2ª Edição - Edições 2013.pdf?1355331649](#)

- Kaas, H. (2013). O que é e porque precisamos do transfeminismo. In L. Sakamoto (Org.), *A quem pertence o corpo da mulher? Reportagens e Ensaios*, (pp. 103-112). São Paulo: Repórter Brasil.
- Kapur, R. (2006). Human Rights in the 21st Century: Take a Walk on the Dark Side. *Sydney Law Review*, 28, 664-687.
- Lei nº 7, de 15 de março de 2011. (2011). Cria o procedimento de mudança de sexo e de nome próprio no registro civil e procede à décima sétima alteração ao Código do Registro Civil. Lisboa: Diário da Republica, 1ª série – Nº 52, pp. 1450-1451 Acesso em 22 de maio, 2011, em <http://dre.pt/pdf1s-dip/2011/03/05200/0145001451.pdf>
- Ley nº 26.743, de 9 de maio de 2012. (2012). Establécese el derecho a la identidad de género de las personas. InfoLEG – Ministerio de Economía y Finanzas Públicas – Argentina. Acesso em 12 de junho, 2012, em <http://www.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>
- Lima, F. (2012). *Manifesto por uma euforia de gênero*. Acesso em 2 de novembro, 2013, em <http://www.scribd.com/doc/101538843/Manifesto-por-uma-Euforia-de-Genero>
- Miguel, T., Vierge, S., Schaffer, I., Ansio, F., Montenegro, J., Antonio, I., & Banovio, M. (2008). Una reflexión sobre el concepto de género alrededor de la transexualidad. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiquiatria*, XXVIII(101), 211-226.
- Mullally, J. (2009). Review essay Feminist reconstructions of universalism and the discourse of human rights. *International Journal of Law in Context*, 5(1), 87-92.
- Organização das Nações Unidas (2008). *Declaração nº A/63/635: Direitos humanos, orientação sexual e identidade de gênero*. Acesso em 23 de julho, 2015, em [http://www.cedsrio.com.br/site/sites/default/files/conjunta\\_onu.pdf](http://www.cedsrio.com.br/site/sites/default/files/conjunta_onu.pdf)
- Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. (1966). *Adotada pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966 e ratificada pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992*. Acesso em 23 de julho, 2015, em <http://bioeticaediplomacia.org/wp-content/uploads/2013/12/1966-Pacto-Internacional-sobre-os-Direitos-Econ%C3%B3micos-Sociais-e-Culturais.pdf>

- Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos. (1966). *Adotado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela resolução 2200A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 16 de dezembro de 1966*. Acesso em 23 de julho, 2015, em <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/cidh-dudh-direitos-civis.html>
- Piñero, J. (2008). *Transexualidad, intersexualidad y dualidad de género*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Pinto, N. & Moleiro, C. (2012). As experiências dos cuidados de saúde de pessoas transexuais em Portugal: perspectivas de profissionais de saúde e utentes. *Psicologia*, 26(1), 129-151.
- Portaria n. 1.707, de 18 de agosto de 2008. (2008). Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Brasília, DF: Ministério da Saúde.
- Rodrigues, L., Carneiro, N. S., & Nogueira, C. (2013). Contributos da psicologia social crítica e dos direitos humanos para a abordagem das transexualidades. In S. Magalhães & T. Alvarez (Eds.), *Romper as fronteiras. A interseccionalidade nas questões de género e feministas* (pp. 49-60). Vila Franca de Xira: APEM. Acesso em 4 de novembro, 2013, em [https://www.academia.edu/8156732/Romper\\_as\\_fronteiras\\_A\\_interseccionalidade\\_nas\\_quest%C3%B5es\\_de\\_g%C3%A9nero\\_e\\_feministas](https://www.academia.edu/8156732/Romper_as_fronteiras_A_interseccionalidade_nas_quest%C3%B5es_de_g%C3%A9nero_e_feministas)
- Saleiro, S. P. (2009). Transexualidade e transgênero em Portugal: dois “vazios” em debate. In *Actas do X Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Sociedades Desiguais e Paradigmas em Confronto* (pp. 84-90). Braga: CICS/UM-Centro de Investigação em Ciências Sociais da Universidade do Minho).
- Santos, B. S. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- Santos, G. C. (2009). Rompendo o silêncio e a invisibilidade lésbica negra de Salvador. In *Anais do III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades* (pp. 1-13). Salvador: DIADORIM.
- Schramm, F., Barboza, H., & Guimarães, A. (2011). A moralidade da transexualidade: aspectos bioéticos e jurídicos. *Revista Redbioética/UNESCO*, 1(3), 66-77.
- Schritzmeyer, A. L. P. (2008). *A defesa dos direitos humanos é uma forma de “ocidentalismo”?* Acesso em 5 de outubro, 2013, em [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_traba-](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_traba-)

[lho/trabalhos/GT%2012/Ana%20L.%20P.%20Schritzmeyer%20-%20apresenta%C3%A7%C3%A3o%20oral%20-%20GT%2014.pdf](http://lho/trabalhos/GT%2012/Ana%20L.%20P.%20Schritzmeyer%20-%20apresenta%C3%A7%C3%A3o%20oral%20-%20GT%2014.pdf)

- Sennott, S. (2011). Gender Disorder as Gender Oppression: A Transfeminist Approach to Rethinking the Pathologization of Gender Non-Conformity. *Women & Therapy*, 34(1-2), 93-113.
- Silva, L.F. & Alves, F. (2011). Compreender as racionalidades leigas sobre saúde e doença. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, 21(4), 1207-1229.
- Suess, M. (2010). Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales. In M. Missé & G. Coll-Planas (Eds.), *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad* (pp. 29-54). Barcelona: Egales.
- Weinberg, G. (1972). *Society and the healthy homosexual*. New York: St. Martin's.
- Whittle, S. (2006). Foreword. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The Transgender Studies Reader* (pp. 11-16). New York: Routledge.

## **Nas pistas do desejo: experiências de se assumir “marido de travesti”**

Marília dos Santos Amaral

Maria Juracy Filgueiras Toneli

### **Introdução**

O texto proposto durante o XVII Encontro Nacional da ABRAPSO e oferecido para discussão neste livro constitui-se de inquietações de uma pesquisa de doutorado em andamento, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Essa escrita, que traz os fluxos do desejo como importantes pistas para discutir as experiências dos maridos das travestis, é um recorte da tese em construção sobre como se produzem sujeitos (maridos, esposas, companheiros e companheiras), a partir do desejo em manter/assumir relacionamentos com travestis.

Como introdução, escolhemos apresentar o tema pela passagem de um documentário:

*No hospital todo mundo nos olhava e diziam assim: O que ele é seu? E eu dizia ela é minha esposa! Michaelson é sua esposa? Sim, Michaelson é minha esposa!* (fala de Emanuel, marido de Michelle no documentário). (Bombadeira, 2007)

Emanuel, marido de uma travesti vítima de tumor no pâncreas e da negligência de um hospital público brasileiro, teve que responder todos os dias a mesma pergunta aos médicos, enfermeiros e atendentes ao lerem no prontuário o nome de sua esposa. Extraída do documentário Bombadeira (2007)<sup>1</sup>, de Luis Carlos de Alencar, a fala de Emanuel nos toca, não apenas pela dor de um marido enlutado ao ver morrer sua esposa, mas também pela batalha diária, pelas violências sofridas e a busca pela beleza

---

<sup>1</sup> Documentário Bombadeira (2007) disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=8ukxnIDYdKE>. Direção e argumento: Luis Carlos de Alencar. Produção: Singrea Produções. Patrocínio: Petrobras e Ministério da Cultura.

sempre tão narrada pelas travestis, nesse caso contada a partir de outro ângulo, pelo marido. O documentário intenta problematizar questões sobre corpo, saúde, vida e morte entre travestis brasileiras ao mostrar a atividade das bombadeiras, pessoas que se especializam em (clandestinamente) injetar silicone líquido no corpo das travestis. Para o argumento fílmico, os maridos Emanuel e Jorge também são escutados. Ambos relatam como conheceram suas esposas, as dificuldades que enfrentaram junto delas, a revelação de suas relações aos familiares e aos amigos, bem como o amor por suas mulheres travestis.

Foi uma das primeiras vezes que vimos maridos em cena. Como é de costume, eles não são o foco do enredo, por isso suas passagens são rápidas pelo documentário, da mesma forma que suas experiências têm aparecido em pesquisas acadêmicas sobre travestis e transexuais. Nesse terreno pouco visitado, citamos Larissa Pelúcio (2005, 2006, 2009), Flávia Teixeira (2008, 2011) e Magnor Müller (2011, 2012), como alguns dos pesquisadores e pesquisadoras brasileiras que, em seus trabalhos, dedicaram especial atenção aos relacionamentos amorosos das travestis.

Se não foi o documentário que nos fez lançar maior atenção aos amantes, podemos dizer que nos trouxe imagens mais nítidas e confirmou nosso interesse por suas vidas íntimas. Vidas que apenas despertam curiosidade quando, em algum momento, já adentramos o espaço doméstico das travestis e as histórias contadas do lado de dentro dos seus lares nos convidam a imaginar: Quem as deseja? Como as desejam? Que formas tomam tais desejos?

Assim, trazer para discussão a experiência de assumir relacionamentos conjugais com travestis foi se desenhando aos poucos, modelada por experiências, experimentações e impressões em nosso percurso acadêmico. São mais de cinco anos em pesquisas, incluindo monografia e dissertação<sup>2</sup> e desenvolvimento de projetos de pesquisa e extensão pelo Núcleo Margens – Modos de Vida, Família, Relações de Gênero (PSI/UFSC) que têm delineado nossa trajetória pelos *estudos trans*. Si-

---

<sup>2</sup> Em 2012, discutimos na dissertação *Essa Boneca tem Manual: práticas de si, discursos e legitimidades na experiência de travestis iniciantes* (Amaral, 2012) os modos pelos quais jovens travestis se constituem como sujeitos da travestilidade por meio dos discursos, saberes, práticas e as formas de acesso aos conhecimentos que ensinam iniciantes a se tornarem travestis.

tuando o espaço-tempo, é importante contextualizar que, atualmente, nosso núcleo tem construído e executado ações em parceria com a Associação em Defesa dos Direitos Humanos com Enfoque na Sexualidade (ADEH), coordenada há 20 anos por travestis e transexuais<sup>3</sup>. Nessa rede de relações estabelecidas em pesquisas, em atividades semanais na Ong<sup>4</sup> e no engajamento com o Margens, vivenciamos encontros com travestis que convidam não apenas nosso interesse, mas aguçam também os sentidos para questões mais sutis de seus cotidianos. Referimo-nos àquelas não voluntariamente visíveis, tampouco centrais. Exemplos delas são o que Hélio Silva (2007) chamou em sua pesquisa de “redes de serviços e cooperações”, as tramas que tecem a produção diária das travestis como médicos/as, farmacêuticos/as, depiladores/as, donos/as de hotéis, boates e taxistas. Nessas redes também se incluem os clientes, no caso de travestis que se prostituem, e seus cônjuges que passam a fazer parte das redes de sociabilidades, tornando seus laços também amorosos e afetivos.

É nesse espaço, ao mesmo tempo público e doméstico das relações entre travestis e seus maridos, que nos sentimos convidadas a conhecer esses personagens, e um pouco mais das relações que parecem escorregar na mesma fluidez com que esses sujeitos são transeuntes na vida das travestis. Raras são as conversas informais em que a participação dos cônjuges não seja mencionada por elas. Nessas frestas, abertas aos poucos entre uma conversa e outra, observamos a efemeridade com que os maridos se alojam por entre as histórias das travestis, tornando-se referentes apenas quando alocados no que Néstor Perlongher (1987/2008) chamou de espacialidades específicas: um sistema classificatório-relacional em que o sujeito assume a nomenclatura em diferentes momentos de seu deslocamento. Nesse caso, é o trânsito entre o espaço da rua para dentro de casa que altera a identificação

---

<sup>3</sup> Projetos de Pesquisa da parceria Margens e ADEH: Gênero, sexo e corpo travesti: abjeções e devires (2010-2012) e Direitos e violências na experiência de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais na cidade de Florianópolis: construção de um perfil psicossocial e capacitação de profissionais das políticas públicas (em andamento). Ambos financiados pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>4</sup> Além dos projetos de pesquisa citados na nota acima, semanalmente atuamos no projeto de extensão *Gênero, sexo e corpo: apoio psicológico a travestis em Florianópolis* (Margens e ADEH), que visa atendimento a pessoas em situações de vulnerabilidade e/ou de sofrimento por conta de questões relacionadas às sexualidades e ao gênero.

do sujeito de cliente para marido da travesti. Um sistema que muda de classificação, de acordo com o local e a situação, conforme esses sujeitos mudam ou se movem.

Os maridos se situam na territorialidade dos laços conjugais, podendo ser mencionados rapidamente pelas travestis como agentes da manutenção de seus corpos, modificando sua nomeação de maridos para patrocinadores. Aparecem não apenas no custeio financeiro da engenharia do tornar-se/manter-se travesti, mas a partir da negociação com seus desejos, opinando sobre a construção corporal que mais lhe agrada. Tais desejos e preferências muitas vezes orientam as escolhas das travestis por determinado tipo de construção corporal, elementos da *montaria*<sup>5</sup>, região do corpo onde optam por *bombar*<sup>6</sup>, modos de vida, redes de sociabilidades, decisão por intervenções cirúrgicas, entre outras direções que o desejo do outro pode indicar.

Esses importantes personagens na vida das travestis são conhecidos no universo trans<sup>7</sup> pelo termo êmico<sup>8</sup> “maridos”, quando são homens que se relacionam sexual e afetivamente com travestis em ambiente público e doméstico.

Comumente, esses indivíduos são descritos pela literatura de forma homogênea, caracterizados como *homens de verdade*, gringos (quando são estrangeiros), gigolôs, michês e trabalhadores braçais que se relacionam com travestis encarnadas no papel da esposa submissa e serviçal que lhes provê o sustento (Benedetti, 2005; Cardozo, 2009; Duque, 2009; Garcia, 2009; Kulick, 2008; Ornat, 2008; Pelúcio, 2009; Peres, 2005; Silva, 2007; Zambrano, 2008).

---

<sup>5</sup> O conjunto estético e corporal das travestis.

<sup>6</sup> Injetar silicone líquido no corpo, geralmente nos seios, quadris e nádegas.

<sup>7</sup> Marcos Benedetti se refere a “universo trans”, “em função de sua propriedade em ampliar o leque de definições possíveis no que se refere às possibilidades de ‘transformações do gênero’. Assim, essa denominação pretende abranger todas as ‘personificações’ de gênero polivalente, modificado ou transformado, não somente aquelas das travestis” (Benedetti, 2005, p. 17). Partilhamos o uso desse termo para falar sobre pessoas que experienciam diferentes formas de manifestar os gêneros, estendendo seu uso também para nos referirmos aos clientes, amantes, maridos, companheiras, além das redes de serviços, proteção e relacionamentos que operam na manutenção dessas corporalidades (Amaral, 2012).

<sup>8</sup> Tomamos emprestado o termo da Antropologia para falar da linguagem que é derivada do campo, que possui função dentro do grupo a que pertence.

Por isso, propomos discutir as experiências dos maridos sem reduzi-las às conjugalidades, nem tampouco recair na homogeneização dos sujeitos que transitam pelas travestilidades. De modo que, não seja um debate encastelado apenas nos estudos sobre masculinidades, mas que se deixa tangenciar pela produção dos desejos que extrapolam o individual subjetivado, percorrendo tensões de forças e atravessando diretamente o campo social (Perlongher, 1987/2008).

A ideia não é a de discursar sobre a relação do/com o outro, mas reconhecer seu desejo na dinâmica de relações estabelecidas com travestis, além de explorar a sexualidade a partir do desejo, em laços que deslizam por zonas híbridas de legitimidade e ilegitimidade. Afetos sem nomeação clara e ontologia incerta, e amantes que habitam “não-lugares onde o reconhecimento, inclusive o autorreconhecimento, demonstra ser precário ou mesmo evasivo, apesar dos melhores esforços em ser um sujeito reconhecível de alguma maneira” (Butler, 2003, p. 229).

Sendo assim, nossa proposta teórica para discutir sobre as experiências dos maridos das travestis é a de perseguir os fluxos do desejo. Ao serem seguidos, eles vão abrindo passagens e diferentes pontos para ancoragens temporárias; vão se delineando. Amparamo-nos provisoriamente nestes: Sob que condições a experiência de casar/namorar com travestis os produz como sujeitos? Como esses amantes deslizam pelo universo das travestilidades, posicionando-se entre a clandestinidade e o desejo de assumir publicamente seus relacionamentos? Por quais caminhos circulam os desejos, e qual sua centralidade na produção da categoria “maridos”? Quais normas e políticas de resistências são necessárias produzir e reproduzir para que vivam suas relações amorosas?

### **No rastro de ferramentas**

Teóricos pós-estruturalistas, como Michel Foucault e Gilles Deleuze, teóricas *queer* como Judith Butler e suas interlocutoras, do mesmo modo que problematizações no campo dos estudos feministas nos acompanham nessa empreitada. Para tanto, destacam-se alguns operadores conceituais comuns a essas teorias. Importantes instrumentos de uma caixa de ferramentas que mais do que situar nossa escrita e leitura teórica, segundo Deleuze (1972 citado por Foucault, 1979/2012, p. 71), é preciso que nos

servam, é preciso que funcionem não como chaves-mestras que abriam o objeto. Não importa o objeto. Com os instrumentos, é possível percorrer a superfície do objeto em seus relevos e contornos, em contraste com o que chamamos de superfície exterior sem importar o que está dentro. Desse modo, são ferramentas que nos possibilitarão atentar a seus movimentos, funcionamentos, conexões e intensidades.

Deixamo-nos então, primeiramente, experimentar a ideia de sujeito como um objeto historicamente constituído, não originário, mas constituído por meio de práticas que podem ser de poder, conhecimento ou ainda por técnicas de si (Revel, 2005). Ao filiar-nos a esse pensamento, colocamos o sujeito em análise questionando o modo como um ser humano torna-se sujeito (Foucault, 1982/2010) levando em consideração a constituição de saberes, discursos e suas relações com o poder.

Também compartilhamos da noção de experiência como algo no/do qual saímos transformados. Uma experimentação de onde nascem problematizações, que não se dá solitariamente, mas que é plena na medida em que escapa à subjetividade, seguindo para posições onde outros possam cruzá-la ou atravessá-la (Revel, 2005). Para entender a experiência no sentido foucaultiano, partimos da ideia de que não há um sujeito a-histórico. Existem sujeitos em cada momento da história produzindo formas específicas de subjetividade, que não podem ser generalizadas em outros espaços e tempos. Para tanto, não se trata de negar a existência de sujeitos *da* experiência, mas interrogar os processos pelos quais são criados, pois não são os *indivíduos* que possuem a experiência, mas, sim, os *sujeitos* que se constituem por seu intermédio (Scott, 1999). É a experiência no sentido político que escapa à unidade e à totalidade, podendo ser retomada diferentemente, transformada e refeita, criando espaços de experimentação para si e para outrem.

Percebemos que experimentar ferramentas conceituais como sujeito e experiência produz a emergência de operadores mais específicos, são eles: sexualidade e gênero, esses carregam consigo discursos que nos auxiliaram debater corpo e travestilidade em pesquisas anteriores, e atualmente nos deslocaram para novas paragens: perseguir o desejo de sujeitos que mantêm e assumem laços amorosos com travestis.

Somos orientados pela discussão de sexualidade, além do que simplesmente uma expressão de prazer pelo corpo. Temos em vista que con-

siderar a sexualidade como habitante do corpo biológico estabelece os limites do que é sexualmente possível, levando-nos a enclausurar o pensamento sobre as multiplicidades, fluxos e movimentos (Amaral, 2012), modos nos quais a sexualidade pode se produzir como intensa e potente. Por isso, lançamos luz à sexualidade discutida por Michel Foucault (1976/2007) como política, ideológica e discursiva, de sorte que

não se deve conceber como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não a uma realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação do conhecimento, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (Foucault, 1976/2007, p. 100)

É interessante perceber essas engenhosas artimanhas do poder que, por meio do discurso da sexualidade inicialmente não aplicado ao sexo, mas ao corpo, o torna alvo de domínio e adestramento. E mais do que isso, observar a capilarização pelas quais o poder disciplinar, como constitutivo das relações de poder, penetra e se difunde como mecanismos de dominação interiorizados. São redes “em que o domínio não é mais exterior, operando no mais íntimo da subjetividade” (Foucault, 2006, p. XLV).

Dessa maneira, refletir sobre a sexualidade também implica considerá-la sob parâmetros e pensamentos dominantes, que se debruçam em um padrão heterossexual, reprodutivo e hierarquicamente justificado pela natureza das diferenças sexuais binárias entre homem e mulher. Sexualidades que não correspondem a essa norma fazem parte do que se pode chamar desviantes ou dissonantes, que, por não cumprirem seu papel de satisfação econômica, política e ideológica pautada em um modelo hegemônico, produzem-se na invisibilidade de seus atos e corpos. Mesmo as dissonantes não escapam inteiramente e ilesas desse modelo e, por isso, fazem e refazem a todo o momento seu caminho de resistência produzindo novas formas de existir (Amaral, 2012).

Nessa dimensão de sujeito, sexualidade e produção de subjetividades, torna-se insustentável a divisão sexo/gênero que fundamenta o sexo como natural e biológico e os gêneros, como socialmente construídos.

Joan Scott ao publicar o texto *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* em 1986, e pouco depois, Judith Butler, ao publicar a obra *Gender Trouble* em 1990, sublinharam os efeitos conceituais quando desmontada a equação que torna gênero tão fixo e determinado quanto o sexo, na qual “não a biologia, mas a cultura se torna o destino” (Butler, 1990/2010, p. 26). Nessa empreitada política de “desnaturalização” dos gêneros e não apenas do sexo, Scott (1986/1995) já enfatizava em seu texto que gênero só existe em micro e macrorrelações de poder. Gênero só pode ser considerado entre sujeitos socialmente constituídos.

Para fomentar essa crítica às teorias feministas pautadas em gênero tão essencialista quanto o sexo, Butler argumenta que a categoria gênero é móvel e estratégica, um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, “mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (Butler, 1990/2010, p. 29). Nesse sentido, nem mesmo sexo é natural, uma vez que ele é tão discursivo e cultural quanto o gênero.

Enfim, partindo da tese de que sujeitos são produzidos a partir do desejo, lançamo-nos na empreitada teórica de *delirar* sobre o desejo, um dos principais instrumentos da caixa de ferramentas dessa proposta teórica. Timidamente, arriscamos esboços sobre o desejo e, por isso, o chamamos de um delirar no mesmo sentido experimentado por Marcos Eduardo Lima (2010), como um desvio da lira. Propomos o afastamento do sulco aberto pelas significações dominantes e seguir a insensatez de sair da lira (do sulco), por isso de-lirar. Seguem então nossas preliminares aproximações com o desejo.

### **Nas pistas do desejo alguns vestígios para novos encontros**

Seguimos vestígios e encontramos fragmentos do desejo explorado, já conhecido. Gilles Deleuze, Félix Guattari e Suely Rolnik passaram por ele e, como antropófagos que são, já o devoraram. Como seguir tais pistas? Nossa estrangeirice permite experimentações teóricas com o desejo, outros “devoramentos” e liberta-nos para conhecer, descobrir e inventar novos mundos e outros territórios. Afinal, se desejo é criar novos

mundos, experimentar a ativação de forças em meio ao acontecimento, nós perseguimos esses fluxos (Rolnik, 2011). Não buscamos o desejo nos objetos ou nas pessoas, em algo ou alguém, mas no acontecimento como tempo e intensidade que produz desejo (Neves, 2012).

Não acompanhamos o desejo de sujeitos que desejam travestis, pois eles não desejam a mulher, a travesti. Eles desejam o conjunto, mais do que isso desejam-nas *em* um conjunto (Deleuze, 2001). Esse conjunto implica desejá-las em um contexto de suas vidas, organizando seu desejo de relação com elas sempre em relação a outras pessoas, a outros lugares, em agenciamento com o coletivo, na constante atividade de produção do desejo. Deleuze e Guattari (1972/2010) entendem essa atividade como desprovida de meta e intenção, por isso só é possível falar em desejo pelos seus movimentos e conexões.

Nas linhas dos fluxos circulamos pelas energias que, se ligando umas as outras, geram uma forma de agir transversal não presa a sujeitos e objetos, mas no desejo que só acontece no encontro (Neves, 2012). Dos encontros e acoplamentos os corpos ganham potência, engendrando outras subjetividades e vidas possíveis para conjugalidades impensáveis. Para tanto, não nos fixamos no desejar como essência e efeito de uma interioridade, mas como movimento em fruição ilimitada, contínua, buscando sempre mais conexões e agenciamentos de afeto em afeto, de efeito em efeito. Falamos do desejo que impulsiona a máquina subjetiva, que não falta nem carece de nada, mas que excede. Desejo que está em tudo no real e por isso não é essência psíquica (Rolnik, 2011).

Nos encontros com a literatura que articulam sexualidade e desejo, oferecemo-nos à experimentação das máquinas desejantes, como Fernando Pocahy (2011) se serve da relação do desejo com a abjeção, em sua pesquisa sobre as práticas homoeróticas de homens idosos. Nas tramas do envelhecimento, esse pesquisador discute, entre muitos vapores e intensidades, a produção de prazeres e dos corpos abjetos que se tornam desejáveis. Possivelmente, formas de subversão do desejo que, segundo Márcia Áran e Carlos Peixoto (2007), ao estremecer as fronteiras rígidas e fixas das identificações sexuais se abrem para outras formas de construir os gêneros e habitar o mundo viável da sexuação, escapando pelas brechas do espectro da abjeção.

Refletir sobre corpos abjetos é guiar-nos pela ideia de que se os significados do corpo derivam das normas de gênero e sexualidade, normas que operam na cultura e política de uma sociedade, entendendo que as políticas do corpo se produzem e se legitimam de acordo com as normas que constituem quais e como são as vidas vivíveis, os corpos desejáveis. Nessas vidas, os corpos estão sob os efeitos das normatizações e normalizações, são governados pela norma regulatória do sexo enraizada na matriz heteronormativa que permite certas identificações sexuadas, enquanto outras são excluídas e repudiadas (Toneli & Amaral, 2011). Produzem-se por efeito os seres abjetos, aqueles que não são sujeitos, mas que constituem o exterior necessário e constitutivo dos sujeitos inteligíveis, portanto, descritíveis (Cavarero & Butler, 2005/2007). São os abjetos, os invivíveis, os indizíveis e os inumanos que circunscrevem a esfera do vivível (Butler, 1993/2010) e dos corpos desejáveis.

Na trilha das problematizações a respeito dos prazeres legítimos, em contraste aos corpos pouco desejosos e que nada importam às políticas ditas humanas, as travestis se constituem em uma zona da abjeção (Amaral, 2012; Carvalho, 2011; Duque, 2009; Garcia, 2007, 2009; Müller, 2011; Ornat, 2008; Pelúcio, 2009, 2011, 2011a; Peres, 2005). Estão no território das vidas pouco vivíveis e dos corpos *indesejáveis* demais para repousarem em conjugalidades, afetos e amor. Nessa lógica, o que torna assumir publicamente a relação com travestis algo desejável? Como esses laços, afetos e encontros se produzem como relações desejantes, se pensarmos que a travestilidade faz parte do campo da abjeção social?

Enfim, com esses vestígios farejados até aqui, tateamos nosso território. Como nas palavras de Deleuze (1988/1989), em sua entrevista *Abecedário*, “entro numa sala que não conheço, procuro o território, o lugar onde me sentirei melhor”. Para pensar nosso desejo-tese, recortado nesse capítulo de livro, filiamo-nos ao que Claudia Neves (2012) menciona sobre desejar no próprio ato de pesquisar:

Acompanhar a produção de desejo no campo social, perceber seus rastros de circulação, seus movimentos e correrias para um agenciamento convocam a um aprendizado da escuta e da atenção às forças do presente que trazem o novo em seu caráter disruptivo e nos possibilitam indagar: que espécie de vida este e/ou aquele agenciamento do desejo promove? (Neves, 2012, p. 71)

Reconhecer a produção do desejo na pesquisa é não tentar apreender a realidade como matéria desconhecida, mas afirmar a realidade em sua potência de sentidos e invenção. Lançamo-nos, então, na empreitada e proposta política de acompanhar a produção desejante que circula nas relações entre os maridos das travestis naquilo que vai além do oferecido aos olhos (Rolnik, 2011), que mesmo pronto a novas e incansáveis ligações, subverte a realidade presente e nos convida para novas dimensões ricas em intensidades.

### **O privado também é político**

O termo “zonas habitáveis”, conforme menciona Judith Butler (2006), associa-se à possibilidade de existência de humanos e suas condições de vida, e para tanto as condições necessárias para se alcançar o campo da inteligibilidade. Os que não são inteligíveis e, portanto, reconhecíveis, produzem-se como seres abjetos, mencionados na seção anterior como aqueles que não serão sujeitos e ocupam as zonas inabitáveis da vida social. São seres pertencentes a um exterior constitutivo necessário para que o outro exista e tenha a quem temer (Butler, 2002).

Os habitantes dessas zonas podem se constituir em espaços transitórios, por isso produzem-se constantemente em categorias que buscam de alguma forma efemeramente se fixar e ter suas existências legitimadas, ao mesmo tempo em que emergem as ilegítimas. Não diferente produzem-se as categorias “travestilidades” e “maridos de travestis”. Partindo-se do pressuposto de que suas existências são importantes para legitimar ou deslegitimar outras, não há como situar a existência dos maridos isoladamente. Afinal como conceituá-los sem antes produzir saber a respeito das travestis?

Entender os sujeitos que mantêm laços amorosos com as travestis é diretamente relacional, ou seja, para que exista uma escrita sobre eles é necessário ter como ponto de partida as mulheres com as quais eles mantêm relacionamentos. É, portanto, indispensável localizar os modos e as condições nas quais produzimos o olhar sobre as travestis, ainda que a proposta seja trazer à cena as experiências de seus maridos. Ou seja, tecer uma escrita construída pelo discurso de quem se produz como sujeito a partir do encontro com o desejo nessas relações.

Desse modo, sem a intenção de demarcar suas origens históricas e colaborar com definições cristalizadas, a sombra de uma definição universal sobre as travestis continua sempre pairando na escrita. Mantendo essa distância, nossa (*in*)definição é guiada pelas manifestações das travestilidades conhecidas durante as pesquisas realizadas, em nossas relações pessoais e pela literatura existente sobre o tema. Encontros e histórias completamente singulares nos ajudam a pontuar experiências em comum entre as pessoas que, durante nossas conversas, autodenominaram-se travestis.

Nessas condições, e de modo breve, entendemos as experiências travestis como experimentações de sexualidade, gênero e desejo entre pessoas que, de acordo com os saberes médicos e biológicos dominantes sobre os corpos, são classificadas como indivíduos do sexo masculino. Pessoas que por não se sentirem representadas pela divisão hegemônica, demarcadora de territórios intransponíveis sobre o que são corpos femininos e masculinos, engendram modos de experienciar a sexualidade. Assim, fabricam seus corpos com aquilo que entendem que seja feminino e o mais próximo possível de seus desejos.

Assim, são sujeitos que assumem posições sociais e profissionais, além de redes de sociabilidades, a partir da relação que constroem com seus corpos e desejos. Além disso, percebemos as travestilidades como experiências múltiplas, sem qualquer correspondência compulsória às práticas de relações sexuais ou afetivas homossexuais, sem indicar relações diretas com profissões ligadas ao sexo, e com o desejo ou não de realizar cirurgia de transgenitalização (Amaral, 2012).

Nesse cenário, o corpo das travestis, mais que o território dado *a priori* onde operaria a transformação, apresenta-se como o espaço de reterritorialização. Ou seja, onde novamente se ocupa o território, onde se realiza algo que é da ordem de um desejo, no qual o corpo é desejo e objeto ao mesmo tempo, e a história é contada através de sua experiência corporificada (Maluf, 2002). O desejo entre as travestis refere-se à experiência de tornar-se outro, é o próprio processo de mudança, no qual interessa potencialmente ser desejada como tal.

Não em vão escolhemos o aforismo feminista “o privado também é político” para nomear essa seção, tendo em vista que, adentrar o espaço doméstico onde se situam as relações com os maridos, também

produz suas zonas habitáveis bem como seus sujeitos. Descolar da relação conjugal os sujeitos-maridos que habitam tais esferas tidas como íntimas, particulares, e, dessa forma, privadas nos permite transitar pelas rugas e linhas de seus encontros com o desejo, em sua relação com o social, com o ético e o político.

### **“Meu marido dá uma tese!”: flertando com a categoria marido**

Conversar com ela, jantar com ela, ir ao restaurante, cinema, convidá-la a nossa casa, visitá-la em sua casa é inscrevê-la no circuito do humano, retirá-la da vitrine diária, da terra encantada onde florescem fadas e monstros para situá-las no contexto de onde podem emergir o sentido e o afeto  
(Hélio Silva, 2007, p. 110)

Na busca por literaturas sobre os cônjuges das travestis, logo se percebe que *“travesti não tem namorado, travesti tem marido!”* como ensinou o marido de uma das interlocutoras de Larissa Pelúcio (2009, p. 77), durante sua etnografia realizada em 2007 com travestis que se prostituem na cidade de São Paulo. Mencionamos essa frase por caracterizá-la como fundamental para entender os novos caminhos que se abrem quando nos debruçamos sobre esses laços afetivos. Afinal, aparece como comum entre as travestis brasileiras dizer *bofes, ocós, homens, machos* ou *maridos* para se referirem aos seus homens. Esses termos são muito mais uma gíria do que a expressão de um laço conjugal, além de estarem distantes dos moldes de relacionamentos com contornos e roteiros heteronormativos, nos quais se presumem a monogamia e a procriação (Kulick, 2008; Müller, 2011; Pelúcio, 2009).

Segundo Magnor Müller (2011), um dos pesquisadores a dedicar-se à conjugalidade entre travestis e seus maridos como tema central de discussão, a categoria marido também é utilizada entre as travestis que se prostituem para diferenciá-lo do cliente.

Embora pesquisas sobre os companheiros das travestis sejam escassas no Brasil, as relações sexuais no universo trans foram exploradas por Milene Soares (2012) em sua dissertação sobre homens parceiros de transexuais, e por Rafael Galli (2013), que analisou os rotei-

ros sexuais de transexuais e travestis, assim como seus envolvimento sexuais-afetivos.

Contudo, antes disso a importância dos maridos havia sido sinalizada por Hélio Silva, na década de 1990, e por Marcos Benedetti, nos anos 2000, em pesquisa realizada com travestis em Porto Alegre. Segundo Benedetti (2005), os maridos exercem a função de confirmar às travestis se o investimento material e simbólico em seus corpos foi suficiente para alcançar um objetivo importante: o de se sentirem desejadas como mulher. Por isso, para compreender a travestilidade, é imprescindível que se conheçam as relações mantidas entre elas e esses homens (Kulick, 2008; Pelúcio 2009).

No jogo do desejo, importantes trabalhos publicados no contexto brasileiro sobre as travestilidades (Benedetti, 2005; Cardozo, 2009; Duque, 2009; Kulick, 2008; Ornat, 2008; Pelúcio, 2009; Peres, 2005; Silva, 2007; Zambrano, 2008) descrevem o parceiro ideal para a travesti como o mais masculinamente possível, ou seja, bonito, musculoso, geralmente tatuado e jovem (na faixa dos 16 a 30 anos), e na maioria das pesquisas citados como homens. Os maridos mencionados por Hélio Silva (2007), Don Kulick (2008), Flávia Teixeira (2011) e Magnor Muller (2011, 2012) quase nunca trabalham e, se o fazem, geralmente se ocupam em serviços culturalmente pouco valorizados e mal remunerados. Entretanto, o mais importante no “mercado matrimonial” (Benedetti, 2005, p.120) das travestis parece estar nas práticas sexuais, pois os homens que possuem práticas passivas ou demonstram na intimidade algum interesse pelo pênis de sua companheira travesti são excluídos e considerados inferiores por suas práticas tidas como “feminilizantes” – atribuídas a *viados*<sup>9</sup> (Garcia, 2009).

Os relacionamentos das travestis com seus maridos são citados como quase sempre violentos, sendo baseados na naturalização da virilidade de “seu” homem – atributo supervalorizado, como apontam Don Kulick (2008) e Marcos Garcia (2009). Ou ainda, como forma de demonstrar a superioridade da dona-da-casa, como Magnor Müller (2011, 2012) analisa em sua dissertação chamada “*Lá em casa a gente conversa! Pe-*

---

<sup>9</sup> Neste contexto o termo *viado* se refere aos *gays* de maneira pejorativa, no intuito de desqualificar o companheiro.

*dagogias da conjugalidade entre travestis e seus maridos*”, em uma clara menção às ameaças da esposa raivosa ao marido.

Também se mostram corriqueiros os relatos sobre as negociações financeiras nessas relações, pois o dinheiro e os *agrados* são elementos presentes nas narrativas de travestis que dizem sustentar seus maridos (Kulick, 2008). Segundo as travestis do Pelourinho/BA entrevistadas por Don Kulick (2008), os maridos são assim mimados para que passem a maior parte do tempo dentro de casa, e desse modo sejam boicotados em sua possível diversão com outras travestis.

A virilidade também se confirma pela obrigatoriedade do desejo desses homens por mulheres. Segundo Larissa Pelúcio (2006), Marcos Garcia (2009) e Flávia Teixeira (2011), são frequentes os relatos de que alguns maridos sejam casados, com filhos, sem que isso se configure como traição. Ao contrário, isso aparece como garantia da *macheza* do marido, distanciando-o da *viadagem* que poderia denunciar uma masculinização de sua companheira. Além disso, ter uma mulher seja ela a esposa, companheira ou namorada, e inclusive ter filhos, os caracteriza como *homens normais*, categoria que circula em torno da matriz heterossexual (Teixeira, 2011) que determina o que é sadio e normal na produção da sexualidade ocidental. Nesse sentido, a traição como problema conjugal apenas se instaura se o marido sai com outra travesti, pois sair com mulheres, segundo as interlocutoras dos pesquisadores “*é instinto, homem de verdade gosta de buceta!*” (Pelúcio, 2006, p. 526).

Nesse contexto, os sujeitos que mais nos interessam como pesquisadoras-dos-encontros-que-produzem-desejo são os maridos que assumem seus laços amorosos com as travestis. Nas pistas lançadas por Wiliam Peres (2005), Magnor Müller (2011), Flávia Teixeira (2008, 2011) e Larissa Pelúcio (2009, 2011, 2011a, 2011b), os homens que assumem publicamente seus relacionamentos com esposas travestis, na maioria das vezes, não são casados com mulheres. Entre eles também estão os *maridos gringos*, homens estrangeiros<sup>10</sup> muito valorizados pelas traves-

---

<sup>10</sup> Os homens italianos e espanhóis são descritos por autoras que pesquisam as experiências transnacionais das travestis, como representantes de grande parte da clientela fora do Brasil. Muitas travestis que se prostituem afirmam que, na maioria das vezes, esses estrangeiros, ao se relacionarem com travestis brasileiras, assumem seus relacionamentos afetivos publicamente (Teixeira, 2008, 2011; Pelúcio, 2011, 2011a, 2011b).

tis que se prostituem fora do Brasil. Assumi-las como esposas trata-se de uma exposição que, associada à coragem, pode ser valorizada no marido como “verdadeira” virilidade para algumas delas (Galli, 2013).

Como mencionado antes, percebemos que nos inclinarmos sobre as relações entre travestis e seus maridos leva-nos para novos percursos sobre o universo trans. Isso porque, assim como a produção de desejo orienta maridos a assumirem seus relacionamentos, também são descritos pela literatura (Pelúcio, 2009) maridos que tracejam seus encontros com os afetos, a partir da clandestinidade. Homens que exigem que suas esposas abandonem a prostituição, e outros que consideram a *pista*<sup>11</sup> o sustento da casa (Müller, 2011; Pelúcio, 2006, 2009; Teixeira, 2011).

Aos maridos, o que parece comum, quando sua companheira se prostitui, é o temor de que ela se deixe encantar pelos *vícios*, ou seja, homens sedutores eleitos para fazerem sexo gratuito (Garcia, 2009; Kulick, 2008; Pelúcio, 2009). Homens que, simplesmente por serem escolhidos, já se situam dentro da visão de masculinidade construída por elas ( másculo, heterossexual, penetrador), dominante no pensamento cultural. O *vício* é a categoria que está nas margens entre as travestis e seus maridos, por não estar dentro de casa como seus cônjuges. Porém, também não se situa como cliente, pois não pagam pelo sexo e tem beijo na boca<sup>12</sup>. Flutua entre casa, rua, noite e dia (Pelúcio, 2009).

A visão financeira daqueles que se candidatam a maridos de travesti é enunciada na pesquisa de Don Kulick (2008) por um homem que já foi marido de várias esposas trans. Diz ele que aprendeu desde cedo os benefícios em namorar travestis: “*Viado dá dinheiro... Viado pra gente é uma fonte de renda*” (p. 130). O autor faz uma breve análise e sinaliza que alguns homens descobrem que sexo com travestis pode ser eroticamente gratificante. Em um tom generalista, também afirma que todos descobrem que sexo com travestis se converte em dinheiro.

Assim, pensar sobre os modos de vida e possibilidades de existência dos maridos nos faz crer que suas dinâmicas no contexto das traves-

---

<sup>11</sup> Rua, beco, praça, esquina, tudo que se refere ao espaço público de prostituição.

<sup>12</sup> Da mesma forma que relatam as mulheres profissionais do sexo (Araújo, 2006), o beijo na boca é um divisor simbólico entre sexo e sentimento, faz parte da negociação entre algumas travestis e seus clientes (Müller, 2011).

tilidades não se restringem apenas a essas breves narrativas e descrições ora apresentadas. Aventurar-nos pelas trilhas invadidas pelo desejo dos maridos por suas mulheres travestis nos convoca a dialogar com a produção desses sujeitos e reconhecer os modos como assumem a tensão de viver junto com suas companheiras travestis diante da família, amigos, colegas de trabalho, por vezes frente a suas mulheres e filhos. Isso nos convida a espiar as pegadas e frestas produzidas a partir do desejo na experiência de pessoas que deslizam pelo universo trans em sua clandestinidade/virtualidade, bem como pelas políticas de existência e resistência envolvidas, ao assumir, socialmente, o relacionamento afetivo com uma companheira travesti.

Só o desejo inquieto, que não passa...  
Mário Quintana

O desejo nessa escrita não conclui, não cansa, não cessa. E para não concluir deixa a pretensão de provocar tensões teóricas que ampliem e legitimem a importância de se reconhecer a existência dos laços conjugais no universo trans, e principalmente, de discutir os modos e os efeitos de se produzir discursos sobre a experiência dos maridos das travestis.

Sugere assim uma inquietação que busque pistas e rastros, sem deixar de observar e discutir a potência política que a categoria marido opera no universo trans. Território que valoriza o poder que exerce ter um homem “*para chamar de seu*” mesmo que não seja um laço duradouro no sentido cronológico, ou estável dentro das relações conhecidas/legitimadas no campo jurídico, mas como um tipo de relação que possibilita aos sujeitos se sentirem ligados por laços afetivos e desejanter. Encontros finitos e intensos enquanto duram.

## Referências

- Amaral, M. S. (2012). *Essa boneca tem manual: práticas de si, discursos e legitimidades na experiência de travestis iniciantes*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Áran, M. & Peixoto, C. A. (2007). Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*, 28, 129-147.

- Araújo, R. (2006). *Prostituição: artes e manhas do ofício*. Goiânia: Câne Editorial; Ed. UCG.
- Benedetti, M. (2005). *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bombadeira. (2007). Direção: Luis Carlos de Alencar [Documentário, 120 min.]. Salvador: Singrea Produções. Acesso em 05 de novembro, 2012, em <http://www.youtube.com/watch?v=8ukxnIDYdKE>.
- Butler, J. (2002). Como os corpos se tornam matéria. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 155-167.
- Butler, J. (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21, 219-260.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade – 1990* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discusiones del “sexo”* (2ª ed.). Buenos Aires: Paidós. (Original publicado em 1993)
- Cardozo, F. (2009). *Das dimensões da coragem: socialidades, conflitos e moralidades entre travestis em uma cidade no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Carvalho, M. F. (2011). *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Cavarero, A. & Butler, J. (2005/2007). Condição humana contra “natureza”. *Revista Estudos Feministas*, 15(3), 650-662.
- Deleuze, G. (1988/89). D de Deseo. *El Abecedário – entrevista de Gilles Deleuze à Claire Parnet*. Direção: Pierre-André Boutang [Documentário, 28 min.]. Paris: Éditions Montparnasse. Acesso em 06 de junho de 2013 em <https://www.youtube.com/watch?v=PL7kiMf30ZY>
- Deleuze, G. (2001). *O que é um dispositivo?* (R. S. Dias & H. Rebello, Trad.). Acesso em 08 de agosto, 2013, em <http://intermidias.blogspot.com.br/2012/01/o-que-e-um-dispositivo-por-gilles.html>
- Deleuze, G. & Guatari, F. (2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (Original publicado em 1972)
- Duque, T. (2009). *Montagens e desmontagens: vergonha, estigma e desejo na construção das travestilidades na adolescência*. Dissertação de Mestrado,

- Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP.
- Foucault, M. (2006). Apresentação. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política 1926-1984* (pp. V-LXI). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2007). *História da sexualidade I - A vontade de saber* (18ª ed.). Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1976)
- Foucault, M. (2010). Sujeito e poder. In H. Dreyfus & P. Rabinow (Orgs.), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. (2ª ed., pp. 273-295). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1982)
- Foucault, M. (2012). Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In *Microfísica do poder* (pp. 69-78). Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1979)
- Galli, R. (2013). *Roteiros sexuais de transexuais e travestis e seus modos de envolvimento sexual-afetivo*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Garcia, M. R. (2007). *Dragões: gênero, corpo, trabalho e violência na formação da identidade entre travestis de baixa renda*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Garcia, M. R. (2009). Alguns aspectos da construção do gênero entre travestis de baixa renda. *Psicologia USP*, 20(4), 597-618.
- Kulick, D. (2008). *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Lima, M. E. (2010). *Três esquizos literários: Antonin Artaud, Raymond Roussel e Jean-Pierre Brisset*. Coleção Cartografias. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS.
- Maluf, S. (2002). Corporalidade e desejo: tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 143-153.
- Müller, M. I. (2011). *"Lá em casa a gente conversa!": pedagogias da conjugalidade entre travestis e seus maridos*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Müller, M. I. (2012). Quem ama sofre, quem sofre luta, quem luta vence: da conjugalidade entre travestis e seus maridos. *Sociedade e Cultura*, 15(2), 285-295.

- Neves, C. (2012). Desejar. In T. M. G. Fonseca, M. L. Nascimento, & C. Maraschin (Orgs.), *Pesquisar na diferença: um abecedário* (pp. 69-72). Porto Alegre: Sulina.
- Ornat, M. J. (2008). *Território da prostituição e instituição do ser travesti em Ponta Grossa – PR*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Estadual de Ponta Grossa, PR.
- Pelúcio, L. (2005). Sexualidade, gênero e masculinidade no mundo dos T-lovers: a construção da identidade de um grupo de homens que se relacionam com Travestis [Trabalho completo]. In *XII Anais do Congresso Brasileiro de Sociologia* (online). Belo Horizonte: Sociedade Brasileira de Sociologia. Acesso em 17 de agosto, 2013, em [http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=54&Itemid=171](http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=54&Itemid=171)
- Pelúcio, L. (2006). Três casamentos e algumas reflexões: notas sobre conjugabilidade envolvendo travestis que se prostituem. *Revista Estudos Feministas*, 14(2), 522-534.
- Pelúcio, L. (2009). *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; FAPESP.
- Pelúcio, L. (2011). “Amores perros” - sexo, paixão e dinheiro na relação entre espanhóis e travestis brasileiras no mercado transnacional do sexo. In A Piscitelli, J. M. N. Olivar, & G. O. Assis (Orgs.), *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (pp. 185-224). Campinas, SP: UNICAMP/PAGU.
- Pelúcio, L. (2011a). Desejos, brasilidades e segredos: o negócio do sexo na relação entre clientela espanhola e travestis brasileiras. *Bagoas*, 5(6), 243-266.
- Pelúcio, L. (2011b). Próteses, desejos e glamour: tecnologias de si na construção de corpos travestis no mercado do sexo transnacional. In L. H. S. Santos & P. R. C. Ribeiro (Orgs.), *Corpo, gênero e sexualidade: instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida* (pp.77-86). Rio Grande, RS: FURG.
- Peres, W. (2005). *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade dos estigmas à construção da cidadania*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Perlongher, N. (2008). *O negócio do michê* (2ª ed.). São Paulo: Perseu Abramo. (Original publicado em 1987)

- Pocahy, F. (2011). *Entre vapores e dublagens: dissidência homo/eróticas nas tramas do envelhecimento*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos, SP: Claraluz.
- Rolnik, S. (2011). *Cartografia sentimental*. Coleção Cartografias. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS.
- Scott, J. W. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99. (Original publicado em 1986)
- Scott, J. W. (1999). "Experiência": tornando-se visível. In A. Silva, M. C. S. Lago, & T. Ramos (Orgs.), *Falas de gênero* (pp. 21-55). Florianópolis: Editora Mulheres.
- Soares, M. (2012). *Homens parceiros de transexuais: diálogo fenomenológico de vivências afetivo-sexuais*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.
- Silva, H. (2007). *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Teixeira, F. B. (2008). L'Italia dei Divieti: entre o sonho de ser européia e o bado da prostituição. *Cadernos Pagu*, 31, 275-308.
- Teixeira, F. B. (2011). Juízo e sorte: enredando maridos e clientes nas narrativas sobre o projeto migratório as travestis brasileiras para a Itália. In A Piscitelli, J. M. N. Olivar, & G. O. Assis (Orgs.), *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (pp. 225-262). Campinas, SP: UNICAMP/PAGU.
- Toneli, M. J. F. & Amaral, M. S. (2011). Gênero, sexo e corpo travesti: abjeções e devires. In B. Medrado & W. Galindo (Orgs.), *Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de Abrapso* (pp. 339-355). Recife: Editora Universitária da UFPE.
- Zambrano, E. F. (2008). *"Nós também somos família:" estudo sobre a parentalidade homossexual, travesti e transexual*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

## Sexualidades e afetos face às regulações sociomédicas nas experiências de intersexuais

Paula Sandrine Machado

Janaína Freitas

### Introdução

O modelo dominante a orientar a organização social ocidental remete a um poder discursivo que se sustenta a partir de uma perspectiva dicotômica. Os pressupostos de normalidade corporal, por sua vez, também se inserem neste ideal regulatório, baseado no dimorfismo sexual, em que as possibilidades consideradas legítimas se encerram em possuir corpos considerados femininos ou masculinos a partir de uma série de critérios amplamente informados pela biomedicina (Fausto-Sterling, 2000).

O termo intersexualidade remete à pessoas com corpos que não se inscrevem nos padrões dicotômicos biomedicamente definidos (Machado, 2008). Por escaparem dos modelos hegemônicos de corporalidade, os corpos *intersex*, no que tange à contemporaneidade, constituem *locus* privilegiados de intervenções sociomédicas que visam à adequação a um *standart* corporal binário.

De acordo com Machado (2008), o gerenciamento sociomédico atual no caso das pessoas *intersex* – do qual participam especialidades tais como a cirurgia, a endocrinologia, a pediatria, a urologia, a psicologia e outras - envolve, entre outros elementos, a decisão por construir um sexo ou outro por meio de procedimentos cirúrgicos no período pós-natal. O argumento biomédico principal, ainda fortemente baseado no protocolo Money dos anos 50, é que tais pessoas devem ter seu “sexo escolhido” para que sejam socializadas de forma adequada ao mesmo, fazendo do corpo uma inscrição legível da dicotomia sexual, capaz de revelar a “verdade do sexo”, que encarne e produza a coerência entre sexo, gênero e sexualidade.

Desde uma perspectiva crítica, Beatriz Preciado (2008, p. 32) teoriza acerca do regime contemporâneo de regulação dos corpos, o qual chama de “farmacopornográfico”. Tal sistema caracteriza-se por tecnologias de normatização “biomoleculares” (farmaco) e “semiótico-técnicas” (porno) extremamente “flexíveis, internas e assimiláveis”, as quais operam a partir de uma intensa circulação e tráfico de “biocódigos dos gêneros”, como os hormônios, os silicões, as técnicas cirúrgicas e a pornografia (Carrillo, 2007, p. 385).

Também no contexto de discussões sobre as intervenções biotecnológicas, Iain Morland (2009, p. 301) argumenta que o efeito do toque do cirurgião é altamente ambivalente no que tange à produção de corpos intersexuais, os quais seguem carregando elementos “masculinos e femininos, intersexuados e não - intersexuados, pré-cirúrgicos e pós-cirúrgicos”, sinalizando para as impossibilidades de se atingir o “ideal corporal” pretendido pelo saber biomédico e pela sociedade.

Em 1990, a geração que foi submetida às diretrizes do protocolo de tratamento de Money já era adulta. Algumas pessoas começaram a formar organizações e grupos de militância política *intersex* - sendo pioneira a *Intersex Society of North America (ISNA)* - que tinham como objetivo o compartilhamento de experiências, a crítica aos tratamentos médicos não consentidos e a luta pelo fim das cirurgias precoces “corretoras” das genitálias que não se enquadravam no modelo do dimorfismo sexual (Karkazis, 2008; Machado, 2008).

O termo “intersexualidade”, utilizado primeiramente no meio médico, passa a ser, então, reapropriado no âmbito da militância política e utilizado a partir da ideia de “variação” em relação a um padrão binário - masculino e feminino - estabelecido culturalmente (Cabral & Benzur, 2005, p. 283). Neste sentido, a opção por utilizar o termo “intersexualidade”, neste trabalho, remete a essa discussão política, que indica um afastamento da perspectiva patologizante biomédica, a qual pressupõe a necessidade de intervenções “corretoras” e não reconhece as diferenças nos corpos como possíveis e desejáveis.

Ademais, entende-se aqui que não é possível falar acerca de uma experiência intersexual monolítica, uniforme, encarnada em uma corporalidade única. Isto posto, utilizar-se-á o termo “intersexualidades”, considerando, além disso, que os corpos estão atravessados por diferentes

marcadores sociais de diferença, tais como idade, gênero, raça, regionalidades e classe social, os quais contribuem para conformar “outridades”, isto é, diferentes posições de sujeito.

São muitos os questionamentos direcionados ao gerenciamento sociomédico da intersexualidade que vêm se somando aos da ISNA desde os anos 90. Conforme mencionado por Morland (2009), e já denunciado pela militância intersex, um estudo realizado por uma equipe médica londrina em 2004 demonstra que as cirurgias ditas “corretoras” dos corpos que não se enquadram no padrão dicotômico danificam as terminações nervosas das genitálias, resultando em uma perda parcial ou total de sensibilidade no pós-operatório, principalmente no caso das pessoas designadas como mulheres no nascimento. Morland salienta, ainda, que tais procedimentos cirúrgicos podem ainda dessensibilizar e/ou danificar áreas além das genitálias, já que também são empreendidos em outras estruturas dos corpos.

Apesar desse cenário, as intervenções seguem ocorrendo e são raros os estudos longitudinais acerca da sensibilidade e satisfação sexual após as intervenções cirúrgicas e medicamentosas. Conforme salienta Karkazis (2008), mesmo quando tais estudos são realizados, geralmente são empreendidos no meio médico ou psicológico, os quais visam a investigar a “funcionalidade” dos genitais que possibilitem um coito “adequado” - isto é, que sejam direcionados para práticas preferencialmente heterossexuais e que permitam a reprodução. Essas pesquisas acabam ser restringindo, portanto, a um pano de fundo heteronormativo e que não considera a diversidade corporal para além do padrão binário.

Desta forma, a falta de sensibilidade e outros danos causados pelas cirurgias são de um modo geral apagados dos discursos médicos acerca das condições e da satisfação sexual no pós-operatório. Neste estudo, portanto, pretende-se investigar as trajetórias sexuais e afetivas de pessoas *intersex*, de um ponto de vista qualitativo, focando nas experiências narradas por elas. Partindo do pressuposto de que existe uma gama diferenciada de corporalidades, bem como de vivências da intersexualidade, propõe-se ainda analisar como as regulações sociomédicas incidem nessas experiências sexuais e afetivas. Isto é, de que maneira as experiências dessas pessoas estão atravessadas pela biomedicina e, ao mesmo tempo, como extrapolam essa relação.

O presente artigo é um recorte de uma pesquisa mais ampla que investiga os impactos dos diagnósticos e intervenções médicas nas trajetórias de intersexuais e transexuais, buscando as aproximações e distanciamentos entre a intersexualidade e a transexualidade. Trata-se de uma pesquisa situada nos referenciais teóricos e metodológicos dos estudos de gênero e sexualidade desde uma perspectiva pós-estruturalista. A técnica de investigação que tem sido utilizada é a entrevista etnográfica. A pesquisa ainda está em andamento e, até o momento, foram entrevistadas quatro mulheres, na faixa de 20-25 anos de idade, e um homem, de 28 anos, as/os quais sofreram as primeiras intervenções cirúrgicas e/ou medicamentosas precocemente, ou seja, ainda na infância<sup>1</sup>.

## **Análise**

### *As cicatrizes e os segredos: o imperativo do silêncio*

Os relatos das/dos entrevistadas/os apontam, como visto previamente, para experiências distintas de vivência da intersexualidade. Todavia, os discursos apresentam algumas similitudes, tais como um forte atravessamento das intervenções cirúrgicas e medicamentosas na história de vida e a quantidade escassa de informação sobre sua história médica. A forma de obtenção e a quantidade de informação às quais essas pessoas têm acesso, como mencionado por Machado (2008), é restringida por uma espécie de imperativo do silêncio, que ocorre tanto por parte da equipe médica, quanto por parte da família. Entende-se, portanto, que esses silenciamentos têm impactos na forma como são vividas as sexualidades e as relações afetivas.

Bruna<sup>2</sup>, de 20 anos, residente em um município no interior do Rio Grande do Sul, afirma nunca ter sido informada diretamente pela equipe médica sobre o seu diagnóstico. Porém, quando tinha sete anos, a mãe explicou-lhe que o motivo das cirurgias e dos medicamentos que tomava era *definir seu sexo*<sup>3</sup>. Sara, também com 20 anos e vivendo no interior

---

<sup>1</sup> Quando se utiliza, no texto, os termos “mulher” e “homem” se está fazendo referência ao sexo atribuído por profissionais médicos às entrevistadas e ao entrevistado no nascimento.

<sup>2</sup> Os nomes aqui utilizados são fictícios, a fim de preservar a identidade das pessoas entrevistadas.

<sup>3</sup> As expressões utilizadas pelas/os interlocutoras/ estão destacadas, ao longo do texto, em

do Estado, ao ser questionada sobre o diagnóstico médico, afirma que este nunca lhe foi revelado, e que nem mesmo perguntara exatamente o porquê das intervenções cirúrgicas e medicamentosas (quatro cirurgias até a entrevista). Entretanto, sente-se *agradecida* aos médicos, porque estes lhe *salvaram a vida*. Sara nasceu com o que, na linguagem médica, denomina-se “hiperplasia adrenal congênita com perda de sal”, condição que pode levar à morte caso não seja realizada intervenção medicamentosa para a perda de sal. Tal situação se repetiu com Cristina, de 22 anos, residente em uma região rural do RS. Ela relata ter tomado conhecimento de seu diagnóstico através da mãe, que disse que precisava levá-la ao médico para retirar um *courinho extra* na vagina.

Marta, de 25 anos, também residente no interior do RS, afirma nunca ter sido informada precisamente sobre seu diagnóstico, nem sobre a função dos medicamentos que toma. Diz ter começado a entender melhor sua trajetória médica no momento em que ficou mais adulta e se viu capaz de investigar por conta própria o caso – instrumentalizada, inclusive, pela formação superior na área das ciências biomédicas. Todavia, alega ter se deparado com forte relutância por parte das/os médicas/os, ao questioná-las/los sobre seu diagnóstico - fato que a deixa muito revoltada. A necessidade de usar uma grande e diversa quantidade de medicamentos nunca lhe foi bem explicada: “*Porque, querendo ou não, eu me via como uma cobaia. Ah, tem que ficar testando tal remédio e tal outro*”.

José, de 28 anos, único das cinco pessoas entrevistadas residente na capital, vivenciou a situação de forma distinta. Ele foi submetido a duas intervenções cirúrgicas, sendo a necessidade da primeira explicada pelo fato de ter nascido com um *problema na bolsa escrotal*. Aos 10 anos de idade, fez outra cirurgia. Desta vez, pra reconstruir o canal da urina, pois havia sido diagnosticado com *hipospádia* o que, segundo ele, trazia a seguinte consequência: *mijar que nem mulher*. Afirma que foi muito resistente à cirurgia, que tinha muito medo, que estava *aterrorizado* e, por isso, teve de ser encaminhado pela equipe médica para um psicólogo que, segundo ele, tirou “*todo esse medo, todo esse problema*. [Eles] *Me conscientizaram que realmente seria o melhor pra mim, né*”. Afinal, como menciona:

Na época, eu não tinha escolha. Como eu era de menor e não tinha a opção de aceitar ou não, eu tinha que aceitar, porque quem tava cuidando dessa

parte eram os médicos e os meus pais. Então, dizer ‘não’ ou dizer ‘sim’ era a mesma coisa. Aquela história ... tu tem duas opções: ou aceita ou aceita.

O médico, responsável pelo caso na época, disse ao menino que ele precisava submeter-se à cirurgia para que tivesse uma *vida sexual ativa*, ou, mais especificamente, para que viesse a ter relações sexuais e/ou afetivas inseridos na matriz heterossexual – considerada, então, como aponta Morland (2009, p. 290), “fonte de privilégios”. Pode-se constatar, assim, que, como posto por Machado (2008), os médicos e as famílias, de modo geral, tendem a silenciar sobre o diagnóstico destas pessoas, criando *gaps* nos entendimentos de suas próprias trajetórias de vida. Silêncios, olhares, cochichos familiares, textos médicos, os quais contribuem para produzir as experiências *intersex*. Contudo, nos casos analisados, há uma articulação de diferentes marcadores sociais que, por sua vez, produzem discursos dessemelhantes.

De modo geral, José foi o único que afirmou ter recebido informações por parte da equipe médica. A própria justificativa utilizada pelo médico que cuidou do seu caso foi a de que a cirurgia propiciaria uma *vida sexual ativa* no futuro - questão não mencionada pelas mulheres entrevistadas. Ainda, pode-se verificar que, em comparação com as demais, Marta - a mais velha entre as quatro interlocutoras e a que possui maior nível educacional - afirmou que, conforme foi envelhecendo, pode buscar uma quantidade maior de informações sobre seu caso. Ademais, mostrou-se bastante *revoltada* com a omissão por parte da equipe médica, o que fica menos explícito nas narrativas das outras pessoas entrevistadas apesar das críticas que também apontavam em relação às práticas médicas.

Notou-se, ainda, que o silêncio por parte dos médicos e da família estende-se ao longo da vida das pessoas intersexuais - seus corpos carregam cicatrizes e, junto a elas, segredos. As/os interlocutoras/es afirmam que o diagnóstico fica circunscrito ao plano familiar, isto é, não é revelado, muitas vezes nem aos amigos. Isto ocorre, conforme relatado, devido ao grande *preconceito* que tal revelação produziria. Cristina, por exemplo, que vive em uma cidade pequena, afirma que, mesmo sem nunca ter contado sobre sua trajetória médica a ninguém, circulavam muitos comentários pela vizinhança sobre ela ser, na verdade, *um homem*. Marta contou sobre as cirurgias apenas para o menino com o qual namorou por mais tempo. O rapaz, de acordo com sua narrativa, compreendeu a

situação, porém a relação foi abalada no momento em que ela lhe falou que teria de fazer um tratamento para engravidar, em função dos medicamentos que utilizava.

José também relatou que sua infância foi marcada por muito sofrimento gerado pelas fofocas e apelidos que circulavam pela escola. Diz ter sido alvo de muitas agressões verbais por parte dos colegas que o chamavam de *mulherzinha* ou, segundo ele, *de mulherzinha pra baixo*, e que zombavam do fato de ele não ir ao banheiro junto com os outros meninos. Afirmou que, por medo dos colegas perceberem que urinava sentado, esperava até não ter ninguém no banheiro ou, pelo menos, até nenhum conhecido estar lá para poder ir. Ademais, relata: “*Aí, tinha que aguentar, além da pressão médica, a pressão de apelidos, essas coisas...*”

Sara, igualmente, nunca revelou a ninguém seu diagnóstico, nem mesmo aos seus amigos mais próximos. Quando questionada por eles a respeito de suas idas ao médico, argumentava que se tratava de *falta de hormônio*. Bruna diz nunca ter conversado com ninguém acerca das cirurgias; entretanto, relata que, em alguns momentos, até pensou em contar para um amigo, mas não o fez porque achou *estranho* e temeu os *deboches e as fofocas*.

Conclui-se, assim, que o argumento biomédico de que as intervenções médicas, sobretudo as cirúrgicas, evitariam a “confusão de gênero”, a vergonha e o estigma (Cabral, 2007, p. 2) não se aplica, de forma geral, aos casos analisados. Como visto nos relatos, mesmo após terem sido submetidos aos protocolos médicos, tais sensações permanecem e, em alguns casos, exacerbam-se, pois segue pairando uma certa “suspeita” a respeito de seus corpos, como se a natureza pudesse traí-los e denunciar uma suposta dissonância entre o sexo, o gênero e os desejos.

### *Sexualidades e afetos nas experiências intersex*

O paradigma da corporeidade (embodiment) elaborado por Thomas Csordas (2008) visa a colapsar as clássicas dicotomias que permeiam nossa organização social ocidental, como mente/corpo, sujeito/objeto. Segundo o autor, a corporeidade exprime nossa condição existencial fundamental, pois nossos corpos, que estão no mundo, são fonte de existência e, ao mesmo tempo, local de experiência. A corporeidade deve ser tratada como um “campo metodológico indeterminado”, enquanto o

corpo pode ser entendido como uma “entidade orgânica discreta” (Csordas, 2013, p. 292). Em outras palavras, o conceito de corpo - “entidade material” - deve ser distinguido do de corporeidade, o qual representa a própria interação, implicância mútua da carne no mundo. Parte-se aqui de tal ferramenta teórica por considerar que os objetivos desta pesquisa preveem um afastamento da ideia de corpo biológico enquanto *locus* de inscrição e mero instrumento de representação da cultura. Assim, a corporeidade permite pensar o corpo enquanto solo existencial do sujeito e da cultura, isto é, meio pelo qual, através da experimentação - no presente caso, em nível de sexualidades e afetividades - possibilita às pessoas intersexuais se engajarem neste “fazer-se humano” (Steil, 2008)<sup>4</sup> em suas múltiplas possibilidades.

A sexualidade, partindo principalmente das elaborações teóricas de Michel Foucault (1988), é entendida como um dispositivo disciplinar e biopolítico de caráter histórico que ordena e normatiza os corpos. Neste sentido, os corpos e os prazeres são produzidos neste estar no mundo, entre outros elementos, pelas disciplinas que compõem o corpo interrogador das práticas sexuais, tais como a medicina, a psiquiatria e a justiça penal. Isto posto, a sexualidade é compreendida neste trabalho como efeito dinâmico, e por vezes contraditório, das relações de poder que atuam na sociedade, afastando-se dos pressupostos essencialistas que a tomam como um dado natural.

Ademais, a sexualidade ocidental contemporânea - idealmente heterossexual, monogâmica, reprodutiva e branca - de acordo com Weeks (2000), é construída contextualmente a partir de uma série de marcadores sociais, tais como a classe, a raça e o gênero. Na esteira dessas problematizações, Judith Butler (2003) utiliza o termo “heteronormatividade”, a fim de caracterizar este regime biopolítico contemporâneo que institui, compulsoriamente, a heterossexualidade como norma nas relações sexuais e de parentesco.

O modelo heteronormativo prevê uma coerência entre sexo, gênero e desejo. Portanto, os corpos que “escapam” à matriz heteronormativa são vistos como “abjetos”. A abjeção, neste caso, reflete aquelas zonas inóspitas da vida social que são densamente habitadas por aqueles

---

<sup>4</sup> Termo retirado do prefácio, escrito pelo antropólogo Carlos Alberto Steil, da edição em língua portuguesa do livro *Corpo/significado e cura* de Thomas Csordas

cujas vidas projetam-se para além da coerência prevista por tal padrão. Nesse sentido, corpos, bem como expressões de gênero e da sexualidade, que escapam deste modelo são tidos como desviantes e, conseqüentemente, tornam-se alvo de distintas formas de discriminação, violação e violência.

De acordo com as formulações de Monique Wittig (1992), a categoria “sexo” é uma ficção política que funda a sociedade enquanto heterossexual. Isto é, a fabricação de diferenças entre os “sexos” é condição de existência para um sistema no qual a heterossexualidade é produzida como instituição natural e historicamente *a priori* a todas as relações sociais. Segundo a autora:

Esta tendencia a la universalidad tiene como consecuencia que el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterossexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia. (Wittig, 1992, p. 52)<sup>5</sup>

No caso do manejo sociomédico de pessoas intersexuais, a heterossexualidade é um dos imperativos que orientam as intervenções médicas, o qual se expressa através da construção de uma genitália que fique o mais próximo possível dos padrões de “normalidade” - tamanho, forma, terminação do trato urinário e funcionalidade -, isto é, constroem-se vaginas “penetráveis” e pênis que “penetrem” (Cabral, 2006; Karkasis, 2008; Machado, 2005; 2008). Ainda, segundo Machado (2008), aos homens busca-se preservar prioritariamente a sexualidade heterossexual e, às mulheres, a reprodução e a maternidade.

Do mesmo modo, a construção de pênis e vaginas, isto é, de “masculinidades” e “feminilidades”, implica a evocação de uma “economia carnal” na qual impera a misoginia e o heterossexismo - manifestos no meio biomédico pelo seguinte aforismo: “*It’s easier to poke a hole than to build a pole*” (“É mais fácil cavar um buraco do que construir um poste”). Embora haja a possibilidade, em termos de desenvolvimento de técnicas cirúrgicas, de “fabricação” tanto de uma vagina, quanto de um “pênis”

---

<sup>5</sup> “Esta tendência à universalidade tem como consequência que o pensamento heterossexual é incapaz de conceber uma cultura, uma sociedade em que a heterossexualidade ordenará, não somente, todas as relações humanas e sua produção de conceitos, como todos os processos que escapam da consciência”. (tradução própria)

(Machado, 2005), a construção de corpos femininos, como mencionado por Cabral & Benzur (2005), é mais recorrente e, além disso, tida como mais “fácil”. Preciado (2008) trata destas diferenças na produção de feminilidades e masculinidades ao mencionar a questão da circulação dos hormônios “sexuais”. Enquanto os ditos hormônios “femininos” (estrógeno e progesterona) são vendidos livremente, a testosterona, considerada hormônio “masculino”, segue sendo uma substância controlada pelo Estado.<sup>6</sup>

Nestes termos, além de haver uma preocupação menor com a sensibilidade em corpos femininos, a construção de um “pênis” que venha a desempenhar os atributos demandados pelo “falocentrismo heterossexista” vigente em nossa sociedade é vista como tarefa mais “complexa” (Cabral, 2006, p. 57). Conforme aponta Cabral:

Sin embargo, esta identificación inicial del género femenino con la capacidad-para-ser-penetrada sólo puede ocurrir si otra operación material y significativa tuvo lugar con anterioridad: la comprobación de que nada, pero nada, en ese cuerpo que será el de una mujer, competirá, será tomado, o confundido con un pene. Pene o no pene, primero. Que el clítoris no parezca un pene, después. Tal es la economía carnal de la asignación de género en Occidente. (Cabral, 2007, p.1)<sup>7</sup>

Quando o saber médico realiza intervenções sobre pessoas intersexuais, orientado pelo registro da heteronormatividade, está contribuindo para a produção de uma espécie de “fantasia”, a qual prevê um ideal de corpos femininos e masculinos que são, como indicado por Morland (2009), verdadeiras impossibilidades - o bisturi também faz promessas. Os corpos, uma vez “corrigidos” devem ser permanentemente controlados, mantidos na segurança do invariável de forma a desconsiderar as possibilidades de (re)invenção. Porém, muitos são os deslocamentos que

<sup>6</sup> Como visto por Preciado (2008, p. 125) embora, a partir dos anos 30, as formulações científicas “complexifiquem” a questão dos hormônios – deixando claro que não há um hormônio para cada sexo, mas que todos os corpos produzem tanto estrógenos, como testosterona – a “terminologia de hormônios masculinos e femininos” e sua “utilização técnica permanecem estáveis”.

<sup>7</sup> “No entanto, esta identificação inicial com o gênero feminino, com a capacidade-para-ser-penetrada só pode acontecer se outra operação significativa e material ocorreu anteriormente: a percepção de que nada, mas nada, neste corpo que será de mulher competirá, será tomado, ou confundido com um pênis. Com pênis ou sem pênis, em primeiro lugar. E que o clítoris não se pareça com um pênis, depois. Essa é a economia carnal de atribuição de gênero no Ocidente.” (Tradução própria).

ocorrem nas experiências das pessoas - vivências, “surpresas” dos corpos e “armadilhas” dos desejos que colocam em xeque as fronteiras que as regulações tentaram inscrever em tais “carnes”.

No âmbito das sexualidades e dos afetos, duas das interlocutoras relataram sentir atração por outras meninas. Bruna, todavia, diz nunca ter tido *coragem* de *ficar* com alguma, pois acha que as pessoas na cidade vão *comentar* e que seus amigos a vão julgar. Sara, ao nos contar que faz uso de “vela”<sup>8</sup> diariamente, por instrução médica, afirma não entender os motivos pelos quais deve usá-la [vela], uma vez que se sente atraída apenas por mulheres. Diz não ter contado aos pais porque teme que eles não aceitem sua orientação-sexual, porém afirma que os amigos, por outro lado, a *entendem*.

As narrativas dessas interlocutoras sinalizam para o contexto homofóbico em que vivem, no qual o desejo não pode, por vezes, nem mesmo ser compartilhado com as pessoas da família e/ou com os amigos. Apesar de tais entraves, no caso de Sara a atração por meninas é deslocada das ideias de “patologia” e/ou “desvio” que circulam socialmente e inscrito no registro do *dom*. Isto é, o corpo fora dos padrões biomédicos e a atração por meninas não são vistas por ela como tendo qualquer tipo de relação e são analisados da seguinte forma: “*Porque Deus me deu, acho, esse dom, essa coisa. Sei lá! Nem eu sei me explicar às vezes, também*”. Além disto, Sara e Bruna afirmaram que se sentem mais *como meninos*, em função das atividades das quais gostam (futebol, pesca etc.), do jeito que caminham e se vestem, e, no caso de Sara, também pelo fato de ela querer ser caminhoneira.

Já Marta, José e Cristina relatam que tiveram apenas relações sexuais e/ou afetivas definidas como heterossexuais. Porém, a primeira conta-nos que, em uma situação específica, ficou interessada por uma pessoa, mas, ao descobrir que se tratava de uma mulher, decidiu interromper a investida. Essa situação a fez pensar que, *se tivesse mais testosterona*, provavelmente teria sentido mais atração por mulheres. O argumento dos “hormônios” foi mencionado em várias das narrativas analisadas, nas quais as interlocutoras estabeleciam uma ligação “natural” entre seus comportamentos e/ou desejos e um provável *problema*

---

<sup>8</sup> Refere-se, aqui, à vela de dilatação vaginal; a qual, por orientação da equipe médica, deve ser utilizada diariamente por pessoas *intersex* assignadas como “mulheres” no nascimento.

*de hormônios*. Os hormônios, além de local de inscrição do sexo, transformam-se em um meio por onde circula a verdade sobre a sexualidade dos sujeitos.

A heteronormatividade, que funciona como horizonte normativo das práticas médicas, é por vezes e questionada e desestabilizada nas experiências das entrevistadas. Ao mesmo tempo, os supostos “desvios” em relação a ela acabam por reiterar a própria “norma”, uma vez que contribuem para a manutenção de uma ideia de quais “lugares” não devem ser habitados. Isto é, de uma forma ou de outra, tais vivências acabam sendo inseridas nas tramas de poder e tornam a ser reguladas, seja na vivência cotidiana, seja nas salas de consulta ou nas mesas cirúrgicas.

As consequências das cirurgias - como a redução do clitóris -, no referente à sensibilidade da genitália, não pôde ser claramente vislumbrada. Isto ocorreu porque, em dois dos casos analisados, as mulheres ainda não haviam tido relações sexuais e, da mesma forma, não fizeram menção à masturbação ou a outros contatos íntimos. Nos demais relatos, as entrevistadas afirmaram que as experiências sexuais são *normais*, mas não fizeram referência especificamente à sensibilidade genital. José, contudo, falou com mais afinco sobre o tópico. Ao ser questionado especificamente sobre as expectativas e sentimentos que possuía antes da primeira relação, ele afirmou: *“Eu tinha medo de coisas da cirurgia, por isso que não fazia e ficava encabulado também. Eu não era despojado ainda”*. Sobre esses medos relacionados à cirurgia que fizera, discorre:

*Da hipospádia, o canal. Como deixavam bem ciente que poderia acontecer, eu pensava “po, isso vai diminuir o tesão ou vai acontecer aquilo que ele falou mesmo que é danificar a saída que tá atualmente, né. Foram as duas coisas que mais passavam pela minha cabeça. Até, às vezes, eu pensava, poxa, que quando eu tava realmente desgastado na relação sexual, eu já assimilava a esses problemas. Só reparava depois e pensava “po, desgastado, mas eu trabalhei no dia seguinte, no dia anterior, no caso. Eu trabalhei no dia anterior, eu fiz alguma coisa que me deixou cansado. Mas, na hora, tu não pensa em nada”*.

Muitas vezes, o interlocutor atribuiu o *cansaço* e/ou a *falta de tesão* à alguma decorrência da cirurgia. Ainda, nas primeiras relações que teve, diz ter ficado temeroso de não *ter* sensibilidade. Entretanto, tal percepção foi mudando de acordo com as experiências sexuais que ia

adquirindo. Ainda, ao fazer menção à demanda sociocultural por um determinado tamanho de pênis, ele diz avaliar como imprescindível o envolvimento de *sentimentos* nas relações sexuais, tais como *carinho, amor e cumplicidade* que, segundo José, seriam mais importantes do que *ter um [pênis] grande*.

Nesse sentido, a partir da perspectiva da antropologia das emoções, faz-se necessário relativizar a própria questão da sensibilidade nas relações sexuais, na medida em que esta não pode ser pensada de forma abstrata nem independentemente de interações sociais específicas (Rezende & Coelho, 2010). Ademais, como posto por Ahmed (2004), as emoções são “performativas” e envolvem “atos de fala”, assim, a própria dor é um processo que envolve uma série complexa de associações de estados sensoriais e mediações de experiências passadas, não podendo ser entendida como mera reação a algum dano corporal.

O feminismo de terceira onda e, mais especificamente, a teoria *queer*, ao explicitar o caráter socialmente construído destas fronteiras, apontam para outras possibilidades corporais e identitárias que se expandem para além das normatividades vigentes. É atribuído a tal movimento teórico a função política de questionar as normas que incidem sobre os corpos, mostrando que outras formas de corpos e vivências da sexualidade - não restritas ao prazer genital, por exemplo - são possíveis. Neste sentido, segundo Preciado (2002, p. 27), “a arquitetura corporal é política”, podendo ser expressa através de práticas “contra-sexuais”, as quais tomam cada lugar do corpo como um espaço potencial de recitação subversiva da sexualidade.

Ao mesmo tempo, como apontado por Morland (2009), ao ver a sexualidade como uma força positiva, propulsora de transformações políticas, a parcela da teoria *queer* que entende o prazer mais centrado na genitalidade também se utiliza destes fatos para fazer a crítica às cirurgias dessensibilizadoras. Contudo, por vezes, não se considera que há casos, como salientado pela ativista intersex Cheryl Chase, e mencionado por Morland (2009, p. 291), nos quais não há possibilidade de obter orgasmos “vaginais”, nem mesmo com “todo o corpo”. Portanto, nas elaborações da teoria *queer* o corpo intersexual carregaria um potencial transformador, na medida em que romperia com as fronteiras do masculino e feminino. Contudo, é necessário sinalizar que sujeitos com

“anatomias intersex” não têm necessariamente “desejos *queer*” (Morland, 2009, p. 295).

À vista disso, o autor aponta para as insuficiências da teoria *queer* ao incluir a intersexualidade em sua agenda teórico-política. Neste registro, as experiências intersexuais são geralmente utilizadas com o intuito de demonstrar a instabilidade do binário sexual, assegurando que existem corpos que borram as fronteiras materiais e que, assim, escampam à norma. Do mesmo modo, segundo Morland (2009), ao tratar sobre as experiências afetivo-sexuais de intersex, a teoria *queer* acaba as circunscrevendo aos efeitos da cirurgia e, portanto, ao registro do “prazer” dissidente ou da “vergonha”.

Isto ocorre, segundo o autor (Morland, 2009, p. 287), porque, inclusive no âmbito da teoria *queer*, o toque é pensado como simultâneo à “tactilidade”. Essa visão é, para ele, distorcida, na medida em que se entende o primeiro como uma “ação” e o segundo como uma “sensação” - um corpo “táctil” não é necessariamente um corpo que é tocado e, da mesma forma, um corpo pode tocar sem tactilidade. Deste modo, o que estigmatizaria o corpo intersex pós-cirurgia como dessensibilizado é o pressuposto dessa confluência.

### **Considerações finais**

Avaliou-se que as regulações sociomédicas interpelam, sob modos diversificados, as experiências intersex, bem como a forma com que estes corpos se colocam mediante as sexualidades e aos afetos. Isto ocorre, nos casos aqui vistos, em função da combinação de vários marcadores sociais de diferença, evocados na fabricação destas corporalidades.

De modo geral, levando em consideração os resultados até então obtidos, no âmbito das parcerias sexuais e/ ou afetivas vividas pelas/os interlocutoras/es, o presente trabalho sinaliza para certos “deslocamentos” em relação a heteronormatividade subjacente às regulações da biomedicina. Tais fatos são expressos por meio dos relatos de parte das entrevistadas que afirmam sentirem atração por outras “mulheres”, bem como pelo fato de se identificarem mais intensamente com características relacionadas culturalmente ao gênero masculino.

Já a questão relativa à sensibilidade, no âmbito das relações sexuais, não pode ser notoriamente “visualizada”. Como visto anteriormente, a teoria *queer* oferece ferramentas teóricas para se pensar sobre outras corporalidades, práticas sexuais possíveis e mesmo acerca dos efeitos dessensibilizadores da cirurgia. Porém, é necessário analisar criticamente o lugar que os intersexuais ocupam no espaço de discussão e militância da teoria *queer*, a fim de que suas experiências não sejam reduzidas às narrativas da vergonha e/ou do prazer dissidente. Ademais, como visto, faz-se imprescindível que a própria ideia de “sensibilidade” seja relativizada, considerando que o “fazer-se humano” é mediado pelas experiências corporais, e levando em conta que existem distenções temporais entre o “toque” e a “tactilidade”.

O discurso das entrevistadas também demonstra que existem questionamentos em relação ao sexo escolhido e à própria necessidade das cirurgias, assinalando pontos de ruptura em relação às regulações socio-médicas. De um modo geral, fica claro que a adequação compulsória de pessoas intersexuais, por meio de procedimentos cirúrgicos e medicamentosos, a um “sexo” ou a “outro” - como previsto pelas normatizações sociais - se sobrepõe, em nível de importância, ao bem-estar e à plena vivência dos direitos sexuais e reprodutivos dos mesmos. Finalmente, pode-se concluir que, retomando a ideia de “variação”, trazida por Cabral e Benzur (2005), é necessário pensar a intersexualidade a partir de uma perspectiva despatologizante, na qual outras corporalidades, que extrapolem o suposto dimorfismo sexual, sejam desejadas.

## Referências

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cabral, M. & Benzur, G. (2005). Cuando digo intersex. Um diálogo introductorio a la intersexualidad. *Cadernos Pagu*, 24, 283-304.
- Cabral, M. (2006). El cuerpo en el cuerpo: una introducción a las biopolíticas de la intersexualidad. *Orientaciones: Revista de Homosexualidades*, 11, 47-68.
- Cabral, M. (2007). Como la que más. *Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos* (CLAM/IMS/UERJ). Acesso em 20 de fevereiro, 2014, em <http://www.clam.org.br/artigos-resenhas/conteudo.asp?cod=2324>

- Carrillo, J. (2007). Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, 28, 375-405.
- Csordas, T. J. (2008). *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Csordas, T. J. (2013). Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença, sexual, e doença. *Educação (Porto Alegre)*, 36(3), 295-305.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic.
- Foucault, M. (1988). *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Karkazis, K. (2008). *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority and Lived Experience*. Durham, NC: Duke University Press.
- Machado, P. S. (2005). “Quimeras” da ciência: estudo antropológico sobre as representações de profissionais da saúde acionadas em casos de genitália ambígua. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(59), 67-80.
- Machado, P. S. (2008). *O sexo dos anjos: representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da intersexualidade*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Morland, I. (2009). What can queer theory do for intersex? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 15(2), 285-312.
- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, B. (2008). *Texto yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rezende, C. B. & Coelho, M. C. (2010). *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Steil, C. A. (2008). Prefácio. In T. J. Csordas, *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Weeks, J. (2000). Corpo e a sexualidade. In G. L. Louro (Org.), *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (pp. 35-83). Belo Horizonte: Autêntica.
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

# **Travestilidades, transexualidades e o SUS: trajetórias de encontros e desencontros**

**Camila Guaranha**

**Henrique Caetano Nardi**

## **Introdução**

O presente trabalho foi delineado a partir da nossa experiência como trabalhadores/as e pesquisadores/as do campo das políticas públicas e das relações de gênero e sexualidade. Os estudos e reflexões realizados têm evidenciado que muitas travestis e pessoas transexuais vivenciam trajetórias de vida marcadas por situações de preconceito e discriminação<sup>1</sup> em diferentes âmbitos: nas escolas/universidades, na interação com operadores/as da segurança pública, no mercado de trabalho e nas cenas da vida cotidiana, tais como abrir conta em um banco, comprar uma peça de roupa em uma loja ou usar um banheiro público (Amorim, Vieira, & Brancaloni, 2013; Arán, Murta, & Lionço, 2009; Benedetti, 2005; Carrara & Vianna, 2006; Ferreira, 2014; Jesus & Alves, 2010). Nesse cenário de violações de direitos tão premente, a saúde se constitui mais um dos campos onde travestis e pessoas transexuais encontram dificuldades em ter suas necessidades reconhecidas e plenamente atendidas (Almeida & Murta, 2013; Mello, Perilo, Braz, & Pedrosa, 2011; Muller & Knauth, 2008; Tagliamento, 2012).

No Brasil, o direito à saúde é considerado, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, um direito fundamental de cada cidadão/ã,

---

<sup>1</sup> Os termos preconceito e discriminação serão utilizados conforme definido por João Luiz Bastos e Eduardo Faerstein (2013). O primeiro condensa crenças e sentimentos sobre determinado indivíduo ou grupo social, predispondo as pessoas a se comportarem positiva ou negativamente em relação a esses indivíduos ou grupos. O segundo representa um conjunto de comportamentos observáveis, incluindo ações que resultam em prejuízo ou desvantagem para determinado grupo social, favorecendo injustamente o grupo do perpetrador. Assim, enquanto a discriminação remete a uma *ação* injusta, o preconceito se refere a uma ideia preconcebida sobre algo ou alguém; em comum, está o fato de que ambos ajudam a manter as relações hierárquicas entre as diferentes categorias sociais.

sendo dever do Estado criar condições de garantir a todos/as, independentemente de orientação sexual, raça/etnia, idade e condição econômica, a concretização desse direito. A Carta Magna brasileira criou as bases legais para que se instituisse o Sistema Único de Saúde (SUS), dispositivo que materializa a política de saúde em nosso País. O SUS foi concebido a partir do ideário da Reforma Sanitária Brasileira, e seus princípios e diretrizes apontam para ideias de justiça social e reconhecimento das diferenças na elaboração e execução das ações e serviços de saúde (Paim, 2006; Vasconcelos & Pasche, 2013).

No entanto, mesmo contando com um aparato legal e institucional que busca efetivar uma política pública de promoção e proteção social, o que se observa no cotidiano da atenção em saúde é que o acesso ocorre de forma desigual, o cuidado é fragmentado e parcial, e as ações não contemplam as diversidades das formas de existência. Em relação às travestis e pessoas transexuais, é evidente a iniquidade no acesso ao sistema, e essas pessoas representam um, dentre outros grupos sociais, que não conseguem usufruir plenamente do direito constitucional de acesso universal e igualitário à saúde.

Diante desse contexto, o presente trabalho se propõe a apresentar uma parte das reflexões geradas a partir de pesquisa<sup>2</sup> realizada pelo Núcleo de Pesquisa em Relações de Gênero e Sexualidade (NUPSEX)/UFRGS, que buscou compreender como se materializa, no cotidiano, o acesso e o consumo de ações e serviços de saúde para travestis e pessoas transexuais, considerando as políticas de saúde existentes e os desafios que as travestidades e transexualidades representam para elas. Para tanto, utilizaremos conceitos e referenciais teóricos produzidos por autores/as que transitam pelo campo das relações de gênero e da sexualidade, aliando tais produções às propostas e formulações da saúde coletiva.

### **Atenção à saúde LGBT no Brasil**

A atenção à saúde para lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) no SUS é um tema atual (Mello, Perilo, Braz, & Pedrosa,

---

<sup>2</sup> Trata-se de pesquisa de cunho etnográfico, realizada mediante trabalho de campo em uma ONG de Porto Alegre, e 8 entrevistas de cunho biográfico, buscando compreender a forma de acesso das travestis e mulheres transexuais ao SUS, além de acompanhar eventos e ações no campo das políticas públicas direcionadas à essa população.

2011), e sua discussão vem sendo impulsionada nos últimos anos a partir da ampliação e da conquista de direitos por essa parcela da população. Júlio Assis Simões e Regina Facchini (2009) consideram que a atuação do movimento social LGBT brasileiro nas últimas décadas foi fundamental para dar visibilidade social e política a essas pessoas, e que tal processo levou à conquista de mais espaço na esfera pública, permitindo a criação de demandas direcionadas ao governo e à sociedade. A criação e a implementação de políticas públicas, dentre elas a saúde, é um dos reflexos da ampliação de direitos para pessoas LGBT no Brasil.

Nesse tópico, apresentaremos estudos que exploram as relações entre orientação sexual não heterossexual e acesso e utilização dos serviços de saúde. Alguns desses estudos apontam pistas sobre as especificidades apresentadas por travestis e pessoas transexuais para o campo da saúde, enquanto outros, mesmo que não tratem diretamente desse tema, podem contribuir para as reflexões aqui propostas por articularem questões de gênero e sexualidade no bojo de suas análises. É importante sinalizar que, ao utilizarmos estudos sobre a discriminação e o preconceito dirigidos a orientações não heterossexuais, não estamos considerando que travestis ou pessoas transexuais sejam homossexuais. De fato, a maioria das pessoas com as quais convivemos ao longo do campo da pesquisa se define como heterossexual, uma vez que são pessoas que possuem identidade de gênero feminina (no caso de travestis e mulheres transexuais) ou masculina (no caso de homens trans) e se relacionam afetiva e sexualmente com pessoas cuja identidade de gênero é diversa da sua<sup>3</sup>.

É importante ressaltar, ainda, que utilizaremos estudos tratando da população LGBT, e não só da população “T” (travestis e transexuais), não somente em função do volume de produções acadêmicas, mas também porque as demandas desse grupo por ora contempladas pelo Sistema Único de Saúde incluem-se na Política Nacional de Saúde Integral LGBT (Ministério da Saúde, 2011), não havendo uma política exclusiva para o grupo das travestis e pessoas transexuais no SUS<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Identidade de gênero e orientação sexual são noções distintas: a primeira diz respeito ao gênero pelo qual a pessoa se reconhece, enquanto a segunda refere-se ao gênero pelo qual a pessoa se sente atraída (Andrade, 2013; Jesus, 2012).

<sup>4</sup> O Processo Transexualizador no SUS (Portaria nº 2803, 2013), embora não seja uma *política de saúde* específica para a população “T”, é um *programa* que condensa um conjunto de ações abarcando (algumas) demandas específicas desse grupo, como a hormonioterapia e as tecnologias cirúrgicas de transformação corporal.

Além das considerações acima, antes de entrar no debate específico sobre o acesso da população LGB e de travestis e pessoas transexuais ao SUS, é importante sinalizar que os conceitos de travestilidades e transexualidades com o qual trabalharemos nesse texto partem tanto das discussões que vêm sendo feitas no âmbito acadêmico quanto das definições. Nesse sentido, Eduardo Lomando e Henrique Nardi, ao tratarem das aproximações e diferenças entre travestilidades e transexualidades, afirmam que, para o discurso médico-psiquiátrico reducionista e reificador de identidades, travestis são pessoas que se sentem “homem e mulher ao mesmo tempo e não querem ‘cortar’ seu pênis” (Lomando & Nardi, 2013, p. 494). Em adição, mais uma definição interessante é apresentada por Marcos Benedetti, o qual, embora não busque definir de forma estanque a travestilidade, explica:

Travestis são aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo, visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina. (Benedetti, 2005, p. 18)

Essa definição parece contemplar o que se observa no cotidiano, uma vez que a maioria das travestis não busca o reconhecimento de uma identidade exclusivamente feminina ou masculina, nem referencia o desejo da realização da cirurgia como forma de corporificação de sua experiência.

Com relação à noção de transexualidade, alguns pesquisadores/as, ativistas e pessoas transexuais declaram que o desejo de realização da cirurgia de redesignação sexual é o que define essa experiência. No entanto, nesse trabalho optamos por ampliar a utilização dessa categoria e considerar que pessoas que não realizaram e não desejam realizar essa cirurgia, mas que se autodenominam transexuais, também compartilham dessa forma de experiência.

De acordo com Márcia Arán e Daniela Murta (2009, p. 34), o movimento social de pessoas transexuais tem proposto que sejam utilizadas as expressões homens e mulheres que vivenciam a transexualidade, “com objetivo de enfatizar que a transexualidade não é uma identidade, justamente porque as pessoas se definem e se reconhecem como homens e mulheres e não como transexuais”. Há também, segundo as autoras, grupos que preferem usar as definições “homens transexuais”

e “mulheres transexuais”, o que representaria em parte a incorporação da noção de transexualidade como autodefinição. Por fim, há um grupo minoritário que utiliza a noção de transgênero, que expressaria o borramento das fronteiras entre os gêneros. Esse último conceito, no entanto, é pouco utilizado nas produções acadêmicas no Brasil e também pouco referenciado pelas pessoas no campo.

Mesmo considerando a multiplicidade de sentidos possíveis para a transexualidade, nesse estudo será utilizada a noção de homens e mulheres transexuais, uma vez que essa foi a denominação reivindicada pela maioria das pessoas com as quais convivemos ao longo da pesquisa. Também utilizaremos a expressão “universo trans”, a qual, segundo Marcos Benedetti (2005) refere-se às diversas possibilidades de transformações do gênero presentes nesse universo social, não reduzindo a multiplicidade das experiências a categorias identitárias fixas. Lembramos ainda que, como se trata de experiências imersas no plano de produções subjetivas, políticas e sociais, provavelmente se recolocarmos a questão da definição das travestilidades e das transexualidades daqui a algum tempo, acessaremos outros sentidos ainda não explorados.

Apresentados os conceitos de travestilidades e de transexualidades com os quais trabalharemos nesse texto, e feitas as ressalvas relativas às problematizações apresentadas na sequência, podemos retomar o foco da nossa discussão.

Grayce Albuquerque et al. (2013) realizaram estudo de revisão integrativa acerca das políticas de saúde direcionadas às pessoas homossexuais no Brasil e verificaram que o acesso do grupo LGBT à saúde tem sido marcado por obstáculos, como atendimentos discriminatórios por parte dos/as profissionais, situações de constrangimentos para os/as usuários/as, condutas inadequadas e ofensas verbais proferidas pelos/as trabalhadores/as da saúde. O estudo aponta que o conhecimento sobre as necessidades em saúde da população homossexual é pouco difundido no Brasil, dificultando a interação trabalhador/a-usuário/a. Os/as autores/as indicam o fato de a população LGBT apresentar resistência em procurar serviços de saúde como um efeito do contexto de discriminação que prevalece nos atendimentos em saúde. Da mesma forma, Kátia Rocha et al. (2009) mostram que a homofobia tem um papel muito importante nas questões relacionadas ao processo saúde-doença de pessoas LGBT. Para

os/as autores/as, o medo de sofrer discriminação afasta dos serviços de saúde as pessoas com orientações sexuais não heterossexuais, contribuindo para o agravamento dos problemas de saúde, uma vez que os/as usuários/as tendem a buscar assistência quando já estão com a doença instalada, assim como pode acarretar a diminuição da sensação de bem-estar e qualidade de vida.

Luiz Mello et al. (2011), ao analisarem as políticas públicas de saúde para LGBT vigentes no Brasil, apontam que os princípios de universalidade, integralidade e equidade deveriam promover o enfrentamento da exclusão causada pela homofobia e pela heteronormatividade presentes na sociedade. Para os/as autores/as, os/as profissionais de saúde atendem “todos os usuários dos serviços públicos e privados como se fossem heterossexuais conformados às normas de gênero, o que gera situações graves de discriminação e preconceito” (Mello et al., 2011, pp. 24-25).

Da mesma maneira, Elder Cerqueira-Santos et al. (2010), em estudo que analisa a percepção de usuários/as LGBT com relação aos serviços do SUS, mostram que não ocorre um reconhecimento, por parte dos trabalhadores/as da saúde, das especificidades da atenção em saúde para a população LGBT, sendo invisibilizadas as questões de gênero e orientação sexual nos atendimentos prestados. Os/as participantes do estudo apontam que os/as profissionais não estão preparados/as para lidar com suas necessidades e demandas em saúde, evidenciando que a diversidade, ao não ser reconhecida, pode se tornar desigualdade em termos de tratamento e cuidado em saúde. O estudo aponta ainda que “comportamentos homofóbicos” (Cerqueira-Santos et al., 2010, p. 236) por parte dos trabalhadores da saúde podem dificultar a relação entre a população LGBT e os serviços de saúde, fazendo com que eles não se sintam acolhidos e até que não sigam as orientações/prescrições realizadas.

Maria Alix de Araújo et al. (2006) e Elder Cerqueira-Santos et al. (2010) apontam a dificuldade que muitos usuários/as encontram para conversar com os/as profissionais de saúde acerca de questões envolvendo sua orientação sexual. Ana Cristina Ostermann e Débora da Rosa (2012, p. 47) também assinalam alguns “assuntos tabus” e “momentos delicados” que envolvem a interação usuário/a-trabalhador/a durante os atendimentos em saúde, principalmente quando se trata de temas

abrangendo a sexualidade e o desejo. Com relação aos/às profissionais da saúde, essas autoras afirmam que mesmo eles/as sendo “investidos de autoridade institucional e outorgados do direito de conhecer aspectos privados e detalhados sobre a saúde e vida em geral das pacientes” (Ostermann & Rosa, 2012, p. 60), são percebidos/as como pessoas estranhas a elas e não estão preparados/as para manejar situações interacionais que envolvam conteúdos relacionados à sexualidade e ao gênero.

As mesmas autoras apontam ainda que, durante a interação, quando assuntos potencialmente delicados aparecem, diferentes estratégias podem ser acionadas, tanto por parte do/a profissional quanto do/a usuário/a: omissão de determinados termos/conteúdos, abandono de determinados assuntos, redirecionamento da conversa para tópicos de mais fácil abordagem, “camuflagem” de determinados conteúdos considerados delicados, etc. Tais estratégias interacionais podem fazer com que não sejam tratados fatos importantes relacionados à saúde da pessoa que busca o atendimento e, com isso, o problema que a levou ao serviço de saúde, não sendo explicitado, dificilmente será resolvido (Ostermann & Rosa, 2012).

Além da dificuldade em tratar determinados “assuntos tabus”, as autoras mostram que as relações estabelecidas entre usuários/as e trabalhadores/as de saúde são pautadas pelo pressuposto da heteronormatividade, corroborando os estudos citados anteriormente.

A heteronormatividade, ainda que invisível a olho nu, opera de forma insidiosa em situações cotidianas de atendimento à saúde da mulher. Evidencia-se ... que os médicos operam com o pressuposto identitário heterossexual das mulheres atendidas ... A heteronormatividade ... não apenas naturaliza aquelas pacientes como de identidades afetivo-sexuais heterossexuais. Também contribui para a naturalização da heterossexualidade como princípio organizador e normatizador da sociedade como um todo. (Ostermann & Jaeger, 2012. p. 130)

O pressuposto da heterossexualidade presente na interação usuário/a-trabalhador/a contribui para a constituição de sujeitos, assim como reproduz as normatividades de sexo e gênero presentes no âmbito social. Percebe-se um elevado grau de discriminação e preconceito com relação às orientações sexuais não heterossexuais nos aten-

dimentos de saúde, e os estudos analisados destacam a homofobia e a heteronormatividade como os principais dificultadores do acesso e de atendimentos resolutivos e com qualidade. O que se observa no caso específico dos atendimentos em saúde de travestis e pessoas transexuais, no entanto, é que, além dos efeitos da heteronorma e da homofobia, também incidem outras questões, conforme veremos mais adiante no texto.

### **Atenção à saúde para travestis e pessoas transexuais no SUS: alguns estudos brasileiros**

A produção acadêmica relacionando questões específicas das travestilidades e das transexualidades ao Sistema Único de Saúde é bastante recente. Esse é um campo de estudos em efervescência, e diversos grupos de pesquisa têm se debruçado sobre essa temática nos últimos anos. Neste tópico, apresentaremos alguns dos trabalhos conduzidos no Brasil que tratam desse tema, explorando os pontos principais que vêm sendo problematizados pelos/as pesquisadores/as inseridos/as no campo.

Em 2008, Magnor Muller e Daniela Knauth realizaram um estudo qualitativo e analisaram as percepções de travestis com relação ao acesso e aos tratamentos ofertados no âmbito do SUS. Os autores mostram os principais entraves percebidos pelas usuárias quando buscam o sistema de saúde, tais como o não respeito ao uso do nome social, discriminações, preconceitos e violências institucionais, afirmando a necessidade de qualificação dos/as profissionais de saúde para que possam acolher e atender de forma adequada a população travesti.

Em 2009, Márcia Arán e Daniela Murta publicaram artigo apresentando a forma de organização dos serviços realizados, na época, pelo Processo Transexualizador no SUS, refletindo sobre as relações entre gênero, acesso às tecnologias de transformação corporal e saúde. As autoras destacam a importância dos avanços da tecnologia médica na problematização da suposta imutabilidade do sexo e mostram que a assistência à saúde de pessoas transexuais no Brasil surge associada ao modelo biomédico, que vincula os tratamentos a uma noção de patologia da sexualidade e do gênero.

Ainda, em 2009, Márcia Arán, Daniela Murta e Tatiana Lionço propõem a discussão da transexualidade no contexto das políticas de saúde pública no Brasil, questionando o imperativo do diagnóstico de Transtorno de Identidade de Gênero como condição de acesso ao tratamento na rede pública de saúde. As autoras buscam ainda mapear os processos que constituíram as transexualidades como patologia, apresentando uma reflexão crítica acerca dessa temática. Por fim, discutem a autonomia das pessoas transexuais e sugerem que os atendimentos em saúde para esse grupo não sejam atrelados a um diagnóstico e/ou exclusivamente centrados na cirurgia de redesignação sexual.

Liliana Sampaio e Maria Thereza Coelho, em 2012, apresentam estudo no qual investigam as situações vivenciadas por transexuais na busca pelo acesso às tecnologias de transformação corporal. As autoras evidenciam a importância das intervenções cirúrgicas e hormonais no processo de construção identitária de pessoas trans, e discutem a mudança do nome de registro civil como um possível indicador de qualidade de vida para essas pessoas. Grazielle Tagliamento (2012) também buscou compreender como se dava o acesso à saúde para mulheres transexuais, enfocando sua pesquisa na cidade de Curitiba. A autora mostra que a maioria dos relatos das pessoas entrevistadas com relação ao SUS remetia a situações de violação de direitos, sendo desconsiderada a dimensão da integralidade na assistência à saúde das mulheres trans.

Com relação aos processos de patologização presentes na assistência à saúde das pessoas trans, Tatiana Lionço (2008) propôs uma análise dos mecanismos de poder e normatização que atravessam os atendimentos destinados a esse grupo, mostrando os processos históricos envolvidos na psiquiatrização da sexualidade e na formulação de políticas de saúde nesse campo. Para a autora, as hierarquias presentes nas práticas sociais definem os corpos que não se enquadram nas regras prescritas das masculinidades e das feminilidades, assim como o acesso (ou não acesso) às tecnologias de transformação corporal refletem os efeitos de tal categorização. Assim, para Tatiana Lionço (2009), enquanto as travestis (que representam uma não conformação à norma de maneira mais intensa por desejarem manter certa ambiguidade nas características corporais) não conseguem usufruir dos serviços públicos

de saúde, precisando recorrer a estratégias como a automedicação e a injeção de silicone industrial por meio das bombadeiras<sup>5</sup>, as transexuais conseguem aceder às tecnologias de transformação corporal, mesmo que de forma restritiva, por aceitarem as determinações do poder biomédico, que padroniza suas condutas e conforma suas vidas.

Guilherme Almeida e Daniela Murta (2013) discutem os efeitos que a despatologização poderia trazer para o acesso de pessoas transexuais aos serviços de saúde. O artigo mostra que ainda vigora, na assistência pública à saúde no Brasil, uma interpretação patologizada das experiências trans, ou seja, a transexualidade ainda é majoritariamente considerada um transtorno psiquiátrico, e, a partir de tal referencial, é que são formuladas as políticas de saúde destinadas a esse segmento. No entanto, apresentam uma visão de que novos sentidos estão sendo disponibilizados para a atuação no campo, principalmente a partir de gestores/as, trabalhadores/as, acadêmicos/as e militantes, que operam a partir dos referenciais da saúde coletiva e têm tensionado para que as políticas se desvinculem de noções patologizantes e restritivas.

De forma geral, os diferentes trabalhos têm mostrado que travestis e pessoas transexuais, quando buscam atendimento no SUS, deparam-se com uma série de dificuldades, tais como situações de discriminação, preconceito, violências institucionais, não respeito ao uso do nome social, atendimentos não humanizados, fragmentados e com profissionais pouco qualificados para tratar de suas questões, o que acaba tornando o acesso restrito a determinados serviços e configurando atendimentos com baixa resolutividade. Além disso, principalmente nos estudos que abordam as transexualidades no SUS, que são mais abundantes do que os que exploram as questões das travestilidades nesse âmbito, percebe-se uma preocupação em problematizar a centralidade no diagnóstico de transtorno mental como condição de acesso aos serviços do Processo Transexualizador. Esse último tem sido

---

<sup>5</sup> Pessoa (geralmente uma travesti) que modela os corpos de suas clientes através da aplicação de injeções de silicone industrial líquido nas partes em que se deseja obter curvas, tais como seios, nádegas e pernas. As bombadeiras são respeitadas no meio das travestis e mulheres trans, representando a possibilidade de realização das transformações corporais que, de outra forma, não seriam possíveis, principalmente em virtude dos custos de procedimentos como esses no meio médico tradicional.

exaustivamente pesquisado, e seus principais entraves e desafios foram apontados em diversos trabalhos (Arán & Murta, 2009; Bento, 2006 ; Lionço, 2009; Teixeira, 2013). A relação com as novas tecnologias médicas também é explorada em alguns estudos, discutindo-se a noção de autonomia e de poder de decisão de pessoas trans com relação a seus corpos e suas vidas.

Tal como nos trabalhos que abordam a população LGBT de forma mais ampla, muitos estudos que tratam especificamente da população “T” também utilizam os termos homofobia e heteronormatividade para compreender as situações de discriminação e preconceito vividas nos serviços de saúde. Sobre essa questão, realizaremos no próximo tópico uma discussão que pretende sinalizar outros operadores conceituais, além dos que já vêm sendo utilizados, que podem contribuir para a reflexão que estamos propondo nesse trabalho.

### **Para além da homofobia e da heteronormatividade: operadores conceituais no universo trans**

Embora ainda não incorporados de forma plena aos estudos que associam os processos envolvidos no acesso e consumo de serviços de saúde pelas travestis e pessoas transexuais no Brasil, existem alguns conceitos que podem auxiliar na compreensão e análise dos problemas que vêm sendo identificados pelos/as diferentes pesquisadores/as dedicados a essa temática.

Tanto os estudos já realizados quanto esta pesquisa mostram que a maioria dos/as profissionais da saúde parece reproduzir um estereótipo baseado no senso comum que liga sexo, gênero e orientação sexual de forma linear, algo que Judith Butler (2003) denominou de matriz heterossexual. Na lógica dos/as profissionais da saúde, é o corpo - através das definições embutidas nas noções biologizantes de sexo anatômico, cromossomos e hormônios - que define o gênero e a sexualidade. De forma geral, no olhar dos/as trabalhadores/as da saúde, uma travesti seria um “homem que se veste e se porta como mulher”, enquanto mulheres transexuais seriam, *na verdade*, “uma alma feminina presa em um corpo masculino” (Bento, 2006).

Sobre essa questão, uma das entrevistadas conta que, nos primeiros dias de trabalho como servidora da saúde, precisou estabelecer diálogos com sua equipe para esclarecer “quem ela era”:

*É, elas [as colegas da equipe de saúde] questionam, elas questionam isso mesmo, pra elas fazerem um mapeamento de quem é esse ser que tá aqui dentro, né, ocupando esse espaço enquanto profissional ... Várias questões começavam a surgir dos diálogos que a gente tinha, em particular, é claro, sobre o que era transexualidade, o que era travesti... Porque elas conheciam as travestis. O que era travesti lá pra elas? Era o João, que anda de salto alto, de cabelão, de barba mal feita e todo mundo chama de João e ele atende pelo nome de João! E isso é ser travesti. (Entrevistada 06)*

Tal concepção essencialista de sexo e gênero leva a maioria dos/as profissionais a pensar que a população “T” é necessariamente homossexual, uma vez que, para esses/as, os relacionamentos afetivo/sexuais estabelecidos entre travestis e/ou mulheres transexuais (que são pessoas cujos corpos são, “em seu cerne”, masculinos) com outros homens representaria, em última instância, uma relação homossexual. Nessa mesma lógica, no caso de homens transexuais heterossexuais, teríamos “corpos femininos” relacionando-se com corpos de outras mulheres, o que caracterizaria, no senso comum, também uma relação homossexual. Sobre esse ponto, Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 12) esclarece:

Tal qual as demais pessoas, uma pessoa trans pode ser bissexual, heterossexual ou homossexual, dependendo do gênero que adota e do gênero com relação ao qual se atrai afetivossexualmente: mulheres transexuais que se atraem por homens são heterossexuais, tal como seus parceiros; homens transexuais que se atraem por mulheres também o são. Nem todas as pessoas trans são gays ou lésbicas, apesar de serem identificados como membros do mesmo grupo político, o de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT.

Marcos Benedetti (2005) já apontava que o olhar institucional e o senso comum em torno das travestis – e podemos ampliar tal ideia para as pessoas transexuais – as identifica como homossexuais. Alguns trechos das entrevistas realizadas na pesquisa exemplificam essa questão:

*E por eles [refere-se aos/às profissionais da saúde] não terem conhecimento sobre transexualismo, eles acabam te tratando como homossexual, te tra-*

*tam como homossexual. Acho que falta conhecimento deles e estudo, acho que eles tinham que estudar isso, ter, sei lá, uma matéria que falasse sobre isso. (Entrevistada 05)*

*Eles nem acham que a gente tem... Que existe uma separação ou uma divisão, acham que todo mundo é gay, né? (Entrevistada 04)*

*Só que eu nunca me imaginei gay. Nunca quis ser apontado como gay. (Entrevistada 01)*

Tal situação é justamente o que se observa nos serviços de saúde: o/a profissional associa travestilidades e transexualidades à homossexualidade. Talvez esse seja um dos fatores que levam tantos estudos, como os que vimos acima, a apontar a homofobia como dificultadora do acesso e de tratamentos humanizado no âmbito do SUS.

O termo homofobia, de acordo com Marco Aurélio Máximo Prado (2010), designa “uma forma de preconceito e aversão às homossexualidades em geral” (Prado, 2010, p. 8) e tem sido utilizado não só como um conceito com potencial analítico, mas também como uma referência de luta política do movimento social LGBT. Segundo esse autor, não devemos entender a homofobia somente a partir do âmbito individual e psicológico (“fobia de homossexuais”), que está presente nas atitudes negativas em relação a pessoas homossexuais, mas alargar o conceito e considerar também as dimensões sociais e políticas que envolvem a violência, a discriminação e o preconceito contra orientações sexuais não heterocentradas. O referido autor considera ainda que, mais recentemente, tem circulado “uma compreensão da homofobia como dispositivo de vigilância das fronteiras de gênero” (Prado, 2010, p. 8), o qual atingiria todas as pessoas, independentemente de orientação sexual - mesmo que de formas distintas e em diferentes graus. No entanto, mesmo com essa concepção ampliada de homofobia, travestis e pessoas transexuais têm apontado que esse conceito, quando utilizado de forma universal, não dá conta das especificidades das experiências do universo trans.

Com objetivo de dar visibilidade às questões do preconceito e discriminações vividas pelas pessoas trans, o termo transfobia vem disputando espaço com a noção de homofobia nos últimos anos. De acordo com Jaqueline Gomes de Jesus, “transfobia é o preconceito e/ou discriminação

minação em função da identidade de gênero de pessoas transexuais ou travestis” (Jesus, 2012, p. 29), e é um conceito que não deve ser confundido com a homofobia.

Em relação às hierarquias presentes no movimento LGBT, e que são explicitadas na tensão homofobia X transfobia, Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves (2010) explicam que, embora a sigla LGBT abarque identidades políticas (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) que possuem algumas pautas em comum, as demandas do coletivo formado pela população LGBT não traduzem as pautas específicas das diferentes “letras” que a compõem. As pessoas representadas pela letra “T”, diferentemente da porção LGB – que busca estabelecer estratégias para a superação de dificuldades relacionadas à *orientação sexual* – enfoca reivindicações em torno da noção de *identidade de gênero* e nos efeitos que o desrespeito a tal categoria produzem em seu cotidiano (Jesus & Alves, 2010). Assim, o termo transfobia parece ser mais adequado para se tratar do universo trans, ao invés do termo homofobia, o qual, se utilizado de forma isolada, pode reiterar as hierarquias presentes na sociedade e no próprio movimento LGBT.

A transfobia, ou seja, o não respeito às identidades de gênero (femininas e/ou masculinas) de travestis e pessoas transexuais, é uma das questões que emerge com mais frequência nos relatos dessas pessoas quando se referem aos atendimentos em saúde. A maioria dos/das profissionais da saúde, a partir de suas lentes teóricas, define gênero a partir do dito “sexo biológico”. No entanto, “ao contrário do que se costuma pensar, o que determina a identidade de gênero transexual é a forma como as pessoas se identificam, e não um procedimento cirúrgico” (Jesus, 2012, p. 16), sendo esse último o sentido que circula no campo da saúde. Assim, vemos como as concepções essencialistas do sexo induzem à construção de concepções essencializadas de gênero, e nesse contexto emerge o que autores/as transfeministas vêm apontando como cissexismo.

Antes de seguir com nossa reflexão, é importante compreendermos o que significam os prefixos “cis” e “trans” que compõem os operadores conceituais com os quais estamos trabalhando neste ponto. “Cis” e “trans” são termos de origem latina e representam, respectivamente, “do mesmo lado” e “em lados opostos/do outro lado”. Na físico-química, os

prefixos cis e trans são utilizados para diferenciar compostos que apresentam forma molecular idêntica, porém distribuições espaciais atômicas diferentes. No campo das ciências humanas, os termos cis e trans mantêm a ideia “mesmo lado/lados opostos”, tendo sido apropriados pelos/as ativistas e acadêmicos/as trans (Serano, 2013) com objetivo de descrever e marcar as posições que as pessoas ocupam no universo social generificado e sexuado que habitamos.

Utiliza-se o termo “cis” para designar as pessoas que mantêm um alinhamento entre o sexo designado no nascimento e o gênero a ele referenciado. Tal alinhamento garante determinados privilégios das pessoas cis em relação às pessoas trans, já que essas últimas, ao não manterem o alinhamento corpo-gênero, ocupam lugares de menor valor na esfera social. E aí está justamente um dos objetivos de utilizar a marcação cis X trans: evidenciar as desigualdades a que estão submetidas as pessoas trans no mundo cisnormativo em que vivemos.

É importante lembrar que no cenário mundial os/as autores/as e ativistas trans utilizam o termo cisgênero, para se referir às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído no nascimento, e transgênero para designar aqueles/as que não mantêm tal identificação. No Brasil, como o termo transgênero não é um consenso, acabamos utilizando com mais frequência a denominação transexual ou simplesmente trans (Jesus, 2012; Serano, 2013). É válido ressaltar ainda que a divisão cis X trans não deve ser entendida como mais um binarismo presente no campo do gênero e da sexualidade – embora possa, em alguns momentos, operar dessa forma – mas a questão é desnaturalizar a categoria cis, destituindo-a da pretensa posição de verdade e/ou de centro a partir da qual derivam outras formas de existência.

Voltando à discussão dos operadores conceituais, retomamos o conceito de cissexismo que, na visão de Julia Serano (2013), está articulado à noção de transfobia; para ela, a transfobia se expressa em um ambiente cissexista. O cissexismo é uma dentre as várias formas de manifestação do sexismo. Para Daniel Borrillo (2010, p. 30), sexismo é “a ideologia organizadora das relações entre os sexos”, e historicamente o sexo masculino vem usufruindo de privilégios em relação ao sexo feminino. A naturalização das diferenças entre os sexos, algo que Thomas Laqueur (2001) mostra ao discutir a transição do modelo do isomorfismo para o

dimorfismo sexual, criou a subordinação do universo feminino ao masculino, hierarquizando os corpos de acordo com sua representação genital, e as expressões da sexualidade de acordo com sua suposta adequação (ou não) à heterossexualidade. Nesse último caso, também podemos falar de heterossexismo, que representa as hierarquias relativas às formas de expressão da sexualidade, sendo a heterossexualidade superior às demais formas (Nardi, 2013).

Derivado do sexismo “tradicional”, o cissexismo refere-se a outras formas de experienciar a opressão e evidencia as crenças estereotipadas fundamentadas na noção de que o gênero é um correlato das características biológicas do sexo (Jesus, 2012). Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves explicam como o transfeminismo no Brasil vem abordando o cissexismo:

No que se refere às mulheres transexuais e às travestis, é patente que, em nossa sociedade, elas não recebem o mesmo tratamento dado às mulheres cisgênero, popularmente tidas como mulheres “de verdade” ... de modo que as mulheres transexuais e as travestis, além de serem vitimadas pelo machismo, também o são por uma forma de sexismo, de base legal-biológica, que lhes nega o estatuto da feminilidade ou da “mulheridade”. (Jesus & Alves, 2012, p. 13)

A ordem cissexista invisibiliza e estigmatiza as práticas sociais, políticas e subjetivas das pessoas trans, diminuindo ou impossibilitando o “direito à auto-expressão de gênero das pessoas” e “criando mecanismos legais e culturais de subordinação das pessoas cisgênero e transgênero ao gênero que lhes foi atribuído ao nascimento” (Jesus & Alves, 2012, p. 29). E aqui cabe destacar que a noção de cissexismo também pode abarcar as vivências de opressão de pessoas “cis”, uma vez que qualquer marca que produza o borramento da ordem binária dos corpos (como uma mulher mastectomizada em função de um câncer) pode ser interpretada como um desvio das normas de gênero e/ou da sexualidade (Jesus & Alves, 2012).

Outro conceito que vem sendo trabalhado principalmente pelos/as autores/as transfeministas é a cisnormatividade. Em adição à noção de heteronormatividade, que se relaciona à noção de heterossexismo e explícita que a heterossexualidade é tida “como ‘a norma’ a partir da qual se classificam as sexualidades” (Nardi, 2013, p. 20) – a cisnormati-

vidade se relaciona com o cissexismo e busca evidenciar as imposições colocadas a partir do binarismo masculino/feminino e do necessário alinhamento corpo-gênero (pênis = homem, vagina = mulher). A cisnormatividade opera na construção de narrativas que buscam enquadrar os corpos, de forma a serem mantidas as correspondências entre o sexo designado no nascimento e o gênero a ele relacionado, assim como a expressão da feminilidade *ou* da masculinidade, sem espaço para a ambiguidade.

Para finalizar este tópico, gostaríamos de ressaltar dois pontos: o primeiro diz respeito à apropriação e utilização dos termos “cis/trans” pelas travestis e pessoas trans no Brasil. As expressões “mulher/homem cis”, “cisgênero”, “cissexismo”, “cisnormatividade”, etc. têm sido usadas no meio acadêmico e nas redes sociais e blogs de (algumas) feministas e transfeministas, não sendo corrente o uso cotidiano de tais termos entre as travestis e pessoas trans que não têm contato próximo com a academia. Assim, não podemos ignorar o fato de que esses termos remetem à forma de compreender as hierarquias relativas às identidades/expressões de gênero percebidas por algumas das pessoas trans no Brasil, não sendo adequada a utilização dos mesmos para descrever a forma êmica predominante que define as experiências das travestilidades e das transexualidades. Outro ponto que gostaríamos de ressaltar é que a utilização de tais operadores conceituais pode levar a uma interpretação de que estamos buscando reiterar determinadas categorias identitárias, o que não é nosso objetivo ao discutir tais conceitos. Nosso intento é, pelo contrário, evidenciar que as formas pelas quais operam a exclusão e a opressão são múltiplas e não podem – nem devem – ser explicadas de forma universal.

Assim, consideramos que, para que o sistema de saúde possa responder às demandas da população “T”, é preciso articular as questões referentes à população de forma geral, aos termos e conceitos que emergem a partir das reivindicações específicas de travestis e transexuais. Por essa razão, é importante que sejam compreendidas, escutadas e reconhecidas as diferentes demandas desse grupo, que também é heterogêneo e diverso, colocando-se nas mesas de negociação e pactuação das políticas as questões que impactam diretamente na melhora das condições de vida e de saúde dessas pessoas.

## Encontros e desencontros de travestis e transexuais com o SUS

As desigualdades no acesso e na utilização do sistema de saúde no Brasil estão relacionadas a diversos determinantes, como classe social, raça/cor, renda, ciclo de vida, gênero, etc (Barata, 2009). Um cotidiano permeado por situações de discriminação e preconceito é um fator de vulnerabilidade para o acesso de usuários/as ao SUS.

As dificuldades encontradas por travestis e pessoas transexuais no acesso aos diferentes serviços públicos e privados (não só no setor saúde, mas também nos demais âmbitos da vida) constituíram a maior parte dos relatos escutados no campo. Como as concepções legais, morais e as práticas institucionais de determinada sociedade têm efeitos concretos nas vidas dos sujeitos (Barata, 2009), fica evidente que preconceito e discriminação com relação à identidade de gênero e sexualidade influem diretamente sobre as desigualdades de acesso aos serviços de saúde.

O teor de injustiça social contido na disparidade do acesso à saúde para travestis e pessoas transexuais no SUS evidencia as hierarquias relacionadas às características sociais que colocam alguns grupos em desvantagem com relação a outros. A população “T”, ao buscar atendimentos de saúde no SUS, muitas vezes é submetida a situações de transfobia institucional e cissexismo, construções que marcam muitos dos espaços destinados à prestação de serviços de saúde. Abaixo, trazemos um relato que exemplifica esse ponto:

*Teve uma menina baixada, uma menina que frequentava a ONG e veio a óbito, a falecida [nome da pessoa]. Ela tava baixada na época no [nome do hospital]. Ela já tinha feito a cirurgia de readequação, né, já tinha feito o procedimento cirúrgico na época, e ela veio a ser internada na questão de hepatites. Como eu faço esse trabalho da militância dentro da ONG, a visita aos hospitais aos travestis e aos homossexuais, é onde eu fui no hospital, sabe... Quando eu cheguei lá, eu me deparei com a [nome da pessoa] numa ala masculina. E ela já tinha feito a cirurgia, só que ainda não tinha trocado o nome civil, né, o nome de identidade, o nome de registro pra feminino. Então ela foi colocada numa ala masculina ... Aí tá, aí fui fazer a visita e vi aquilo e eu falei, eu chamei a enfermeira chefe e conversei com ela. E falei: “Como ela, a minha colega, tá baixada aqui na ala masculina?” Aí ela “Ah, mas ela é o fulano de tal... Ela ainda é” né,*

*e especificou o nome dela, o nome civil da época, o masculino. Eu digo: “Não, mas ela é uma pessoa que ela já fez a cirurgia, senhora”. E ela disse “Tá, mas qual é a diferença que vai fazer se a pessoa tá mal mesmo?”. Como se dissesse assim: “Ah, se ela vai morrer, qual é o problema de tá baixada numa ala masculina? Qual é a diferença que vai fazer?”, foi o que ela quis passar pra mim. (Entrevistada 03)*

Ao agir de forma preconceituosa e/ou discriminatória, o sistema de saúde informa (de forma explícita ou implícita)- quando o/a usuário/a é ou não é bem-vindo/a, não sendo este/a último/a quem define se vai acessar ou não o sistema: é o/a profissional que decide quando, onde e de que forma se dará o atendimento. Nesse sentido, Sylvia Amorim et al. (2013) relatam, em estudo realizado com travestis em uma cidade do interior de São Paulo, que as usuárias diziam procurar o serviço de saúde somente no período noturno, pois acreditavam que nesse horário seriam menos percebidas pela população, aumentando as possibilidades de receberem atendimento. Em outras situações, como apontam Magnor Muller e Daniela Knauth (2008), a discriminação pode ser tão fortemente percebida que só se procura ajuda quando já não há alternativa possível, o que pode contribuir para o agravamento dos processos de adoecimento e até mesmo levar à morte. Esse foi o caso de uma travesti que conhecemos durante a pesquisa: ela se negava a buscar tratamento para a Aids, como tantas outras vezes já o fizera, porque sabia que precisaria ser internada em um hospital e acabaria colocada na ala masculina do mesmo. Em virtude da não adesão ao tratamento, ela acabou falecendo em casa, sem utilizar nenhum recurso do sistema de saúde.

Tais relatos exemplificam o fato de que, ao não serem consideradas as singularidades ou mesmo as “dificuldades concretas de acesso enfrentadas pelas travestis” (Amorim et al, p. 533) e pelas pessoas transexuais ao sistema de saúde, estamos desconsiderando os pilares que fundamentam a construção do SUS, tais como a universalidade de acesso, a integralidade do cuidado e a equidade. Quando a transfobia e o cissexismo estão presentes nos atendimentos em saúde, o “ato de cuidar” (Merhy, 2007, p. 115) fica comprometido. Como afirmou uma militante do movimento nacional de travestis durante o XX ENTLAIDS, ocorrido em 2013 em Curitiba: “o que mata hoje em dia não é a doença, é a discriminação”.

Por vezes, a expressão do preconceito pode estar presente em pequenos gestos realizados pelos/as profissionais das equipes de saúde. Certa militante do movimento nacional de travestis costuma falar sobre uma síndrome que parece acometer os/as trabalhadores/as da saúde, quando avistam uma travesti ou uma pessoa transexual entrando em um estabelecimento de saúde: é o que ela chama de “síndrome do cotovelo”. Essa síndrome envolve um comportamento (quase automático) que os/as trabalhadores têm ao se deparar com uma travesti ou pessoa trans no ambiente do atendimento, que é o “acotovelar-se”. Esse seria um movimento usado pelo/a trabalhador/a para sinalizar ao/à colega que tem algo ou alguém diferente entrando em cena.

Além da “síndrome do cotovelo”, o desconhecimento dos/as profissionais da saúde em relação às especificidades das demandas da população trans também é apontado como um dificultador para a realização de atendimentos qualificados. Entram nessa categoria também o desconhecimento e/ou o não respeito ao uso do nome social, referido como um dos principais fatores de distanciamento dos serviços de saúde. A falta de acolhimento e o desconhecimento por parte dos/as profissionais com relação ao uso do nome social é citado por uma usuária no estudo conduzido por Kátia Rocha et al. (2009), que evidencia a dificuldade de estabelecer vínculo com um/a trabalhador/a que não é capaz de reconhecer a identidade de gênero do/a usuário/a:

Como o médico vai estabelecer um vínculo com a paciente se, quando ela chega na porta, é tratada por “ele”? Como vou estabelecer um vínculo com uma pessoa que me trata de senhor? Como vou abrir a minha vida, me expor, ter intimidade com ele, se ele já coloca essa barreira me chamando de senhor e negando tudo aquilo que sou e represento? Não existe possibilidade de vínculo! Eu posso precisar de um médico amanhã e não ir! (Rocha et al., 2009, p. 11)

Como esse grupo já sabe que são grandes as chances de ocorrerem situações de constrangimento com relação ao nome, são criadas diferentes estratégias para evitar esse tipo de cena. Questionada sobre situações de desrespeito com relação ao uso do nome social nos estabelecimentos de saúde, a Entrevistada 01 contou que não chegou a viver situações de constrangimento antes da retificação do nome de registro, pois se antecipava e já ia preparada para as consultas.

*Eu ou ficava perto na hora de me chamarem ou já deixava mais ou menos avisado para as pessoas não... Porque seria aquela coisa gritar um outro nome e eu ter de me apresentar, então eu sempre tentei ir driblando para evitar os constrangimentos. (Entrevistada 01)*

Outra estratégia utilizada é descrita por Grazielle Tagliamento (2012) e consiste em ir acompanhada/o para o atendimento por alguém (familiar, amigo/a) cuja identidade de gênero seja diferente da pessoa que está buscando atendimento. O/a paciente, ao ser chamado/a para atendimento, não se constrange, pois ao seu lado está alguém que personifica a identidade de gênero que está sendo convocada para a consulta. Por vezes, no entanto, por mais estratégias que sejam lançadas, não existe mediação possível com o/a trabalhador/a ou com o contexto institucional, e irrompem cenas explícitas de violação de direitos e discriminação, mostrando a face cissexista e transfóbica do setor saúde.

### **Considerações finais**

Nos atendimentos prestados nos serviços de saúde, o não reconhecimento das identidades de gênero, ou a consideração de que as identidades de gênero de travestis e/ou pessoas transexuais pertencem ao campo da Psicopatologia, fazem com que o campo da saúde reproduza práticas sociais cissexistas e transfóbicas, que despotencializam determinados modos de vida e ratificam processos de discriminação e exclusão. Ao agir dessa forma, o/a profissional da saúde desconsidera os modos de vida do/a usuário, e as formas de aproximação e abordagem do/a paciente, o tipo de interação estabelecida com o/a mesmo/a, os conteúdos tratados durante o atendimento e a terapêutica escolhida para lidar com o problema apresentado não responderão às necessidades do/a usuário em questão, mas à continuidade do padrão cisnormativo presente na sociedade.

No entanto, não podemos deixar de lembrar que, mesmo com tantas cenas de desrespeito e relatos de discriminação, a mobilização do movimento de travestis e transexuais tem produzido efeitos na conformação de ações e serviços para que acolham de forma mais humanizada e tratem de forma resolutiva as questões de saúde dessa população no SUS. O respeito ao uso do nome social, conquistado a partir da Carta dos

Direitos dos Usuários da Saúde (Ministério da Saúde, 2007), e a ampliação dos procedimentos do Processo Transexualizador para travestis e homens transexuais – os quais, até a publicação da nova portaria, em novembro de 2013, eram destinados exclusivamente às mulheres transexuais - apontam os avanços conquistados pela população “T” no SUS.

Cabe ressaltar ainda que, por ser uma política intersetorial, a abertura da saúde para as demandas de travestis e pessoas transexuais atribui a esses sujeitos o estatuto de cidadãos/ãs, e isso tem permitido que esse grupo direcione demandas para outros setores – como a segurança pública, a assistência social e o poder judiciário – a fim de que eles acompanhem as inovações protagonizadas pela saúde com relação a esse campo.

Por fim, consideramos que a proposta de dar visibilidade às iniquidades no acesso ao sistema de saúde público para travestis e pessoas transexuais não opera somente no sentido de se criarem aparatos técnico-científicos capazes de oferecer resposta às necessidades e demandas em saúde dessas pessoas, mas, principalmente, tem por objetivo evidenciar que há necessidade de inventar, por dentro do sistema, novos e diversificados espaços de acolhimento, possibilitando que a pluralidade das formas de existência tenha legitimidade nos diferentes territórios da vida.

## **Referências**

- Albuquerque, G. A., Garcia, C. L., Alves, M. J. H., Queiroz, C. M. H. T., & Adami, F. (2013). Homossexualidade e o direito à saúde: um desafio para as políticas públicas de saúde no Brasil. *Saúde em Debate*, 37(98), 516-524.
- Almeida, G. & Murta, D. (2013). Reflexões sobre a possibilidade da despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 14, 380-407.
- Amorim, S. M. G., Vieira, F. S., & Ana Paula Brancaloni, A. P. (2013). Percepções acerca da condição de vida e vulnerabilidade à saúde de travestis. *Saúde em Debate*, 37(98), 525-535.
- Arán, M. & Murta, D. (2009). Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. *Physis*, 19(1), 15-41.

- Arán, M., Murta, D., & Lionço, T. (2009). Transexualidade e saúde pública no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 14(4), 1141-1149.
- Araújo, M. A. L., Galvão M. T. G., Saraiva M. M. M., & Albuquerque A. D. (2006). Relação usuária-profissional de saúde: experiência de uma mulher homossexual em uma unidade de saúde de referência de Fortaleza. *Esc. Anna Nery*, 10(2), 323-327. Acesso em 04 de fevereiro, 2014, em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-81452006000200022&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-81452006000200022&lng=en&nrm=iso)
- Barata, R. B. (2009). *Como e porque as desigualdades sociais fazem mal à saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Bastos, J. L. & Faersteins, E. (2013). Aspectos conceituais e metodológicos das relações entre discriminação e saúde em estudos epidemiológicos. In S. Monteiro & W. Villela (Orgs.), *Estigma e saúde* (pp. 115-134). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Benedetti, M. R. B. (2005). *Toda feita: gênero e identidade no corpo travesti*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Borrilo, D. (2010). *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autentica.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carrara, S. & Vianna, A. R. B. (2006). “Tá lá o corpo estendido no chão...”: a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *Physis*, 16(2), 233-249.
- Cerqueira-Santos, E., Calvetti, P. U., Rocha, K. B., Moura, A., Barbosa, L. H. & Hermel, J. (2010). Percepção de usuários gays, lésbicas, bissexuais e transgênero, transexuais e travestis do sistema único de saúde. *Revista Interamericana de Psicologia*, 44(2), 235-245.
- Ferreira, G. G. (2014). *Travestis e prisões: a experiência social e a materialidade do sexo e do gênero sob o lusco-fusco do cárcere*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Jesus, J. G. (2012). *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília, DF: Autor. Acesso em 31 de janeiro, 2014, em [http://www.sertao.ufg.br/uploads/16/original\\_ORIENTA%C3%87%C3%95ES\\_SOBRE\\_IDENTIDADE\\_DE\\_G%C3%8ANERO\\_CONCEITOS\\_E\\_TERMOS\\_-\\_2%C2%AA\\_Edi%C3%A7%C3%A3o.pdf?1355331649](http://www.sertao.ufg.br/uploads/16/original_ORIENTA%C3%87%C3%95ES_SOBRE_IDENTIDADE_DE_G%C3%8ANERO_CONCEITOS_E_TERMOS_-_2%C2%AA_Edi%C3%A7%C3%A3o.pdf?1355331649)

- Jesus, J. G. & Alves, H. (2012). Feminismo transgênero e movimento de mulheres transexuais. *Cronos*, 11(2), 8-19.
- Laqueur, T. (2001). *Inventado o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará.
- Lionço, T. (2008). Que direito à saúde para a população GLBT? Considerando direitos humanos, sexuais e reprodutivos em busca da integralidade e da equidade. *Revista Saúde e Sociedade*, 17(2), 11-21.
- Lionço, T. (2009). Atenção integral à saúde e diversidade sexual no processo transexualizador do SUS: avanços, impasses e desafios. *Physis*, 19(1), 43-63.
- Lomando, E. & Nardi, H. C. (2013). Conjugalidades múltiplas nas travestilidades e transexualidades: uma revisão a partir da abordagem sistêmica e da psicologia social. *Saúde em Debate*, 37(98), 493-503.
- Mello, L., Perilo, M., Braz, C. A., & Pedrosa, C. (2011). Políticas de saúde para lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no Brasil: em busca de universalidade, integralidade e equidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 9, 7-28.
- Merhy, E. (2007). *Saúde: a cartografia do trabalho vivo*. São Paulo: Hucitec.
- Ministério da Saúde. (2007). *Carta dos Direitos dos Usuários da Saúde*. Brasília, DF: Autor.
- Ministério da Saúde. (2011). *Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. Brasília, DF: Autor.
- Muller, M. I. & Knauth, D. R. (2008). Desigualdades no SUS: o caso do atendimento às travestis é babado. *Cadernos Ebape*, 6(2), 1-14.
- Nardi, H. C. (2013). Relações de gênero e diversidade sexual: compreendendo o contexto sociopolítico contemporâneo. In H. C. Nardi, R. S. Silveira, & P. S. Machado (Orgs.), *Diversidade sexual, relações de gênero e políticas públicas* (pp. 15-31). Porto Alegre: Sulina.
- Ostermann, A. C. & Jaeger, A. (2012). Gênero e sexualidade no consultório ginecológico: pressupostos identitário jamais questionados. In A. C. Ostermann & S. N. Meneghel (Orgs.), *Humanização, gênero, poder: contribuições dos estudos de fala-em-interação para a atenção à saúde* (pp. 119-132). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Ostermann, A. C. & Rosa, D. R. (2012). Do que não se fala: assuntos tabus e momentos delicados em consultas ginecológicas e obstétricas. In A. C. Ostermann & S. N. Meneghel (Orgs.), *Humanização, gênero, poder: contribuições dos estudos de fala-em-interação para a atenção à saúde* (pp. 47-64). Rio de Janeiro: Fiocruz.

- Paim, J. (2006). Equidade e reforma em sistemas de serviços de saúde: o caso do SUS. *Saúde e Sociedade*, 15(2), 34-46.
- Portaria n. 2803, de 19 de novembro de 2013. (2013). Redefine e amplia o Processo Transexualizador no SUS. Brasília, DF: Ministério da Saúde.
- Prado, M. A. M. (2010). Prefácio. In D. Borrilo (Org.), *Homofobia: história e crítica de um preconceito* (pp. 7-12). Belo Horizonte: Autentica.
- Rocha, K. B., Barbosa, L. H. R., Barboza C. Z. et al. (2009). La atención a la salud en Brasil a partir de la percepción de travestis, transexuales y transgéneros. *Forum Qualitative Social Research*, 10(2), Acesso em 02 de fevereiro, 2014, em <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1302>
- Sampaio, L. & Coelho, M. T. (2012). Transexualidade: aspectos psicológicos e novas demandas ao setor saúde. *Interface (Botucatu)*, 16(42), 637-649.
- Serano, J. (2013). *Excluded: Making Feminist and Queer Movements More Inclusive*. Berkeley: Seal Press.
- Simões, J. A. & Facchini, R. (2009). *Do movimento homossexual ao LGBT*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Tagliamento, G. (2012). *(In)visibilidades caleidoscópicas: a perspectiva das mulheres trans sobre o seu acesso à saúde integral*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Teixeira, F. (2013). *Dispositivos de dor: saberes-poderes que (com)formam as transexualidades*. São Paulo: Annablume.
- Vasconcelos, C. M. & Pasche, D. F. (2013). O SUS em perspectiva. In G. W. S. Campos, M. C. S. Minayo, M. Akerman, M. Drumond, & Y. M. Carvalho (Orgs.), *Tratado de saúde coletiva* (pp. 559-590). São Paulo: Hucitec.

## **Violência contra a mulher: casa-abrigo como política pública de enfrentamento**

Scheila Krenkel

Carmen Leontina Ojeda Ocampo Moré

Cibele Cunha da Lima Motta

*A violência eclode como alternativa à possibilidade de negociação, como não-resposta ao trato com a diferença, recusa à alteridade. Não se explica pela desrazão – este tipo de violência não é pontual, inesperada, nem casual. Não se explica pelo desvario do agressor: ao contrário, é contínua, dirigida contra os mesmos alvos, restritos; tem objetivos bem delimitados; insiste, minando a resistência da vítima de forma sorrateira, mas implacável e destrói psicologicamente, aos poucos. (Karin Smigay)*

A violência contra a mulher é um dos principais problemas de violação dos direitos humanos, uma vez que atinge o direito à integridade física, à saúde e à vida. A violência é compreendida como ameaças, agressões físicas, coerções, privação da liberdade, que resulta em prejuízos no desenvolvimento vital da mulher. Na saúde pública, os acidentes e a violência são equivalentes às doenças crônicas e degenerativas; e a cada cinco anos vivendo em situação de violência, a mulher perde um ano de vida saudável (Organização Mundial da Saúde - OMS, 2002).

A violência que ocorre nas relações íntimas apresenta-se de modo progressivo e, com o passar do tempo, vai se intensificando e dificultando sua ruptura. Nos casos da violência contra a mulher, praticada pelo parceiro íntimo, seu progresso se dá de forma lenta e silenciosa, iniciando pelo constrangimento, isolamento e humilhação da vítima, para mais tarde evoluir para as agressões físicas, configurando-se em um ciclo de violência. (Lamoglia & Minayo, 2009; Minayo, 2006; Prates & Alvarenga, 2008; Rocha, 2007; Silva, Coelho, & Capone, 2007).

Este ciclo é caracterizado por três diferentes fases. A primeira delas é a fase do aumento da tensão, na qual estão presentes as humilhações,

intimidações, insultos, provocações mútuas. Nessa fase, a mulher perde o equilíbrio da relação e tem dificuldade para se defender, enquanto o homem está cada vez mais possessivo e dominante. A segunda fase é denominada de incidente agudo da violência, em que o homem descarrega, por meio de agressões, toda a tensão acumulada na fase anterior. Por sua vez, a lua de mel configura a terceira fase do ciclo, em que o agressor tenta fazer as pazes, pede desculpas, promete que irá mudar e que a violência não irá se repetir. Nesse caso, para ambos há uma relação de dependência recíproca e a idealização de uma relação tradicional, sem violência. Após a fase da lua de mel, a relação retorna à fase do aumento da tensão e reinicia o ciclo da violência (Ministério da Saúde, 2002).

Diante dos aspectos mencionados e tendo em vista que a violência é um fenômeno complexo e de múltiplas facetas, é importante esclarecer que, no presente estudo, as bases que sustentam o reconhecimento do fenômeno da violência contra a mulher se ancoram nos pressupostos epistemológicos da perspectiva da Complexidade, proposta por Edgar Morin (2007). Tal perspectiva se sustenta em uma leitura do fenômeno a partir do reconhecimento da sua multideterminação, no sentido de considerar a presença dos fatores sociais, históricos, culturais, pessoais, psicossociais e biológicos, que se afetam mutuamente, num processo constante de retroalimentação à luz de seus contextos. Por sua vez, é no âmbito da trama desses fatores que se encontram os desafios, tanto científicos como profissionais, que demandam, cada vez mais, a implementação de políticas públicas que visam à proteção das mulheres e à garantia de seus direitos.

Perante as lutas dos movimentos feministas que aconteceram em diferentes contextos globais, cabe apontar marcos da construção histórica dos movimentos nacionais e internacionais acerca da visibilização do problema da violência contra a mulher. A partir da década de 1970, a mulher em situação de violência passou a ser foco de discussões mundiais em vários encontros, tais como: Conferências Mundiais sobre a Mulher (1975, no México; 1980, em Copenhague; 1985 em Nairobi; e 1995, em Beijim), e a Convenção sobre a Eliminação da Discriminação Contra a Mulher – Cedaw, em 1979. Além destas, como marco das discussões sobre a temática, tem-se a Declaração e o Programa de Ação da Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, ocorridos em Viena, no ano de 1993, e a Convenção

para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, realizada em Belém do Pará, em 1994 (Rocha, 2007).

No contexto brasileiro, a década de 1970 foi marcada pelos movimentos feministas que cada vez mais ganhavam força e reivindicavam medidas para o fim da violência contra a mulher (Grossi, Minela, & Losso, 2006). No decorrer dos anos, foram criadas as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAM) e os serviços públicos de saúde para o atendimento às mulheres vítimas de violência sexual. Em 2003, por meio da implementação da Secretaria de Políticas para Mulheres, foram promulgados Planos, Pactos e Políticas Nacionais para o enfrentamento da violência contra a mulher, dentre os quais, destaca-se a criação da Lei nº 11.340 (2006), conhecida como Lei Maria da Penha<sup>1</sup>. Reconhecida pela Organização das Nações Unidas (ONU) como uma das três melhores legislações do mundo em nível de violência, a Lei Maria da Penha estabelece mecanismos para coibir e prevenir a violência contra a mulher, dispõe sobre a criação dos juzizados de violência doméstica e familiar contra a mulher e estabelece medidas assistenciais, de prevenção e proteção às mulheres em situação de violência.

Com base nos conceitos sobre violência trazidos pela Lei Maria da Penha, entende-se ser importante esclarecer as diferentes terminologias utilizadas na literatura ao se referir à violência contra a mulher. Nesse sentido, o termo violência doméstica caracteriza-se como a violência que acontece dentro de casa, ou seja, que é própria da esfera privada contra membros que convivem no mesmo espaço com ou sem laços consanguíneos; a violência familiar, por sua vez, concerne à prática da violência entre parceiros íntimos e membros da família, crianças, mulheres, homens, idosos, e pode se dar dentro ou fora do domicílio. O termo violência conjugal é utilizado para definir a violência que ocorre entre parceiros ou ex-parceiros íntimos, dentro ou fora do espaço doméstico. Já a violência de gênero se refere à violência contra a mulher fundamentada na desvalorização do feminino e concebida por relações de hierarquia e desigualdade de poder, estabelecida pelo sistema patriarcal (Prates & Alvarenga, 2008; Rocha, 2007).

---

<sup>1</sup> A Lei nº 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, tem esse nome em homenagem à Maria da Penha Maia Fernandes, biofarmacêutica cearense, que por 20 anos lutou para conseguir prender seu marido, após várias tentativas de homicídio.

A partir deste último conceito (violência de gênero) e sua interface com a violência contra a mulher, entende-se ser pertinente tecer breves reflexões em torno das contribuições de estudos feministas, no que tange aos estereótipos de gênero e diferentes papéis do masculino e do feminino, os quais auxiliam na compreensão do fenômeno da violência. De acordo com Scott (1995), o conceito de gênero é compreendido como constituinte das relações sociais com base nas diferenças entre os sexos, identificadas pelas relações de poder socialmente aceitas como naturais e inquestionáveis. Historicamente, no sistema patriarcal, cujos valores ainda perduram nos dias atuais, prevalece o domínio do homem nas relações sociais, comunitárias e familiares sobre o modo de construção da realidade social, ao apresentar modelos de papéis distintos entre homens e mulheres (Cantera & Gamero, 2007; Ferraz et al., 2009).

Considerando a construção social do masculino e do feminino, a marca da violência de gênero é a desigualdade de poder entre os envolvidos nessa relação. Assim, o envolvimento emocional estabelecido entre os membros da família, associado às desigualdades de gênero, e que vivenciam situações de estresse e desgaste, contribui para o surgimento dos episódios de violência, ocasionados não somente por estarem numa mesma casa, num mesmo lócus, mas pela desigualdade de poder que existe entre seus membros (Smigay, 2001; 2002).

Retomando os aspectos trazidos pela Lei Maria da Pena (Lei nº 11.340/2006; SPM, 2012), com relação ao conceito de violência familiar e doméstica, o Art. 5º a define como qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

A referida Lei também aponta sobre a “criação de meios de atendimento humanizado às mulheres, agregando valores de direitos humanos à política pública e contribuindo para educar toda a sociedade.” Nesse sentido, os artigos que compõem a Lei visam à união das três esferas do Governo – municipal, estadual e federal – e o envolvimento do poder público nas medidas de prevenção e estratégias para o enfrentamento do problema, dentre elas, a criação e o encaminhamento das mulheres para casas-abrigo (Lei nº 11.340/ 2006; SPM, 2012).

As casas-abrigo são locais sigilosos que garantem a assistência e proteção da integridade física e psicológica da mulher e de seus filhos menores de idade. Como espaço institucionalizado, elas podem ser consideradas importantes redes de suporte social e um recurso em potencial para o enfrentamento das situações de violência. O local oferece segurança e conta com uma equipe de profissionais que promovem o acolhimento e a assistência às mulheres e seus filhos menores de idade. Igualmente, é um espaço que possibilita momentos de reflexão sobre suas vidas e favorece a criação de estratégias para enfrentar o problema da violência (Lei nº 11.340/2006; Rocha 2007).

No Brasil, em 1986, foi inaugurada a primeira casa-abrigo do país, chamada Centro de Convivência para as Mulheres Vítimas de Violência Doméstica – COMVIDA, localizada no estado de São Paulo. Em consonância com as ações estabelecidas pela Política Nacional de Direitos Humanos, a partir de 1998 as casas-abrigo passaram a ter convênio com os municípios, estados e organizações não governamentais. Assim, a maior parte das casas-abrigo existentes no Brasil foi criada entre 2000 e 2003. No ano de 2006, o Governo Federal formou uma comissão de especialistas na área a fim de estabelecer critérios para a criação e o funcionamento das casas, além de diretrizes básicas para o atendimento à mulher, dando origem ao *Termo de Referência para a Implantação e Implementação de Casas-Abrigo* (Lei nº 11.340/2006; Rocha, 2007).

Nessa perspectiva, as casas-abrigo são consideradas um espaço de confiança e proteção, onde as mulheres podem dedicar seu tempo a pensar a respeito de suas vidas e de estratégias que poderão ser utilizadas para o enfrentamento do problema da violência. A equipe permanente das casas-abrigo deve contar com psicóloga, assistente social, pedagoga ou profissional de educação infantil, além de uma coordenadora. Dentre

os profissionais de nível médio, pode-se citar: agente administrativo, cozinheira, auxiliar de conservação e limpeza, segurança e motorista. Por sua vez, pode contar com uma equipe de apoio técnico, formada nas áreas de saúde, nutrição, orientação e assistência jurídica, tais como enfermeira, nutricionista e advogada (Lei nº 11.340/2006).

As casas-abrigo constituem-se como serviços municipais e contam com o apoio dos Estados e do Governo Federal. Os abrigos podem ser implementados em cidades com no mínimo 50 mil habitantes, podendo, ainda, ser consorciadas entre municípios menores para melhor atender às mulheres em situação de violência. Estes locais devem estar, preferencialmente, vinculados à assistência social, promulgados por leis municipais em parcerias com outros órgãos legislativos e de segurança pública, e localizados em endereço sigiloso (SPM, 2006).

O número de casas-abrigo registrado até abril de 2014 é de 77 unidades distribuídas em todo o território brasileiro. Na Região Sul do país, há 18 casas-abrigo, sendo cinco delas no Estado do Paraná, três em Santa Catarina e dez no Rio Grande do Sul. O acesso a elas se dá pelo encaminhamento de diferentes serviços que compõem a rede de suporte e enfrentamento à violência contra a mulher, quais sejam: Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher, Juizados, Promotorias, Núcleos de Atendimento e Apoio à Mulher ou, ainda, pelos Centros de Referência e Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) dos municípios (Dagord, 2003; Magalhães, Moraes, & Castro, 2011; SPM, 2014).

As casas-abrigo possuem os seguintes objetivos, sustentados nas propostas das Políticas Públicas para o enfrentamento da violência contra a mulher: (a) promover o atendimento integral e interdisciplinar às mulheres e seus filhos, especialmente nas áreas social, jurídica e psicológica, (b) promover condições para a reinserção social da mulher após sua saída da casa-abrigo, como trabalho e renda, moradia, creche para os filhos e inserção nos programas de saúde, (c) informar à mulher quanto aos seus direitos e meios para exercê-los, d) oferecer um ambiente acolhedor para as mulheres visando ao exercício de sua autonomia e à recuperação da autoestima (Lei nº 11.340/2006; SPM, 2011).

Nesse sentido, dada a importância da casa-abrigo no desempenho de suas atribuições, entende-se que caracterizar o perfil das mulheres que

viveram nesse contexto é importante para a compreensão da complexidade e do caráter multifatorial que envolve o fenômeno da violência. Assim, o objetivo deste trabalho foi caracterizar o perfil sociodemográfico das mulheres acolhidas em uma casa-abrigo da Região Sul do Brasil, no período de setembro de 2001 a dezembro de 2012. Com base nesse objetivo, entende-se ser importante sustentar uma postura problematizadora sobre o fenômeno em estudo para melhor entender o impacto das políticas públicas de enfrentamento da violência contra a mulher, de maneira que se possa aperfeiçoá-las à luz das peculiaridades do contexto em que estão inseridas. Os dados advindos desta caracterização contribuem, também, para a discussão das práticas sociais acerca da temática, fortalecendo a casa-abrigo como um dispositivo de proteção no contexto da violência contra a mulher.

### **Método**

A presente pesquisa é de caráter descritivo, documental e retrospectivo. O estudo de investigação e análise documental caracteriza-se por selecionar documentos e técnicas de organização, de maneira criteriosa, orientada pelo objetivo proposto para o desenvolvimento deste trabalho. O uso de materiais documentais favorece a realização de uma análise histórica e atual em torno da temática em um contexto específico (Pimentel, 2001; Valles, 1997). Nessa perspectiva, este trabalho também utiliza a análise qualitativa dos dados, na busca pela compreensão do processo que ocorre nas inter-relações complexas e dinâmicas, relacionadas ao contexto no qual as mulheres estiveram inseridas (Minayo, 2010).

#### *Contexto do estudo*

A casa-abrigo insere-se no projeto municipal de proteção especial chamado Programa Casa-Abrigo para Mulheres, de responsabilidade da Secretaria de Assistência Social junto ao Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS). O local acolhe mulheres e seus filhos menores de idade em situação de violência familiar, garantindo a ambos sua integridade física e psicológica.

A casa-abrigo possui sede própria, funciona em endereço sigiloso e conta com uma estrutura para abrigar 28 pessoas por dia, sendo sete

vagas para mulheres e as demais para seus filhos. Possui sete dormitórios com capacidade para quatro pessoas (cada), três banheiros para as usuárias e seus/suas filhos/as, um banheiro para funcionários/as, uma recepção, uma sala de convivência, uma sala de reuniões, uma sala de atividades, uma sala para atendimento de serviço social e psicológico, uma cozinha industrial, uma dispensa, um refeitório, uma lavanderia, uma área externa com *playground* e brinquedoteca, além de acomodações para pessoas com deficiência.

Com relação aos recursos humanos, permanecem no local oito educadoras sociais, uma coordenadora, uma cozinheira, uma auxiliar de serviços gerais e um motorista. Conta, ainda, com o atendimento de um assistente social e duas psicólogas que fazem parte do Programa de Prevenção e Combate à Violência Familiar (PPCVF) do município e prestam atendimento às mulheres e crianças acolhidas na casa-abrigo.

#### *Procedimentos de coleta de dados*

A coleta dos dados teve como ponto de partida o Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo, o qual foi acessado com anuência do coordenador do PPCVF do município em que se realizou o estudo. Cabe mencionar que as informações que resultaram deste trabalho fizeram parte dos procedimentos de coleta de dados de uma pesquisa maior, intitulada “Violência Familiar: Dinâmica relacional das redes pessoais significativas de mulheres acolhidas em casa-abrigo”, que foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos, da Universidade Federal de Santa Catarina, sob o parecer consubstanciado número 251.240/2013.

Diante disso, no presente estudo foram incluídos os dados referentes aos registros do período de 1º de setembro de 2001 a 31 de dezembro de 2012. As informações utilizadas para o desenvolvimento deste trabalho referem-se à idade, raça, escolaridade, ocupação, renda, tipo de violência, tipo de relacionamento com o autor da violência, encaminhamento para a casa-abrigo, tempo de permanência e destino após sair do local.

Foram acessados 672 registros, que se referem ao número de mulheres acolhidas na casa-abrigo no período citado. Os dados foram digitados em uma planilha de Excel, agrupados e transformados em gráficos

para melhor leitura, interpretação e análise. Em cumprimento à Resolução 466/2012, do Conselho Nacional de Saúde<sup>2</sup>, manteve-se o sigilo de quaisquer informações que pudessem identificar as pessoas e o local incluídos neste estudo.

### **Análise e discussão dos resultados**

Tendo como referência a proposta da análise qualitativa, os dados do estudo foram reunidos e organizados em três categorias temáticas que congregaram, em seu conjunto, as características da trajetória das mulheres acolhidas na casa-abrigo, a saber: (a) Caminho até a casa-abrigo, (b) Caracterização das mulheres acolhidas na casa-abrigo, (c) Permanência e saída da casa-abrigo.

Com o intuito de melhor contextualizar as categorias resultantes do processo de análise dos dados, cabe ressaltar que a demanda acolhida na casa-abrigo desde sua implementação, em setembro de 2001, até o ano de 2012, refere-se a 672 mulheres – sendo que 170 delas passaram pela casa-abrigo mais de uma vez – e 1261 crianças/adolescentes, totalizando 1933 pessoas acolhidas. Dando sequência à apresentação dos resultados, passa-se a analisar as três categorias que evidenciam dados de uma realidade complexa e multideterminada pelos diferentes elementos que se inter-relacionam e se afetam recursivamente.

#### *Caminho até a Casa-abrigo*

A presente categoria destaca os principais motivos do encaminhamento das mulheres até a casa-abrigo e a procura por diferentes instituições e organizações em busca de ajuda para sair do ciclo da violência, sobretudo após a fase apontada por (Ministério da Saúde, 2002) denominada *incidente agudo da violência*, em que ocorrem agressões físicas resultantes da descarga das tensões acumuladas. Diante disso, dentre os principais motivos do encaminhamento das mulheres para a casa-abrigo, refere-se aos diferentes tipos de violência por elas sofrida, tais como os exibidos na Tabela 1.

---

<sup>2</sup> Resolução que regulamentava normas e diretrizes de pesquisas envolvendo seres humanos (Resolução 466, 2012).

**Tabela 1. Principal motivo do encaminhamento das mulheres para a casa-abrigo**

Motivo	N	%
<b>Violência física</b>	<b>321</b>	<b>48</b>
<b>Violência psicológica/ameaça de morte</b>	<b>235</b>	<b>35</b>
Violência sexual	4	1
Violência contra os filhos	40	6
Vulnerabilidade social	32	5
Não é vítima*	17	2
Outros**	23	3

Fonte: Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo

\*Moradoras de rua ou encaminhadas de outros abrigos ou programas de combate à violência.

\*\* Qualquer outra situação que não se refira à violência familiar contra a mulher.

A Tabela 1 mostra que a violência física foi apontada pelas mulheres como o principal tipo de violência sofrida (48%), resultando na busca por ajuda e no encaminhamento para a casa-abrigo. Atos de agressão física, como dar tapas, socos, chutes e surras estão entre os principais comportamentos dos autores de violência contra a mulher. Nesse contexto, destacam-se as armas de fogo, objetos cortantes/ contundentes, estrangulamento e/ou sufocação como os principais meios utilizados para a perpetração da violência pelo parceiro íntimo, na tentativa e/ou efetivação de homicídio contra mulheres (OMS, 2002; Waiselfisz, 2012). Quanto às partes do corpo em que ocorre a violência física, o rosto foi o lugar em que os homens mais dão socos, provocando lesões nos olhos e dentes das mulheres (Lamoglia & Minayo, 2009).

Indo ao encontro de tais resultados, a pesquisa de Meneghel et al. (2000) revelou que 80% das mulheres chegam à casa-abrigo com lesões corporais. Associado a isso, estudos de Krenkel (2014) e Santos e Moré (2011) evidenciam que há uma relação entre a intensidade da violência física e a tomada de decisão em busca de ajuda, considerando a intensidade da violência como uma situação limite em que há um alto nível de sofrimento, tanto físico como psicológico.

Os dados exibidos no presente estudo mostram que 35% das mulheres acolhidas na casa-abrigo fizeram menção quanto à violência psicológica seguida de ameaça de morte, a qual foi perpetrada pelo companheiro ou ex-companheiro em 85% dos casos. Com respeito ao aspecto ameaça de morte ou tentativa de homicídio, um estudo realizado no Brasil apontou que, entre os anos de 1980 e 2010, aproximadamente 92 mil mulheres foram assassinadas por seus parceiros, deixando o país na 7ª posição dentre aqueles com mais alto nível de feminicídio (Waiselfisz, 2012). Nesse contexto, a casa-abrigo atua como um recurso que visa à proteção das mulheres que vivem em uma relação afetiva de violência, na tentativa de evitar desfechos trágicos, tal como o mencionado, mostrando que o local é uma estratégia positiva dentro do conjunto enfrentamento da violência contra a mulher.

O próprio reconhecimento da violência psicológica, conforme os documentos analisados, pode ser considerado um avanço em termos de construção social relacionada aos diferentes tipos de violência, sendo que o seu reconhecimento implica em ultrapassar o físico ou concreto que é comumente apontado, passando a considerar as diferentes formas como a violência se apresenta. A violência psicológica, caracterizada por xingamentos, ofensas, humilhação, vergonha, ameaça de morte, diferentemente da violência física, deixa marcas invisíveis, gerando consequências que causam grande sofrimento psíquico, afetando a saúde e o desenvolvimento da mulher (Leôncio, Baldo, João, & Biffi, 2008). Nesse sentido, a violência psicológica vem acompanhada pelas consequências que fragilizam as mulheres que vivenciam esta situação, evidenciando a profundidade do impacto causado por este tipo de violência em termos subjetivos.

Considera-se interessante problematizar os dados referidos no Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo que apontam para a violência física como o principal motivo do encaminhamento, pois isso, em certa medida, invisibiliza os demais tipos de violência que podem ocorrer de maneira concomitante. No tocante a tal aspecto, estudos (OMS, 2002; Silva, Coelho, & Capone, 2007) sinalizam que é comum as mulheres sofrerem mais de um tipo de violência ao mesmo tempo. No contexto específico de uma casa-abrigo, a pesquisa de Prates e Alvarenga (2008) revela que 65% (n = 72) das mulheres que chegaram ao local relataram ter sofrido violência fí-

sica e psicológica por seus companheiros. Assim, em termos profissionais, torna-se importante o reconhecimento dos diferentes tipos de violência sofrida pelas mulheres, considerando a possibilidade de mais de um tipo ocorrer em um mesmo episódio.

Sobre o encaminhamento para a casa-abrigo, de acordo com os dados da Tabela 2, as mulheres chegaram ao local tendo como primeiro acesso os serviços jurídicos e assistenciais com predomínio da Secretaria de Assistência Social do município (42%), seguida pela Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher (18%) e a Delegacia de Polícia (15%).

**Tabela 2. Portas de entrada para a casa-abrigo**

<b>Local</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
<b>Secretaria de Assistência Social</b>	<b>280</b>	<b>42</b>
<b>Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher</b>	<b>121</b>	<b>18</b>
<b>Delegacia de Polícia</b>	<b>100</b>	<b>15</b>
Conselho Tutelar	92	14
Abrigo Municipal	43	6
Programa Renda Mínima	8	1
Serviço Jurídico Universitário	4	1
Outros*	24	3

Fonte: Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo

\* Os devidos encaminhamentos podem ter ocorrido por meio do Ministério Público, hospitais, ambulatórios ou qualquer outro órgão público.

Os dados da tabela 2 evidenciaram a participação de diferentes instituições e organizações formais na prestação do suporte social às mulheres e seus filhos em situação de violência. Nesse sentido, chama-se a atenção para a necessidade da articulação dos profissionais das diversas áreas em torno dos encaminhamentos cabíveis e necessários às situações de violência. Para tanto, entende-se ser importante uma formação que favoreça o conhecimento sobre a temática, de maneira que possam realizar uma prática qualificada ao se depararem com esse tipo de situação no seu cotidiano.

Ainda no que concerne ao encaminhamento à casa-abrigo, em decorrência de uma pesquisa maior, as autoras do presente estudo se aproximaram de 12 mulheres que foram acolhidas no local, do qual foram extraídos os dados apresentados neste trabalho. Ao longo das entrevistas realizadas com estas mulheres, foram mencionadas informações importantes que podem contribuir para tecer algumas reflexões sobre o tema. Um apontamento a ser destacado gira em torno do desconhecimento quanto à existência da casa-abrigo como um recurso que poderia ter sido buscado para sair da situação de violência antes que chegasse a uma situação limite.

Diante da função de proteção da casa-abrigo dentro da rede de prevenção e combate à violência contra a mulher, algumas questões que permeiam sua invisibilização social necessitam ser problematizadas. De acordo com o Termo de Referência para Casa-abrigo (2006), a divulgação pública da existência das casas-abrigo deve ser realizada prioritariamente pelos órgãos do serviço de proteção, sendo eles: os Centros de Referência, serviços de saúde, delegacias da mulher, promotoria, conselhos tutelares e organizações da sociedade civil que estejam engajadas com as questões referentes à mulher e aos direitos humanos.

Nessa perspectiva, mesmo que a responsabilidade de divulgação das casas-abrigo seja da rede de serviços, há uma preocupação de forma que não se perca o aparato sigiloso e de segurança, tanto para as mulheres abrigadas, quanto para as trabalhadoras do local, que podem ser alvos dos autores da violência. Assim, desenvolver estratégias de segurança concomitante à divulgação das casas-abrigo, de modo a favorecer o exercício da cidadania das mulheres em situação de violência, ainda é um desafio a ser vencido tanto pelos locais de abrigamento quanto pelas ações propostas pelas políticas públicas de enfrentamento da violência contra a mulher (Rocha, 2007).

Outro aspecto mencionado pelas mulheres entrevistadas foi o número de denúncias registradas contra o autor da violência, que variou entre cinco e dezoito Boletins de Ocorrência até ser realizado o encaminhamento dessas mulheres para a casa-abrigo. Cabe esclarecer que a realização do Boletim de Ocorrência é uma condição *sine qua non* para a entrada na casa-abrigo, ou seja, mesmo que o primeiro acesso de tais mulheres tenha ocorrido por meio da Secretaria de Assistência Social, obrigatoriamente deve haver a denúncia formal da situação de violência.

Perante isso, pode-se dizer que os Boletins de Ocorrência adquirem duas grandes dimensões no contexto da violência: a primeira refere-se ao significado institucional e burocrático, a partir do qual se fazem diferentes percursos pelas instâncias jurídicas. A segunda diz respeito ao significado subjetivo que essas mulheres apresentam por meio da tomada de decisão para sair ou cessar o ciclo da violência, uma vez que recorrem à rede de suporte social para realizar a denúncia.

Observa-se, dessa maneira, que o Boletim de Ocorrência possui uma grande potencialidade no que tange ao encaminhamento e à punição em torno das situações de violência, mas pela falta de processos e práticas institucionais e intersetoriais mais efetivos, muitas vezes acaba contribuindo para a sustentação do ciclo da violência. As mulheres acolhidas na casa-abrigo, com as quais foi possível contato, disseram que desistiram de procurar pelas delegacias, em busca de uma solução para o seu problema, em função da falta de encaminhamento e da impunidade em relação ao autor da violência, diante do número de denúncias já realizadas contra ele.

Ao encontro dos referidos dados no estudo de Santos e Moré (2010), mulheres que procuraram uma Delegacia de Proteção à Mulher relataram como foram atendidas pelos profissionais do local, que ações foram efetuadas e que repercussões dos encaminhamentos realizados pelos funcionários. Nesse sentido, foi possível identificar tanto características positivas quanto fragilidades no atendimento. Dentre as atitudes positivas dos profissionais, salienta-se o oferecimento de segurança, proteção e o atendimento solícito e prestativo que contribuíram para a resolução da situação de violência. Por outro lado, atitudes dos profissionais que não favoreciam o acolhimento das mulheres alimentaram a sensação de insegurança e medo das mulheres, sobretudo pela falta de punição do autor da violência frente às várias queixas registradas. As mulheres mencionaram, também, a pouca informação oferecida pelos profissionais da Delegacia quanto aos seus direitos diante da situação de violência e o fato de praticamente não serem encaminhadas para outros serviços de referência nas áreas jurídica, de saúde, assistencial e psicológica para receberem atendimento.

Dessa maneira, a falta de ações ou medidas institucionais imediatas de proteção para tais mulheres e de uma escuta qualificada por parte dos profissionais, quanto ao não encaminhamento para serviços da rede intersetorial de atendimento à mulher, contribuem para o descrédito nas

práticas pertinentes às delegacias, acarretando a paralisação das mulheres e permanência, por um tempo cada vez maior, na relação de violência. Corroborando com esse aspecto, estudos mostram que, em algumas situações, as mulheres que chegam à casa-abrigo permaneceram com o autor da violência por pelo menos 10 anos, vivenciando episódios violentos diários, dentro de um ciclo de tensão, agressão e reconciliação (Carlotto & Calão, 2006; Meneghel et al., 2000; Prates & Alvarenga, 2008).

Tendo em vista as consequências para a saúde e o desenvolvimento da mulher, o tempo em que ela permanece vivenciando situações de violência pode contribuir para um estado de fragilização e vulnerabilidade cada vez maior. Dessa forma, a desistência pela procura de ajuda favorece a recorrência e intensificação dos episódios de violência, causando consequências a curto e longo prazo para a saúde física e mental da mulher, além das repercussões presentes em nível social, relacional e afetivo.

#### *Caracterização das mulheres acolhidas na casa-abrigo*

A presente categoria congregou elementos referentes à caracterização do perfil das mulheres acolhidas na casa-abrigo no que toca à idade, raça, tipo de relacionamento, número de filhos, ocupação e renda familiar. Entre setembro de 2001 e dezembro de 2012, passaram pela casa-abrigo, anualmente, em média 52,9 mulheres; destas, 80% eram de raça branca. A idade das mulheres variou entre 15 e 87 anos, com predomínio da faixa etária de 30-39 anos, em 38% dos casos, conforme apresentado na Tabela 3.

**Tabela 3. Idade das mulheres abrigadas**

<b>Idade</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Menos de 20 anos	49	7
<b>20-29 anos</b>	<b>218</b>	<b>33</b>
<b>30-39 anos</b>	<b>257</b>	<b>38</b>
40-49 anos	117	17
50-59 anos	15	2
60 anos ou mais	13	2
Sem informação	4	1

Fonte: Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo

Pode-se constatar que as mulheres tinham idade entre 20 e 39 anos. Igualmente, verifica-se que a violência nas relações afetivas ocorreu, também, com mulheres com idade mais avançada, mostrando a presença da violência em diferentes fases do ciclo de vida da mulher. Quanto ao tipo de relacionamento com o autor da violência, 69% das mulheres declararam viver em um relacionamento estável, ou seja, viviam em uma relação duradoura, com constituição de família, porém não matrimonial. A respeito do número de filhos, 62% das mulheres tinham um ou dois filhos (34% e 28%, respectivamente), com o predomínio de filhos pequenos, considerando que, do total de crianças e adolescentes que passaram pela Casa-abrigo (n = 1261), 47% tinham idade de 0 a 5 anos.

Estudos internacionais e nacionais, relacionados ao desenvolvimento do ciclo vital familiar, como os de Carter e McGoldrick (1995) e de Cerveny, Berthoud, Coelho e Oliveira (2002), permitem, em certa medida, compreender a busca pelas redes institucionais por parte de mulheres que sofrem violência familiar e que têm filhos pequenos. A presença de filhos pequenos no contexto familiar desafia o sistema parental ao exercício de novas funções, tarefas e responsabilidades frente ao processo de crescimento dos filhos. Tal desafio constitui-se num estressor de ciclo vital familiar com filhos pequenos, pois exige, necessariamente, certos acordos e/ou pactuações frente às novas tarefas a serem desempenhadas por parte dos responsáveis pelas crianças.

Especificamente no caso da violência familiar, esse estressor, existente em todos os processos de desenvolvimento da família, se associa à presença de outros estressores presentes tanto no sistema conjugal, como os conflitos do casal, quanto no sistema familiar mais amplo pelos aspectos intergeracionais relacionados à violência e aos conflitos familiares. Também estão relacionados ao contexto histórico-sócio-cultural em que as mulheres estiveram inseridas ao longo de sua vida, contribuindo para que o sistema familiar se torne um espaço potencialmente de risco para o desenvolvimento das crianças e para a manutenção da estrutura familiar.

Com relação ao nível de escolaridade, a maior parte das mulheres (78%) possuía ensino fundamental, sendo que, em 61% dos casos, era incompleto. A respeito da ocupação, 40% das mulheres estavam desempregadas ou eram “do lar”, conforme descrição do Relatório Geral das

Atividades da Casa-abrigo. Das mulheres que desenvolviam atividades remuneradas, 28% trabalhavam em atividades de serviços gerais ou eram empregadas domésticas. A renda mensal girava em torno de dois salários mínimos para 58% das mulheres. Quanto à moradia, as usuárias da casa-abrigo residiam em diferentes localidades do município, não havendo predomínio de bairros específicos que se destacassem pelas condições de vulnerabilidade social. Diante dos dados de caracterização mencionados, cabe apontar que a violência contra a mulher pode ocorrer em todas as classes sociais, raças, etnias e faixas etárias (Minayo, 2006), não sendo possível reduzir a prática da violência a uma determinada característica. Nesse sentido, pode-se dizer que a violência *per si* atua como um grande estressor nos processos de desenvolvimento presentes nos diferentes estágios de vida das mulheres, superando as características da configuração familiar ou do próprio contexto sociodemográfico, no qual a violência se sustenta.

Outro aspecto que cabe ser problematizado refere-se às características do estado civil e ocupação, tendo em vista que a maioria das mulheres estava desempregada ou era “do lar”, e, portanto, não recebiam remuneração, sendo dependentes financeiramente do marido/ companheiro. Segundo Gomes, Diniz, Camargo e Silva (2012), o baixo grau de escolaridade das mulheres pode ser considerado um fator dificultador para a entrada no mercado de trabalho, o que contribui para a condição de vulnerabilidade e dependência da mulher. As autoras afirmam, ainda, que a dependência financeira é tida como um dos motivos da permanência na relação de violência, principalmente quando possuem filhos. Nessa perspectiva, sem a ajuda financeira do marido/companheiro e sem ter nenhuma fonte de renda, a mulher se vê impossibilitada de sustentar a si e aos filhos, mantendo-se na relação.

Relacionados aos motivos de permanência com o autor da violência, encontra-se, também, a dependência afetiva, sustentada pelo fato de gostar do companheiro, acreditar em sua mudança e nas promessas de que os episódios de violência não irão mais se repetir. Na concepção de (Ministério da Saúde, 2002), os referidos motivos estão presentes na fase do ciclo da violência chamada de *lua de mel* em que, após ocorrer o *incidente agudo da violência*, o companheiro se desculpa, tenta fazer as pazes e promete mudar seu comportamento. Para Ravazzola (2005), as

mulheres que vivem uma situação de violência constroem uma realidade onde não veem que o tratamento que recebem não diz respeito ao amor, nem tão pouco à reciprocidade de cuidados. A idealização de um amor romântico e da construção de uma família que corresponda às expectativas idealizadas pelo sistema social contribui para que as mulheres se mantenham (ou retornem) na relação com o companheiro e/ou ainda negligenciem a violência sofrida (Ravazzola, 2012), acreditando que cada episódio de violência seja o último, tal como lhe foi prometido.

Soma-se a estes motivos o fato de as mulheres quererem preservar a família, terem medo de ficar sozinhas e se sentirem ameaçadas por seus companheiros (Cohen Imach, 2013; Silva et al., 2012). A manutenção da relação também pode estar relacionada à dificuldade de encontrar meios para romper com o ciclo da violência, como a ausência de pessoas das redes sociais das mulheres que possam ajudá-las e pela falta de conhecimento quanto aos recursos efetivos que possam viabilizar o rompimento desse ciclo. Assim, no tocante aos referidos aspectos e às considerações tecidas ao longo desta categoria, conhecer o perfil das mulheres acolhidas em uma casa-abrigo sustenta a necessidade do planejamento de ações de prevenção, assistência e promoção de saúde, considerando as especificidades presentes no contexto em que as mulheres estão inseridas, com vistas à garantia do direito à segurança, à saúde e à vida.

### *Permanência e saída da casa-abrigo*

A presente categoria reuniu um conjunto de dados relativos à permanência das mulheres na casa-abrigo em termos de tempo e convivência, além do seu destino, quanto à moradia, ao saírem do local. As mulheres deste estudo permaneceram na casa-abrigo em média 21 dias, sendo o tempo mínimo de um dia e máximo de 210 dias. Com base na Tabela 4, um dos aspectos que chama a atenção é o número de mulheres que ficaram apenas um dia ( $n = 94$ ) ou no máximo uma semana no local ( $n = 304$ ), tendo em vista que o fator principal de encaminhamento para a casa-abrigo é o risco iminente de morte e que, ao sair do local em um curto espaço de tempo, tais mulheres podem voltar a uma condição de vulnerabilidade, colocando sua vida, novamente, em condição de risco.

**Tabela 4. Tempo de permanência na casa-abrigo**

<b>Período</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
<b>1 a 7 dias</b>	<b>304</b>	<b>45</b>
8 a 15 dias	121	18
16 a 29 dias	95	14
30 a 59 dias	97	15
60 dias ou mais	55	8

Fonte: Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo.

Diante do predomínio do tempo de permanência das mulheres de até uma semana na casa-abrigo, pode-se supor que a sua saída precoce, considerando sua segurança, tenha relação com os aspectos dificultadores, citados por mulheres que estiveram acolhidas no local, tais como sensação de aprisionamento, no sentido de não poderem estabelecer uma rotina própria, nem saírem da casa-abrigo para desenvolver suas atividades laborais. Além disso, considera-se, também, a dificuldade de adaptação às regras do local e de convivência com outras pessoas (Krenkel, 2014; Rocha, 2007; Silva, 2012). Nessa mesma perspectiva, a saída precoce das mulheres também pode estar associada ao afastamento dos filhos, quando, por algum motivo, não puderam levá-los para a casa-abrigo, tendo em vista que o vínculo com os filhos, de certa forma, favorece a permanência no local, conforme enfatizam Carloto e Calão, (2006).

Quanto aos aspectos facilitadores da permanência na casa-abrigo, estudos destacam o local como um espaço em que as mulheres puderam se sentir seguras e protegidas e que contribuiu tanto para o seu fortalecimento quanto para o reconhecimento do problema da outra pessoa. Igualmente, foi mencionado o suporte oferecido pelos profissionais da casa-abrigo, pelo qual foi possível que as mulheres refletissem sobre suas vidas e encontrassem formas para lidarem com o problema da violência (Carloto & Calão, 2006; Krenkel, 2014; Rocha, 2007). Ao encontro desse aspecto, o estudo de Ramos (2010) mostra que os profissionais de um Centro de Atendimento às Vítimas de Violência foram apontados como pessoas que ofereceram apoio e acolhimento às mulheres do estudo, e

que não as deixaram desistir do tratamento. Diante do papel dos profissionais e de sua importância no processo de enfrentamento da violência, é importante que eles tenham uma escuta sensível, acolhedora e respeitosa, que contribua para o resgate da autoestima das mulheres e estímulo ao exercício de sua autonomia ao saírem do local.

Nesse sentido, acerca dos motivos relacionados à saída da mulher da casa-abrigo, ressalta-se, sobretudo: (a) a retomada da convivência conjugal com o autor da violência (42%) e (b) o rompimento do ciclo da violência (49%). Com relação ao fato de retornarem com o seu parceiro, é possível remeter aos motivos citados ao longo deste estudo relacionados à própria manutenção da relação, tais como: a esperança de que o companheiro mude de comportamento; a dependência financeira, tendo em vista que muitas mulheres não trabalhavam e que, em 42% dos casos, possuíam moradia alugada; e o fato de as mulheres ainda estarem afetivamente ligadas aos seus parceiros. De acordo com Dias (2010), quando escolhem retornar com seus companheiros, as mulheres possuem o desejo de resgatar o seu lar, de ter filhos, de realizar o sonho de um casamento feliz, em que há amor, respeito e harmonia. Por meio de tais apontamentos, é possível perceber, novamente, a presença de uma “idealização de amor e de família” que acaba inibindo o processo de problematização da violência no contexto familiar. Frente a este “suposto ideal”, como assinala Ravazzola (2012), as pessoas do sistema familiar acabam enveredando esforços para alcançar ideais inexistentes, sustentados por um imaginário social de que as relações familiares precisam seguir um padrão para serem socialmente aceitas.

Quanto ao fato de terem rompido com o ciclo da violência, ao saírem da casa-abrigo, as mulheres decidiram retomar suas vidas sozinhas ou, ainda, junto aos seus filhos (quando tinham). Em outros casos, foram morar com pessoas das suas redes sociais, tais como familiares ou amigos. As redes sociais são formadas por todas as relações consideradas significativas, diferenciadas das demais e que são capazes de oferecer ajuda e apoio em momentos de crise, fazendo parte delas a família, os amigos, os colegas de trabalho ou estudo e a comunidade, representada por vizinhos, pessoas do credo religioso e profissionais de serviços de saúde e assistenciais (Sluzki, 1997). Conforme apresentado na Tabela 5, observou-se a procura por familiares como as principais pessoas das

redes sociais das mulheres que as ajudaram, tanto no acolhimento em suas próprias casas, quanto na busca por uma nova moradia quando elas saíram da casa-abrigo.

**Tabela 5. Destino domiciliar das mulheres após saírem da casa-abrigo**

<b>Destino domiciliar</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
<b>Autor da violência</b>	<b>196</b>	<b>30</b>
<b>Familiares</b>	<b>194</b>	<b>29</b>
Sozinhas	103	16
Amigos	8	1
Outros*	158	24

Fonte: Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo

\* Mulheres que não retornaram de consultas médicas/odontológicas, que mudaram de cidade, que foram encaminhadas para outro abrigo ou que não mencionaram seu destino ao se desligar do local.

Os dados do Relatório Geral das Atividades da Casa-abrigo permitem visualizar que, dentre os familiares mais procurados, destacam-se os pais (pai e mãe), sobretudo as mães, e as irmãs das mulheres. Estudos sobre redes sociais de mulheres em situação de violência mostraram que os familiares são as principais pessoas acessadas em busca de ajuda para o enfrentamento do problema (Estrada, Herrero, & Rodríguez, 2012; Lettiere & Nakano, 2011).

Nesse contexto, cabe enfatizar, também, que a baixa porcentagem de amigos que acolhem essas mulheres quando saem da casa-abrigo pode estar associada ao isolamento social que, comumente, envolve as mulheres em situação de violência. Ao permanecerem com seus parceiros, as mulheres acabam se afastando de suas redes, acarretando a sua fragilização e a falta de apoio quando decidem romper com o ciclo de violência. Nesse sentido, chama-se a atenção para a importância e necessidade da presença das pessoas das redes sociais no contexto da violência e para o efetivo desempenho de suas funções, de modo que possam auxiliar as mulheres no enfrentamento do problema.

## **Considerações finais**

Este estudo teve por objetivo caracterizar o perfil sociodemográfico das mulheres acolhidas em uma casa-abrigo da Região Sul do Brasil, no período de setembro de 2001 a dezembro de 2012. Diante dos resultados apresentados ao longo deste trabalho, verificou-se que a casa-abrigo é um espaço de acolhimento que oferece proteção e promoção de condições psicológicas às mulheres, apontando o local como uma importante rede de suporte social dentre as estratégias para o enfrentamento da violência contra a mulher.

A análise do Relatório Geral de Atividades da Casa-abrigo não deixou em evidência aspectos dificultadores da passagem das mulheres pelo local, não sendo possível sua análise; no entanto, estudos como os de Krenkel (2014), Rocha, (2007) e Silva (2012) mostraram que tais aspectos se relacionavam com a sensação de aprisionamento e as dificuldades das mulheres de se adaptarem às regras estabelecidas pelo local. O principal motivo ligado ao encaminhamento para a casa-abrigo referiu-se à violência física, sendo que os dados revelaram, ainda, a presença e o reconhecimento da violência psicológica e ameaça de morte, motivos estes que culminaram na denúncia do autor da violência. As mulheres que estiveram na casa-abrigo eram, em sua maioria, jovens com idade entre 20-39 anos, em união estável e com filhos pequenos. A maior parte delas possuía ensino fundamental incompleto e estava desempregada, o que contribuía para a situação de vulnerabilidade e dependência, principalmente financeira, do marido/companheiro. Ao saírem da Casa-abrigo, algumas mulheres retornaram com os autores da violência, enquanto outras, em um primeiro momento, foram acolhidas por seus familiares.

Sustentados nos resultados evidenciados ao longo deste capítulo, em termos de contribuição para o aperfeiçoamento das práticas profissionais e atividades realizadas na casa-abrigo, poderia se pensar em um programa de reorientação profissional, com base no nível de instrução das mulheres que entram no local. O referido programa poderia se destinar tanto para as mulheres que já desenvolvem atividades laborais e/ou estudam, quanto para aquelas que desejam se inserir no mercado de trabalho e/ou voltar a estudar, de maneira a minimizar a sensação de

aprissonamento e ociosidade, e visibilizar uma possibilidade de desenvolver a autonomia e a independência, ao estarem melhor instruídas/orientadas ao saírem da casa-abrigo.

Perante o número de denúncias realizadas pelas mulheres, entende-se que o Boletim de Ocorrência se constitui tanto como um recurso que oferece uma grande potencialidade em termos de segurança para sair do ciclo da violência, quanto um documento burocrático, muitas vezes desprovido de uma escuta profissional qualificada diante das questões de gênero e de um pronto encaminhamento dessas mulheres, visando à sua proteção. Nesse sentido, o Boletim de Ocorrência pode servir como um importante instrumento para a intimidação da prática da violência, embora não a coíba. Tal instrumento precisa ser utilizado como um meio eficaz de efetivar a Lei, por meio da proteção à mulher e punição ao autor da violência, não apenas como um documento que formaliza um crime, mas que favoreça a ação institucional frente à denúncia.

Frente a esses apontamentos, faz-se necessária uma proposta de arranjo organizacional das práticas profissionais com base nas peculiaridades existentes nas casas-abrigo e avaliar a efetividade das políticas públicas em cada região, à luz dos diferentes contextos em que as casas-abrigo estão inseridas. Além das diretrizes organizacionais que sustentam o processo de intervenção, é preciso buscar e/ou visibilizar instrumentos que contribuam para a melhor proteção das mulheres, tornando o trabalho e o acolhimento, tanto dos profissionais da psicologia quanto das equipes multidisciplinares, ainda mais efetivos.

Dessa forma, ante as reflexões apontadas no presente capítulo e a fim de contribuir com o favorecimento do desempenho das práticas sustentadas nas Políticas Públicas para o Enfrentamento da Violência Contra a Mulher, entende-se que há a necessidade de:

1. reavaliar constantemente o planejamento comunitário de ações preventivas, assistenciais e de promoção em saúde, oferecendo condições para as mulheres exercerem seus direitos, enquanto cidadãs;
2. haver uma melhor inserção e reconhecimento das casas-abrigo, quanto aos seus objetivos e funções, na rede de suporte institucional;
3. implementar serviços com profissionais especializados na temática da violência contra a mulher, de modo que possam ter uma escuta

sensível, que ultrapasse os mitos e estereótipos de gênero construídos em torno desse fenômeno.

Tendo em vista a casa-abrigo como um espaço de proteção e acolhimento das mulheres, o presente estudo possibilitou refletir sobre a necessidade de rever a construção de mais casas-abrigo em uma abrangência territorial maior diante da densidade populacional em que se insere e da dimensão em torno da ocorrência da violência contra a mulher. Igualmente, entende-se ser preciso problematizar/repensar as casas-abrigo quanto à sua divulgação, à qualificação dos profissionais e de possibilitar a reflexão para o desenvolvimento de um projeto de vida para as mulheres que passam pelo local, ou seja, há a necessidade de políticas públicas que sustentem a casa-abrigo como um lócus privilegiado para pensar ou re-significar o projeto de vida das mulheres enquanto cidadãs, no exercício de seus direitos e no desenvolvimento de sua autonomia.

### Referências

- Cantera, L. M. & Gamero, V. (2007). La violencia en la pareja a la luz de los estereotipos de género. *Psico Porto Alegre*, 38(3), 233-237.
- Carloto, C. M. & Calão, V. F. (2006). A importância e o significado da casa-abrigo para mulheres em situação de violência conjugal. *Emancipação*, 6(1), 205-226.
- Carter, B. & McGoldrick, M. (1995). *As mudanças no ciclo de vida familiar – uma estrutura para a terapia familiar* (2ª ed.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Cervený, C. M. O., Berthoud, C. M. E., Coelho, M. R. M. V. P., & Oliveira, A. L. (2002). *Visitando a família ao longo do ciclo vital*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Cohen Imach, S. (2013). *Mujeres maltratadas em la actualidad: Apuntes desde la clínica y diagnóstico*. Buenos Aires: Paidós.
- Dagord, A. L. L. (2003). *Viva Maria dez anos*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Enfermagem, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Dias, M. B. (2010). *A Lei Maria da Penha na justiça: A efetividade da Lei 11.340/2006 de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher*. São Paulo: Revista dos Tribunais.

- Estrada, C. P., Herrero, J., & Rodríguez, F. J. D. (2012). La red de apoyo en mujeres víctimas de violencia contra la pareja en el estado de Jalisco (México). *Universitas Psychologica*, 11(2), 523-534.
- Ferraz, M. I. R., Lacerda, M. R., Labronici, L. M., Muftum, M. A., & Raimondo, M. L. (2009). O cuidado de enfermagem a vítimas de violência doméstica. *Cogitare Enfermagem*, 14(4), 755-759.
- Gomes, N. P., Diniz, N. M. F., Camargo, C. L., & Silva, M. P. (2012). Homens e mulheres em vivência de violência conjugal: características socioeconômicas. *Revista Gaúcha Enfermagem*, 33(2), 109-116.
- Grossi, M. P., Minella, L. S., & Losso, J. C. M. (2006). *Gênero e violência: pesquisas acadêmicas brasileiras (1975-2005)*. Florianópolis: Editora Mulheres.
- Krenkel, S. (2014). *Violência familiar: dinâmica relacional das redes pessoais significativas de mulheres acolhidas em casa-abrigo*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Lamoglia, C. V. A., & Minayo, M. C. S. (2009). Violência conjugal, um problema social e de saúde pública: estudo em uma delegacia do interior do Estado do Rio de Janeiro. *Ciência & Saúde Coletiva*, 14(2), 595-604.
- Lei n. 11 340, de 07 de agosto de 2006. (2006). Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Brasília, DF: Presidência da República.
- Leôncio, K. L., Baldo, P. L., João, V. M., & Biffi, R. G. (2008). O perfil de mulheres vitimizadas e seus agressores. *Revista de Enfermagem UERJ*, 16(3), 307-312.
- Lettiere, A. & Nakano, A. M. S. (2011). Violência doméstica: possibilidades e limites de enfrentamento. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 19(6), 1421-1428.
- Magalhães, M. J., Morais, C., & Castro, Y. R. (2011). Organização e funcionamento duma casa-abrigo de solidariedade social. *Psicologia & Sociedade*, 23(3), 598-607.
- Meneghel, S. N., Camargo, M., Fasolo, L. R., Mattiello, D. A., Silva, R. C. R., Santos, T. C. B. et al. (2000). Mulheres cuidando de mulheres: um estudo sobre a Casa de Apoio Viva Maria, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *Caderno Saúde Pública*, 16(3), 747-757.
- Minayo, M. C. S. (2006). *Violência e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Minayo, M. C. S. (2010). *O desafio do conhecimento*. São Paulo: Hucitec.

- Ministério da Saúde – MS. (2002). *Violência intrafamiliar: orientações para a prática em serviço*. [Cadernos de Atenção Básica, 8, p. 96]. Brasília, DF: Autor.
- Morin, E. (2007). *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina.
- Organização Mundial da Saúde - OMS. (2002). *Relatório mundial sobre violência e saúde*. Genebra: Autor.
- Pimentel, A. (2001). The method of documental analysis: The use for a historiographical research. *Cadernos de Pesquisa*, 114, 179-195.
- Prates, P. L. & Alvarenga, A. T. (2008). Perfil sociodemográfico e psicossocial de mulheres abrigadas, em situação de violência [Trabalho completo]. In *XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Caxambu, MG: Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP. Acesso em 14 de junho, 2015, em [http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008\\_1486.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008_1486.pdf)
- Ramos, M. E. (2010). *Histórias de “Mulheres”: a violência vivenciada singularmente e a Lei 11.340 como possível recurso jurídico*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Ravazzola, M. C. (2005). *Historias infames: Los maltratos em las relaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Ravazzola, M. C. (2012). *Diversas formas familiares*. Acesso em 21 de abril, 2014, em <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-206542-2012-10-28.html>
- Resolução 466*, de 12 de dezembro de 2012. (2012). Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Conselho Nacional de Saúde. Brasília, DF: Ministério da Saúde.
- Rocha, L. M. L. N. (2007). *Casas-abrigo no enfrentamento da violência de gênero*. São Paulo: Veras Editora.
- Santos, A. C. W. & Moré, C. L. O. O. (2010). Os serviços prestados pela delegacia de proteção à mulher na perspectiva de suas usuárias. In L. F. N. Códova, M. J. F. Toneli, M. R. Teixeira, & C. R. P. Simão (Orgs.), *Os 25 anos da Delegacia da Mulher de Florianópolis: impasses e perspectivas para a “base de pantera”* (pp. 199-219). Florianópolis: UFSC/CFH/NUPPE.
- Santos, A. C. W. & Moré, C. L. O. O. (2011). Repercussão da violência na mulher e suas formas de enfrentamento. *Paidéia*, 21(49), 227-235.
- Scott, J. W. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. 20(2), 71-99.

- Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres - SPM. (2006). *Termo de Referência: Apoio a casas-abrigo e centros de referência*. Brasília, DF: Presidência da República.
- Secretaria de Políticas para as Mulheres- SPM. (2011). *Diretrizes Nacionais para o abrigo de mulheres em situação de risco e violência*. Brasília, DF: Presidência da República.
- Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres - SPM. (2012). *Lei Maria da Penha - conheça a Lei que protege as mulheres da violência doméstica e familiar*. Brasília, DF: Presidência da República.
- Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres - SPM. (2014). *Rede de enfrentamento da violência contra a mulher*. Acesso em 21 de abril, 2014, em [https://sistema3.planalto.gov.br//spmu/atendimento/atendimento\\_mulher.php?uf=TD](https://sistema3.planalto.gov.br//spmu/atendimento/atendimento_mulher.php?uf=TD).
- Silva, H. M. (2012). *A vivência na casa-abrigo (DF) e suas repercussões em usuárias no período entre 2010 e 2011*. Monografia de Conclusão de Curso, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- Silva, L. L., Coelho, E. B. S., & Capone, S. N. C. (2007). Violência silenciosa: violência psicológica como condição da violência física doméstica. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 11(21), 93-103.
- Silva, R. A., Araújo, T. V. B., Valongueiro, S., & Ludermir, A. B. (2012). Enfrentamento da violência infligida pelo parceiro íntimo por mulheres em área urbana da região Nordeste do Brasil. *Revista de Saúde Pública*, 46(6), 1014-1022.
- Sluzki, C. E. (1997). *A rede social na prática sistêmica: alternativas terapêuticas*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Smigay, K. E. (2001). Abordagens possíveis de relações conjugais violentas: o viés de gênero dentro da psicologia. *Interações*, 4(11), 11-28.
- Smigay, K. E. (2002). Sexismo, homofobia e outras expressões correlatas de violência: desafios para a psicologia política. *Psicologia em Revista*, 8(11), 32-46.
- Valles, M. S. (1997). La investigación documental: Técnicas de lectura y documentación. In *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional* (pp. 109-141). Madrid: Editorial Síntesis.
- Waiselfisz, J. J. (2012). *Mapa da violência 2012 Atualização: homicídios de mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos Latino-americanos.

## **Sobre os autores, organizadores e coordenadoras**

### ***Autores***

Amana Rocha Mattos é doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fez Estágio Doutoral no Exterior pela CAPES, na Rutgers University, EUA. Professora adjunta do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

E-mail: [amanamattos@gmail.com](mailto:amanamattos@gmail.com)

Andréa Moreira Lima é doutora em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais, com período de doutoramento pela CAPES no Centro de Estudos Sociais-CES/Universidade de Coimbra/Portugal. É professora da graduação e pós-graduação do Centro Universitário UNA.

E-mail: [andrea.m.lima10@gmail.com](mailto:andrea.m.lima10@gmail.com)

Benedito Medrado é doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Realizou pós-doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Pará e em Psicologia social pela Universidad Autònoma de Barcelona, Espanha. Professor Associado do Departamento de Psicologia e do Programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco.

E-mail: [beneditomedrado@gmail.com](mailto:beneditomedrado@gmail.com)

Bruno Simões Gonçalves é doutorando em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

E-mail: [brunosim7@yahoo.com.br](mailto:brunosim7@yahoo.com.br)

Camila Guaranha é mestre em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: [camilaguaranha@gmail.com](mailto:camilaguaranha@gmail.com)

Carmen Leontina Ojeda Ocampo Moré é doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pós-doutora em Psicologia Social pela Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha. É Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: [carmen.more@ufsc.br](mailto:carmen.more@ufsc.br)

Carolina Bertol é mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutoranda do Programa de Psicologia Social da PUC-SP.

E-mail: [carolbertol@hotmail.com](mailto:carolbertol@hotmail.com)

Cibele Cunha da Lima Motta é doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente está em estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia e ao Laboratório de Psicologia de Saúde Família e Comunidade da mesma instituição.

E-mail: [mottacibele@gmail.com](mailto:mottacibele@gmail.com)

Eliana Quartiero é doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora colaboradora da Universidade Estadual do Centro-Oeste -Unicentro.

E-mail: [elianaqu@gmail.com](mailto:elianaqu@gmail.com)

Fernanda Ximenes é mestre em Psicologia Universidade Federal de Pernambuco e integrante da coordenação do Núcleo Abrapso-Pernambuco (Gestão 2014-2015)

E-mail: [fernandasximenes@gmail.com](mailto:fernandasximenes@gmail.com)

Henrique Caetano Nardi é doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pós-doutor pelo Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux de Paris. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Diretor do Instituto de Psicologia.

E-mail: [hcnardi@gmail.com](mailto:hcnardi@gmail.com)

Izaque Machado Ribeiro é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Maria. Atualmente é Professor e Coordenador do Curso de Psicologia da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões.

E-mail: [izaquemachadoribeiro@gmail.com](mailto:izaquemachadoribeiro@gmail.com)

Janaína Freitas é graduanda do curso de Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: [janaina.invernisi@gmail.com](mailto:janaina.invernisi@gmail.com)

José Francisco Miguel Henriques Bairrão é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas e docente de Psicologia Social no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo.

E-mail: [bairrao@pq.cnpq.br](mailto:bairrao@pq.cnpq.br)

Juliana Dal Ponte Tiveron é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, pela Universidade de São Paulo.

E-mail: [jutiveron@yahoo.com.br](mailto:jutiveron@yahoo.com.br)

Liliana Rodrigues é doutoranda na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto e bolsista pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).

E-mail: [frodrigues.liliana@gmail.com](mailto:frodrigues.liliana@gmail.com)

Mara Coelho de Souza Lago é mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutora em Psicologia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é professora titular aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina, atuando como docente voluntária no Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGP e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - PPGICH.

E-mail: [maralago7@gmail.com](mailto:maralago7@gmail.com)

Maria Juracy Filgueiras Toneli é doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Realizou pós-doutorado pela Psicologia Social na Universidade Federal de Minas Gerais e na Universidade do Minho/Portugal. Professora titular do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: [juracy.toneli@gmail.com](mailto:juracy.toneli@gmail.com)

Marília dos Santos Amaral é mestra em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutoranda do Programa de pós-graduação em Psicologia da mesma instituição.

E-mail: [mariliapsico@hotmail.com](mailto:mariliapsico@hotmail.com)

Paula Sandrine Machado é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: [machadops@gmail.com](mailto:machadops@gmail.com)

Raquel da Silva Silveira é doutora em Psicologia Social e Institucional e pós-doutoranda no Programa de pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: [raquelsilveira43@gmail.com](mailto:raquelsilveira43@gmail.com)

Scheila Krenkel é psicóloga, mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutoranda do Programa de pós-graduação em Psicologia da mesma Universidade.

E-mail: [scheilakrenkel@gmail.com](mailto:scheilakrenkel@gmail.com)

Veridiana Silva Machado é mestranda do curso de pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto na Universidade de São Paulo. Educadora da Associação Carnavalesca Bloco Afro Olodum - Escola Olodum.

E-mail: [Veridiana.s.machado@gmail.com](mailto:Veridiana.s.machado@gmail.com)

### **Organizadores**

Hildeberto Vieira Martins é mestre em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor adjunto da Universidade Federal Fluminense.

E-mail: [betohvm@vm.uff.br](mailto:betohvm@vm.uff.br)

Marcos Roberto Vieira Garcia é mestre e doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. É professor do Departamento de Ciências Humanas e Educação e do Programa de Mestrado em Educação da Universidade Federal de São Carlos - campus Sorocaba.

E-mail: [marcosvieiragarcia@gmail.com](mailto:marcosvieiragarcia@gmail.com)

Marco Antonio Torres é mestre e doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. É professor do Departamento de Educação do Programa de pós-graduação em Educação do Instituto de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal de Ouro Preto, MG.

E-mail: [torresgerais@gmail.com](mailto:torresgerais@gmail.com)

Daniel Kerry dos Santos é mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da mesma instituição.

E-mail: [dakerry@gmail.com](mailto:dakerry@gmail.com)

***Coordenadoras da Coleção***

Ana Lídia Campos Brizola é mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora do INCT CNPq Brasil Plural - IBP. Editora executiva do Núcleo de Publicações do Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH/UFSC e da ABRAPSO Editora.

E-mail: [ana.lidia@ufsc.br](mailto:ana.lidia@ufsc.br)

Andrea Vieira Zanella é doutora em Psicologia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista em produtividade do CNPq.

E-mail: [avzanella@gmail.com](mailto:avzanella@gmail.com)