

FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE

ISMAEL LIMA
ANDRÉA FURTADO
FERNANDA BRAVO
(ORGS.)



FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE



Copyright © 2021 da edição brasileira.
by RFB Editora.

Copyright © 2021 do texto.
by Autores.

Todos os direitos reservados.



Todo o conteúdo apresentado neste livro, inclusive correção ortográfica e gramatical, é de responsabilidade do(s) autor(es).

Obra sob o selo *Creative Commons*-Atribuição 4.0 Internacional. Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

Conselho Editorial:

Prof. Dr. Ednilson Sergio Ramalho de Souza - UFOPA (Editor-Chefe).

Prof.^a Dr.^a. Roberta Modesto Braga - UFPA.

Prof. Me. Laecio Nobre de Macedo - UFMA.

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida - UFOPA.

Prof.^a Dr.^a. Ana Angelica Mathias Macedo - IFMA.

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva - IFPA.

Prof.^a Dr.^a. Elizabeth Gomes Souza - UFPA.

Prof.^a Me. Neuma Teixeira dos Santos - UFRA.

Prof.^a Me. Antônia Edna Silva dos Santos - UEPA.

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa - UFMA.

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho - UFSJ.

Prof.^a Dr.^a. Isabella Macário Ferro Cavalcanti - UFPE.

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares - UFPI.

Prof.^a Dr.^a. Welma Emidio da Silva - FIS.

Diagramação:

Danilo Wothon Pereira da Silva.

Design da capa:

Pryscila Rosy Borges de Souza.

Imagens da capa:

www.canva.com

Revisão de texto:

Gílian Gardia Magalhães Brito.

Bibliotecária:

Janaina Karina Alves Trigo Ramos.

Assistente editorial:

Manoel Souza.



Home Page: www.rfbeditora.com.

E-mail: adm@rfbeditora.com.

Telefone: (91)3085-8403/98885-7730.

CNPJ: 39.242.488/0001-07.

R. dos Mundurucus, 3100, 66040-033, Belém-PA.

Ismael Lima
Andréa Furtado
Fernanda Bravo
(Organizadores)

FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE

Edição 1

Belém-PA



2021

<https://doi.org/10.46898/rfb.9786558891468>

Catálogo na publicação
Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

F488

Filosofias, feminismos e diversidade / Ismael Lima (Organizadora), Andréa Furtado (Organizadora), Fernanda Bravo (Organizadora) – Belém: RFB, 2021.

Livro em PDF

176 p.

ISBN: 978-65-5889-146-8

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468

1. Feminismo. 2. Diversidade sexual e de gênero. 3. Aborto. 4. Interseccionalidade. 5. Violência contra a mulher. 6. LGBTQIA+. I. Lima, Ismael (Organizadora). II. Furtado, Andréa (Organizadora). III. Bravo, Fernanda (Organizadora). IV. Título.

CDD 305.42

Índice para catálogo sistemático

I. Feminismo

Nossa missão é a difusão do conhecimento gerado no âmbito acadêmico por meio da organização e da publicação de livros digitais de fácil acesso, de baixo custo financeiro e de alta qualidade!

Nossa inspiração é acreditar que a ampla divulgação do conhecimento científico pode mudar para melhor o mundo em que vivemos!

Equipe RFB Editora



DEDICATÓRIA

Ao Professor Dr. Wladirson Ronny Cardoso (*in memoriam*), Doutor em Antropologia Social (PPGA/UFGA), Mestre em Direitos Humanos e Inclusão Social (PPGD/UFGA) e Bacharel/Licenciado em Filosofia (IFCH/UFGA). O professor era líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea (COGITANS) e coordenador do curso de Filosofia do CCSE/UEPA.

E a todas as pesquisadoras e pesquisadores, estudantes e docentes do Brasil e do mundo, que muito contribuíram para a produção do conhecimento científico, e que partiram à espera da vacina.



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9

CAPÍTULO 1

“O QUE SERÁ DO AMANHÃ?” NOTAS SOBRE A INVISIBILIZAÇÃO DAS CATEGORIAS DE RAÇA/ETNIA E GÊNERO NA EXPERIÊNCIA URBANA 11

Francisca Andréa Brito Furtado
Ana Clara Benjamim Silva
Andreza Stewart Duarte Ferreira
Yohana Maria Monteiro Augusto de Alencar
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.1

CAPÍTULO 2

ABORTO E INTERSECCIONALIDADE: A QUEM INTERESSA A CRIMINALIZAÇÃO DESSA PRÁTICA? 25

Bianca Rafaela Ataíde dos Santos
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães
Saada Zouhair Daou
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.2

CAPÍTULO 3

EDUCAÇÃO, ESCLARECIMENTO E MORALIZAÇÃO..... 37

Brendha Maria Malheiro Grangeiro
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.3

CAPÍTULO 4

OS IMPACTOS DA VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL/ESTATAL NO SOFRIMENTO ÉTICO-POLÍTICO DAS TRANSIDENTIDADES: UMA ANÁLISE DECOLONIAL A PARTIR DA REIVINDICAÇÃO DA CATEGORIA DE GÊNERO..... 53

Fernanda Bravo Rodrigues
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.4

CAPÍTULO 5

CIÊNCIA TEM GÊNERO? ALTERNATIVAS FEMINISTAS PARA EPISTEMOLOGIA..... 69

Fernanda Melo Linhares Rangel
Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.5

CAPÍTULO 6

O GÊNERO COMO TECNOLOGIA: REPENSANDO A DIFERENÇA SEXUAL NA TEORIA FEMINISTA A PARTIR DE TERESA DE LAURETIS..... 81

Jade Bueno Arbo
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.6

CAPÍTULO 7

REFÚGIO DA POPULAÇÃO LGBT, UMA QUESTÃO INVISIBILIZADA: DESAFIOS PARA A RECEPÇÃO NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM DO PARÁ..... 91

Marcos Rodrigues Ferreira
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.7

CAPÍTULO 8

AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E A BIO-NECROPOLÍTICA COMO POLÍTICA DE ESTADO 99

Marcos Vinicius Oliveira Santana
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.8

CAPÍTULO 9

CONTRA A MÁSCARA DE ANASTÁCIA..... 111

Matheus Guimarães de Barros
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.9

CAPÍTULO 10

INVISIBILIDADE DE MULHERES TRANS NAS UNIVERSIDADES: TRAJETÓRIAS, LUTAS, DIFICULDADES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS 121

Nitthaelly Bonfim Ribeiro
Prof. Dr. Wladirson Ronny Cardoso (*In memoriam*)
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.10

CAPÍTULO 11

A ALIANÇA ENTRE NEOLIBERALISMO E NEOCONSERVADORISMO COMO UM PARADIGMA DE EXCLUSÃO E A ESFERA POLÍTICA COMO MANIFESTAÇÃO DA DIVERSIDADE 133

Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro
Paulo Henrique Araújo da Silva
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.11

CAPÍTULO 12

O OLHAR COMO PERFORMANCE DE SUBJETIVIDADE DE GÊNERO E RAÇA 145

Ruth Lima Martins
Gílian Gardia Magalhães Brito
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.12

CAPÍTULO 13

LAMPEJOS DA FILOSOFIA FEMINISTA GEBARIANA 159

Sandra Helena Rios de Araújo
José Tadeu Batista de Souza
DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.13

ÍNDICE REMISSIVO..... 171

MINIBIO DAS ORGANIZADORAS 173



APRESENTAÇÃO

FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE é sobre a afirmação de um espaço para quem o pensamento sempre foi negado ou de quem o pensamento sempre foi silenciado e/ou inviabilizado. A proposta aqui é pluralizar vozes de quem faz da sua própria existência instrumento de luta e resistência para se fazer ouvir e respeitar em sua fala e naquilo que tem a oferecer ao exercício do pensamento como qualquer pessoa que percebe na escrita uma possibilidade de transformação do saber.

Com artigos escritos apenas por mulheres e pessoas da comunidade LGBTQIAP+, este livro se apresenta como janela de afirmação dessas vozes que a nossa sociedade machista, misógina, sexista, lgbtfóbica, sempre tentou silenciar. Mas não conseguirão! Estamos aqui, falando, pesquisando e produzindo conhecimento, porque este lugar também é nosso e aqui estamos para ocupá-lo.

Os artigos contidos nesta edição passeiam por temas cujas reflexões nos remetem ao que podemos chamar, inspirados em bell hooks, de uma filosofia engajada. Em **FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE**, vocês poderão refletir sobre aborto, apropriação do espaço urbano, educação, populações de rua, refugiados, epistemologias feministas, transexualidade, neoliberalismo e neoconservadorismo, neocolonialismo, interseccionalidade, necropolítica, racismo e direitos humanos. Apesar da amplitude dessas reflexões, todas elas se encontram na tentativa de propor um debate filosófico conectado com quem somos e com o mundo que desejamos transformar.

E, de primeiro momento, poderiam nos perguntar: “Mas são mesmo filosóficos?” Ao que diríamos que sim, provavelmente. Ou, talvez, não. Afinal, quem define o que e quem é filosófico? O que há de mais filosófico que indagar-se sobre o próprio exercício de reflexão acerca de nós mesmos e das circunstâncias que nos atravessam no tempo e no espaço em que vivemos?

FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE é sobre nós. Nós que escrevemos, nós que lemos, nós que refletimos e discutimos sobre tudo o que foi escrito e nos provoca à reflexão, novamente, sobre nós. Daí, dizermos Filosofias e Feminismos, no plural, pois o que há é a diversidade do pensamento, logo, as Filosofias e os Feminismos. Existe uma diversidade de mundos lá fora, vibrando para além do lugar comum da fala e da escuta. E, se diferentes mundos existem, diferentes formas de ver, sentir, pensar e viver nestes mundos também existem. Pensar filosoficamente é conseguir enxergar essa pluralidade de formas de ser e estar no mundo,

escancarando a obviedade das coisas e abrindo outras janelas para a compreensão das realidades sempre em movimento, em devir.

A partir do exercício filosófico de mulheres e LGBTs de lugares e experiências diversas, provocamos um movimento de ressignificação da Filosofia ao passo que estimulamos e damos visibilidade aos outros modos de pensar o mundo, inclusive, lançando mãos dos problemas clássicos da Filosofia ocidental, se assim necessário for, para nos debruçarmos sobre questões de agora, das inúmeras realidades que nos atravessam cotidianamente. Com tudo isso, **FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE** rompe com uma demarcação histórica do pensamento.

Com organização de Andréa Furtado, Fernanda Bravo e Ismael Lima, o e-book reúne textos de pesquisadoras e pesquisadores de regiões diversas do país, mulheres e LGBTs da Filosofia e áreas afins, e é mais um fruto do Programa Filosofia em Rede, desenvolvido pelo Instituto Trilhas, desde 2020, com o intuito de estimular e difundir a produção filosófica nestes tempos de pandemia.

A todas, todes e todos, uma ótima leitura!

CAPÍTULO 1

“O QUE SERÁ DO AMANHÃ?” NOTAS SOBRE A INVISIBILIZAÇÃO DAS CATEGORIAS DE RAÇA/ETNIA E GÊNERO NA EXPERIÊNCIA URBANA

Francisca Andréa Brito Furtado¹

Ana Clara Benjamim Silva²

Andreza Stewart Duarte Ferreira³

Yohana Maria Monteiro Augusto de Alencar⁴

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.1

¹ Mestra em Filosofia - Docente na Unijuazeiro.

² Estudante de Arquitetura e Urbanismo - Unijuazeiro.

³ Estudante de Direito - Unijuazeiro.

⁴ Mestra em Ensino em Saúde - Docente na Unijuazeiro.

RESUMO

O presente artigo consiste em um estudo crítico que propõe a reflexão acerca da experiência urbana sob as perspectivas de raça/etnia e de gênero, e aponta horizontes de futuro através da possibilidade de *quilombos* urbanos. O conceito de interseccionalidade é, por nós, tomado como ferramenta importante na interpretação da experiência urbana, tendo em vista que seus entrecruzamentos nos fornecem diversas possibilidades de leitura das cidades e nos apontam para a inconsistência de uma reflexão sobre o meio urbano pautado em um modelo universalizante. Nosso objetivo é apresentar aspectos das condições de apropriação da cidade, em especial pelas mulheres negras, e refletir sobre alternativas de sociabilidade que possam reduzir os impactos da experiência urbana dessas mulheres.

Palavras-chave: Cidades. Interseccionalidade. Quilombos urbanos.

1 BREVE DISCUSSÃO SOBRE AS CATEGORIAS DE GÊNERO E RAÇA/ETNIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A INTERSECCIONALIDADE E PRODUÇÃO DE VIOLÊNCIAS

Clara Andrade (2007) e Rosa Fonseca (2007) conceituam gênero como uma categoria de análise que, à luz das relações de poder, explica as diferenças biológicas e socialmente construídas entre mulheres e homens. Para a historiadora Joan Scott (1995):

O termo “gênero” torna-se, antes, uma maneira de indicar “construções culturais” – a criação inteiramente social de idéias [sic.] sobre papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. “Gênero” é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Com a proliferação dos estudos sobre sexo e sexualidade, “gênero” tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens (SCOTT, 1995, p. 75).

Sendo assim, o gênero é uma categoria política para avaliar as igualdades e diferenças sociais. É resultado de diferentes aprendizagens que o indivíduo acumula, a partir de suas relações interpessoais, ao longo de suas experiências de vida dentro de um contexto histórico, político e social (PRAUN, 2011, p. 64). De acordo com José Santos (2005), a diferenciação sexo/gênero entende os sistemas de gênero enquanto mecanismos culturais elaborados para lidar com as diferenças de sexo e questões relativas à reprodução social e biológica. Portanto, sexo seria relacionado com a identidade biológica do homem e da mulher, e gênero relacionado aos aspectos socialmente construídos das diferenças biológicas e sexuais (SANTOS, 2005 apud SANTOS, 2006, p. 7).

No tocante aos estudos teóricos sobre gêneros, podemos perceber a existência de diferentes violências e dominações sexistas em relação a mulheres de diversas etnias, raças e aquisição econômica subalterna. Assim, persiste no Brasil uma forma de manifestação de poder masculino por meio da violência física, sexual, patrimonial ou psicológica contra as mulheres, que se manifesta tanto em espaços privados quanto em espaços públicos e influencia direta ou indiretamente a experiência das mulheres nesses espaços.

Para Giordani (2006), a violência de gênero é um reflexo da desigualdade social, econômica e política que é perpetuada pelos aparatos sociais que reforçam ideologias sexistas, racistas e classistas. As discussões entre gênero, raça e etnia afirmam que a situação de pobreza e de discriminação étnico-racial ultraja a posição subordinada que as mulheres negras ocupam em relação aos homens negros, brancos e a outras mulheres. Em outras palavras, a interseccionalidade entre gênero, raça e etnia produzem arranjos singulares que precisam ser observados.

Antes de adentrarmos no conceito de interseccionalidade, faz-se necessário diferenciar os conceitos de raça e etnia. Assim, o termo etnia significa “gentio”, proveniente do adjetivo grego *ethnikos*. O adjetivo é derivado do substantivo *ethnos*, que significa gente ou nação estrangeira. Já o conceito de “raça” é apresentado pelo professor Kabengele Munanga (2004) como inicialmente utilizado pelas ciências naturais:

Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que por sua vez veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais (MUNANGA, 2004, p. 1).

Para o jurista e filósofo Silvio Almeida (2018), raça é uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos antagônicos. Em relação aos conceitos de raça e de etnia, ambos são utilizados nos jogos de poder, seja na instauração de formas de dominação, seja na sustentação das lutas de resistência (MUNANGA, 2008).

A partir da interseccionalidade de gênero, raça e etnia tornam-se explícitas a dominação e a discriminação em relação às mulheres, sobretudo, mulheres negras. Desta forma, o “sistema moderno-colonial de gênero” produziu nas mulheres não-brancas um processo dual de subordinação de gênero e de inferiorização racial (LUGONES, 2008 apud SILVEIRA, 2014; NARDI, 2014, p. 15). De acordo com Carla Akotirene (2019), a perspectiva interseccional visa dar instrumentalidade teórico-

-metodológica às conexões inseparáveis do ponto de vista estrutural de racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, dessa forma:

A interseccionalidade impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionamentos reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade (AKOTIRENE, 2019, p. 43-44).

A noção de novelo dialético de Saffioti se assemelha à noção de interseccionalidade. As diferentes formas de aparecimento da desigualdade, presentes tanto na condição de classe, como nas de gênero e etnia, estão, segundo Saffioti (1997), relacionadas aos sistemas de dominação capitalismo-patriarcado-racismo, os quais entrelaçam-se de modo a constituírem um nó.

As distinções dos papéis e das diferenças entre homens e mulheres na cidade surgem articuladas com a divisão entre o público e o privado, bem como com a organização sexual das atividades. No modo de produção capitalista, os homens são responsáveis pelo trabalho produtivo, que são atividades voltadas para a produção e manutenção do mercado consumidor e as mulheres, costumeiramente, estão à frente do trabalho reprodutivo, tornando-se responsáveis pela manutenção da sociedade, educação dos filhos e trabalho doméstico, ou seja, questões voltadas para o cuidado do núcleo familiar, portanto, do espaço privado.

Diante da divisão sexual do trabalho, a maneira de circular na cidade e o uso dos equipamentos urbanos registram não só uma divisão generificada, mas também revelam a legitimação de uma dominação masculina que vai se reproduzir no espaço urbano e que tomam como base, também, hierarquias de raça e etnia.

2 CIDADANIA E EXPERIMENTAÇÃO URBANA

Tendo em vista as desigualdades territoriais quando se observa as cidades brasileiras, o acesso aos serviços públicos e de infraestrutura estão centrados em localidades cuja população possui uma renda mais alta, ratificando que apenas os sujeitos privilegiados usufruirão desses investimentos. Assim, é notório perceber que as cidades não são espaços neutros, mas que a construção dessa psicologia espacial reflete quais são as relações sociais e de classe que incidem sobre ela. O jurista Hely Lopes Meirelles (1993) define o espaço urbano na seguinte perspectiva:

O Urbanismo de hoje, como expressão do desejo coletivo na organização dos espaços habitáveis, atua em todos os sentidos e em todos os ambientes. Não se compreende o Urbanismo isolado, não se realiza Urbanismo particular, não se faz Urbanismo por conta própria, nem há imposições urbanísticas sem normas gerais que as determine. O Urbanismo é, em última análise, um sistema de coo-

peração. Cooperação do povo, das autoridades, da União, do Estado, do Município, do bairro, da rua, da casa, de cada um de nós! (MEIRELLES, 1993, p. 379).

Milton Santos (1997) define cidadão como o indivíduo possuidor de direitos e afirma que ser cidadão implica ter consciência. Contudo, no Brasil, segundo essa perspectiva, a classe média não possui cidadãos porque “não se preocupa com direitos, mas com privilégios” (SANTOS, 2001, p. 133).

Nesse sentido, a busca incessante por privilégios sustenta as desigualdades sociais e cria a categoria dos que ainda não podem ser cidadãos por terem seus direitos negados. As “cidadanias mutiladas” as quais se refere Santos são especialmente as de negros e negras. Nessa perspectiva, teríamos *cidadanias mutiladas* no que tange o acesso à educação de qualidade, a serviços de saúde qualificados, mutiladas no direito a oportunidades de trabalho, a uma justiça efetivamente justa, a transporte de qualidade, a espaços não segregados e à moradia qualificada.

Para que uma cidade possa ser justa, ela precisa compreender a simbiose das pessoas com o ambiente construído, para que sua estrutura atenda às necessidades cotidianas dos sujeitos que ali habitam sem privilégios pré-concebidos. Na contra-mão dessa simbiose, as cidades são experienciadas de maneiras distintas entre mulheres e homens. Mas, para além das categorias de gênero, é necessário que também consideremos as questões étnico-raciais; à luz da ótica interseccional, essas particularidades não ocorrem por mero acaso.

A luta de mulheres pelo reconhecimento enquanto sujeitas de direitos foi possível graças aos diversos grupos considerados minoritários e também ao movimento feminista que, ao desencadear diversas manifestações, conseguiu tornar públicos os questionamentos acerca dos valores patriarcais que moldavam toda a sociedade. No entanto, ainda há um longo caminho a ser trilhado para elucidação das questões que envolvem gênero e espaço urbano, tendo em vista que as lutas feministas nem sempre representaram os anseios e as demandas das mulheres negras, e estas, historicamente, foram as mais afetadas pela dinâmica das cidades. Portanto, ouvir as vozes das mulheres negras ainda se impõe como uma necessidade para um projeto de cidade democrática.

Apesar da associação histórica entre urbanização e prosperidade econômica, existem, por outro lado, contradições diante de uma sociedade que se estrutura em torno de múltiplas formas de opressão, através de sistemas pautados mutuamente no racismo, heterossexismo e machismo, que são continuamente reforçados nas microrrelações e nos mostram diferentes possibilidades de apropriação dos espaços

e dos aparatos públicos por parte de homens e mulheres brancos, e homens e mulheres racializados.

Não é difícil perceber que as opressões relacionadas com a questão de gênero no espaço urbano vão coexistir com desigualdades socioespaciais, invisibilizando e marginalizando as mulheres, em especial as mulheres negras, no seu direito à cidade.

Depreende-se, portanto, a necessidade de novas práticas de planejamento que possam abranger as contradições de gênero, raça/etnia e classe na produção dos espaços urbanos. Pensar sob essa perspectiva significa que se compreende uma forma de se situar no mundo que corresponde ao lugar em que cada corpo se posiciona diante das relações de poder em uma sociedade (SCOTT, 1995, BUTLER, 2006, SAFFIOTI, 2013).

3 ONDE SE LOCALIZAM GÊNERO, CLASSE E RAÇA/ETNIA NA LUTA PELO DIREITO À CIDADE?

Falar sobre direito à cidade compete compreender para quem a cidade vira as costas, que grupos são mais afetados pela falta de moradia, dificuldade de mobilidade, violência e remoções. Há índices relevantes que mostram quais grupos são mais subalternizados. Por exemplo: em 2010, o IPEA apontou que as mulheres negras possuem o menor índice de alfabetização no nosso país; também são elas quem possuem maior taxa de desemprego – 12,5%, antecedendo o grupo de mulheres brancas com 9,2%, homens negros com 6,6% e, por último, homens brancos com 5,3%; as mulheres negras também são as que mais atuam em serviços de cuidado e manutenção nas nossas cidades; são elas quem cuidam dos lares e dos filhos de outras pessoas, mas apenas 24,6% dessas mulheres prestam esse serviço com a carteira assinada.

bell hooks (2019) aponta que as mulheres negras lidam com o racismo, além da opressão sexista. Porém, ao pensarmos comumente em opressão sexual, a figura que nos surge é a figura de uma mulher genérica. Já no que tange as questões envolvendo racismo, estas são frequentemente protagonizadas por homens negros, fazendo com que mulheres negras carreguem uma dupla carga de invisibilização. Que opressões sofrem as mulheres negras?

A experiência da mulher negra na cidade é repleta de barreiras. A leitura dessas mulheres como “guerreiras” que “aguentam o tranco” as coloca em um lugar de maior precariedade.

Em geral, quando pessoas falam sobre a “força” das mulheres negras lidam com a opressão. Ignoram a realidade de que ser forte diante da opressão não é o mesmo que superá-la, que resistência não deve ser confundida com transformação (hooks, 2019, p. 25)

Atualmente, deparamo-nos com uma expressiva representação de mulheres negras chefiando famílias, atuando em empregos informais, e na linha de frente das lutas latifundiárias. Os motivos que as levam a ocupar essas posições estão ligados às condições sociais de precariedade a que são submetidas. Tal qual aponta Carolina Freitas (2013), essas mulheres são as mais afetadas nos processos de despejo, pois muitas ocupam um papel duplo; muitas vezes devido à ausência de uma figura masculina dentro do lar, esse vem a ser um dos fatores que justificam a expressiva representação dessas mulheres na linha de frente de movimentos sociais.

Em paralelo, mesmo com o atual protagonismo de mulheres negras que atuam em diversas áreas, abrindo possibilidade para outras, ainda lhes são associados cargos de servidão, como domésticas, secretárias, babás, cuidadoras etc. Logo, a forma como essas demandas dialogam com o meio urbano expressam a posição de invisibilidade em que são condicionadas a viver. A cientista política Françoise Vergès (2019) expõe a precariedade enfrentada por esse grupo de mulheres. Essa posição de vulnerabilidade é, ao mesmo tempo, engrenagem para o funcionamento da sociedade:

Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas¹, “abrem” a cidade. Elas limpam os espaços de que o patriarcado e o capitalismo neoliberal precisam para funcionar. Elas desempenham um trabalho perigoso, mal pago e considerado não qualificado, inalam e utilizam produtos químicos tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas, tudo muito prejudicial à saúde delas. Geralmente, viajam por longas horas de manhã cedo ou tarde da noite. Um segundo grupo de mulheres racializadas, que compartilha com o primeiro uma interseção entre classe, raça e gênero, vai às casas da classe média para cozinhar, limpar, cuidar das crianças e das pessoas idosas para que aquelas que as empregam possam trabalhar, praticar esporte e fazer compras nos lugares que foram limpos pelo primeiro grupo de mulheres racializadas. (...) Chega então a hora em que as mulheres negras e racializadas tentam encontrar um lugar no transporte público para seus corpos exauridos. Elas cochilam assim que se sentam, seu cansaço é visível para aquelas que querem vê-lo (VERGÉS, 2019, p. 18).

Dentro do contexto nacional, observamos que as cidades brasileiras refletem a calamidade e o descaso social de um país que se ergueu sob o trabalho escravo e exploração da mão de obra de grupos subalternizados. Essas cidades são marcadas pela desigualdade social, expressa nas demarcações e ocupações territoriais.

De acordo com dados disponibilizados pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano - SP (2017), 36,20% das viagens com fins educacionais são per-

¹ De acordo com a autora, na França, utiliza-se o termo “racializada” para designar todas as mulheres que a colonialidade discrimina, exclui, explora e despreza.

corridas por mulheres, em contraste com os homens, que apresentam um índice de 30,8%. As viagens relacionadas a compras também são, em sua maioria, feitas por mulheres, marcando 6%, e os homens antecedem com um índice de 3,9%. Isso porque a sociedade patriarcal atribui, conforme já descrevemos, às mulheres, demandas relacionadas ao trabalho reprodutivo, fazendo com que, em diversas situações, sejam naturalizadas atividades de cuidado como tarefas femininas.

É fato que, nos últimos anos, como resultado das lutas dos variados grupos de mulheres, muitos avanços foram alcançados. Mas, será que todos esses avanços puderam proporcionar uma maior apropriação dos espaços urbanos por parte de mulheres negras? Quais alternativas as mulheres negras teriam para que suas experiências urbanas as fizessem se sentir mais seguras?

4 ENGAJAMENTO POLÍTICO E “AQUILOMBAMENTO” COMO ALTERNATIVAS

A história da segregação espacial no Brasil e da negação dos direitos de populações subalternizadas caminham juntas. A maneira como a ocupação das cidades brasileiras se dá e, em consequência disso, os conflitos urbanos geradores de violências e desigualdade nos remetem ao fim do período escravocrata e às consequências da “libertação” de negros e negras, sem que as condições para essa “liberdade” fossem preparadas, ou mesmo que houvesse uma real intenção de tornar esses sujeitos cidadãos de fato.

Lemos em Abdias Nascimento (1980) que a situação de desemprego ou subempregos de negros e negras, sua condição de segregada(o) no âmbito das cidades brasileiras, a violência policial, as prisões arbitrárias motivadas pelo fato de serem negras(os), todos esses elementos remontam à ferida aberta do escravismo e nos explicam os motivos pelos quais negras(os) brasileiras se sentem muitas vezes impotentes diante dessa estrutura.

Porções significativas da população brasileira de origem europeia começaram a chegar ao Brasil nos fins do século passado como imigrantes pobres e necessitados. Imediatamente passaram a desfrutar de privilégios que a sociedade dominante, essencialmente racista lhes concedeu como parceiros de raça e do supremacismo eurocentrista. Tais imigrantes não demonstraram nem escrúpulo, nem dificuldade em

assumir os preconceitos raciais vigentes aqui e na Europa contra o negro africano, se beneficiando deles e preenchendo as vagas no mercado de trabalho que se negava aos ex escravos e seus descendentes. Estes foram literalmente expulsos do sistema de trabalho “livre” e da estrutura de produção à medida em que se aproximava a data “aboliconista” de 13 de maio de 1888 (NASCIMENTO, 1980, p. 23-24)

Os grandes centros brasileiros e suas periferias estão abarrotados de sujeitos negros. Destacamos aqui as mulheres negras que, conforme já mencionamos, assumem as demandas do trabalho reprodutivo dentro e fora de seus lares, chefiam grande parte das famílias brasileiras e movimentam-se no espaço público de maneira diversa de homens brancos e negros e até mesmo de mulheres brancas, pois acumulam trabalho doméstico e trabalhos subalternizados no campo dos considerados trabalhos produtivos. Lembremos de Lélia Gonzalez, em seu artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”:

Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isto porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte, “mãos brancas estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país). (GONZALEZ, 1983, p. 231)

Com base no exposto até aqui, nosso esforço é de buscar, nas raízes do movimento negro, através das reflexões negras, perspectivas de futuro. Desta forma, recorreremos ao pensamento de Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento, na tentativa de resgatar suas contribuições sobre os conceitos de *quilombo* e *quilombismo*, e de que, a partir de suas reflexões, possamos imaginar possibilidades de articulação de quilombos urbanos como alternativas de organização social que possam transmitir às pessoas negras, em especial às mulheres negras, segurança.

De acordo com Alex Ratts (2007), na Quinzena do Negro da USP de 1989, em uma conferência realizada por Beatriz Nascimento, nessa época já reconhecida como importante militante e intelectual negra, o conceito de *quilombo* foi apresentado de uma maneira diferente da maneira como era usualmente apresentado. A partir de 1988, após a promulgação da Constituição, o quilombo foi reinterpretado e a historiadora cumpre um importante papel nessa reinterpretação, ao lado de nomes como Abdias Nascimento.

Nessa conferência, Beatriz Nascimento enunciou que o *quilombo* ultrapassa a dimensão territorial, e ganha em seus estudos uma conotação ideológica. A historiadora apresentou o quilombo no sentido de comunidade, luta, uma luta capaz de engajar os homens - aqui, acrescentamos em nossa perspectiva também as mulheres, por melhores condições de vida, a partir de sua percepção como parte dessa sociedade.

No período em pauta, lideranças dos movimentos negros, alguns e algumas com carreira acadêmica, concebiam de maneira diferenciada os quilombos enquanto reação ao sistema escravista, sociedade alternativa e/ou igualitária, locus da

resistência negra que se transpunha no século XX para as favelas, as escolas de samba, as casas de culto afro-brasileiro e as próprias organizações dos movimentos negros. No entanto, como pareceu para uma parte da intelectualidade branca, não se tratava de um pensamento uniforme (RATTS, 2007, p. 53).

Para Nascimento, a identificação e o reconhecimento de territórios ocupados por pessoas negras era uma tarefa que transcendia a produção acadêmica e se conectava com seu fazer político, tais territórios eram símbolos de resistência cultural e que potencialmente poderiam guardar práticas ancestrais, modelos organizativos sociopolíticos e meios de sobrevivência. Essa esperança foi registrada em *Eu sou atlântica* (2007), por Alex Ratts, quando ele menciona entrevistas concedidas a revistas na década de 1980, assim como a hipótese de que Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, naquele momento, se interessavam pelos estudos voltados à questão quilombola numa via diversa do que a academia seguia, especialmente a Universidade de São Paulo (USP).

Aqui, reforçamos o interesse que transcende a academia, propositalmente, para demarcar a não neutralidade do conhecimento e chamar atenção para o impacto social que uma pesquisa engajada pode ter. Seguimos Grada Kilomba (2020, p. 53): “[...] as estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é erudição “de verdade” e “válida”, são controladas por acadêmicas(os) brancas(os). Ambos, homens e mulheres que declaram suas perspectivas como universais”. A noção de *quilombo*, a partir do pensamento de Beatriz Nascimento, ganha proporções políticas e pode nos servir de norte.

A invisibilização das categorias de gênero, etnia e raça atuam no apagamento de singularidades que são importantes para a construção de quilombos de resistência. Aqui pensamos em quilombos urbanos permeados por uma ética que subverte a condição de invisibilidade de raça/etnia e gênero.

Para Abdias Nascimento (1980, p. 24), os quilombos eram alternativas para que negras(os) pudessem “resgatar sua condição de liberdade e dignidade, através da organização de sociedades livres no território brasileiro”. O pesquisador creditava ao movimento de criação de quilombos um papel sociopolítico e econômico. Nessas comunidades, os africanos escravizados “recusavam à submissão, à exploração, à humilhação e à violência do sistema escravista” (1980, p. 24). Nascimento (1980) nos propõe duas concepções de quilombos: a primeira se refere aos quilombos “legalizados”; a segunda são os “fora da lei”. Mesmo diante dessa suposta cisão, para Abdias Nascimento, as duas modalidades de aquilombamento formam uma unidade e, nessa, os negros e negras assumem as rédeas da sua própria existência material e simbólica. Nas palavras do pesquisador (1980, p. 24), nessa unidade, os negros e

negras “assumem o comando da sua própria história”, é a isto que ele denomina *quilombismo*.

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras, foram e são os quilombos “legalizados” pela sociedade dominante. Do outro lado da lei se erguem os quilombos radicalmente confrontadores e desafiadores da opressão sistemática praticada pelas elites no poder (NASCIMENTO, 1980, p. 24).

Os quilombos urbanos existem concretamente espalhados nas nossas cidades, o empreendimento do nosso tempo os fortaleceu. A discussão apresentada até aqui nos conduz à análise das relações desiguais de apropriação dos espaços para além da universalidade de um sujeito branco masculinizado: a ideia de *quilombo* enquanto território, seja ele físico, emocional ou espiritual de resistência, presente no pensamento de filósofos do nosso povo como Abdias, Lélia e Beatriz. Isso nos anima a pensar um depois.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **O que é Racismo Estrutural**. Coordenação de Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018. (Coleção Feminismo Plurais).

ANDRADE, Clara de Jesus Marques; FONSECA, Rosa Maria Godoy Serpa da. Considerações sobre violência doméstica, gênero e o trabalho das equipes de saúde da família. **Rev. esc. enferm.** USP, São Paulo, v. 42, n. 3, set. 2008.

BUTLER, Judith. **Trouble dans le Genre** – le féminisme et la subversion de l’identité. Tradução de Cynthia Kraus. Paris: La Découvert/Poche, 2006.

CARVALHO, Sonia Nahas de. Estatuto da cidade: aspectos políticos e técnicos do plano diretor. **São Paulo em perspectiva**, [S. l.], v. 15, n. 4, p. 130-135, 2001.

FREITAS, Carolina. Substantivos femininos: mulher, moradia e luta. **Carta Maior**. 2013. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Cidades/Substantivos-femininos-mulher-moradia-e-luta/38/29500>>. Acessado em: 08 out. 2020.

GÊNERO E NÚMERO. **Mapa da violência de gênero**. 2017. Disponível em: <<https://generonumero.media/mapa-da-violencia-de-genero-mulheres-67-agressao-fisica/>>. Acessado em: 05 out. 2020.

GIORDANI, Annecy T. **Violências contra a mulher**. São Paulo: Yendis, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio Machado (Org.) **Movimentos sociais e urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, 1983.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução de Bhuvi Libiano. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

MEIRELLES; Hely Lopes. **Direito administrativo brasileiro.** 32. ed. São Paulo: Malheiros editores, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil.** 3 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008. (Coleção Cultura Negra e Identidade).

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In:* Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira, Niterói: EDUFF, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980

PRAUN, Andréa Gonçalves. Sexualidade, gênero e suas relações de poder. **Revista Húmus**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2011.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Kuanza, 2007.

SAFFIOTI, Heleieth B. **O poder do macho.** 9. ed. São Paulo: Moderna. 1997.

SANTOS, José Alcides Figueiredo. **Classe social e desigualdade de gênero no Brasil.** Trabalho apresentado no XXIX Encontro Anual da ANPOCS, GT "Gênero na Contemporaneidade". 2005, Caxambu - MG.

SANTOS, Juliana Anacleto dos. Desigualdade social e o conceito de gênero. **Virtú (UFJF)**, [S.l.], v. 1, pp. 1-3, 2006.

SANTOS, Milton. Cidadanias mutiladas. *In:* LERNER, Julio (Ed.). **O preconceito.** São Paulo: IMESP, [1996], p. 133-144.

SANTOS, Milton. **O mundo global visto pelo lado de cá.** Direção Silvio Tedler. 2001. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ifZ7PNTazgY&ab_channel=CALIBANicinemaconte%C3%BAdo>. Acessado em: 15 out. 2020.

SÃO PAULO, Secretaria de Desenvolvimento Urbano. **Mulheres e seus deslocamentos na cidade: uma análise da pesquisa Origem e Destino do Metrô.** Prefeitura de São Paulo. 2020. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/licenciamento/desenvolvimento_urbano/dados_estatisticos/informes_urbanos/?page=1>. Acessado em: 05 out. 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre. v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez., 1995.

SILVEIRA, Raquel da Silva; NARDI, Henrique Caetano. **Interseccionalidade gênero, raça e etnia e a lei Maria da Penha**. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, n. SPE, p. 14-24, 2014.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**, São Paulo: Ubu Editora, 2020.



CAPÍTULO 2

ABORTO E INTERSECCIONALIDADE: A QUEM INTERESSA A CRIMINALIZAÇÃO DESSA PRÁTICA?

*Bianca Rafaela Ataíde dos Santos¹
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães²
Saada Zouhair Daou³*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.2

¹ Graduanda do Curso de Direito da Faculdade Facci-Belém. E-mail: biancarafaela42@hotmail.com

² Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Pará. Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Estado Pará. Professora da Faculdade FACL. E-mail: sandralurine@yahoo.com.br

³ Doutoranda em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialista em Direito Penal e Processual Penal na PUC-SP-COGEAE. Professora da Faculdade FACL e da Faculdade Estácio do Pará. Advogada. E-mail: saadadaou@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo identificar se a inércia do poder legislativo em analisar pautas descriminalizadoras relacionadas ao aborto ocorre devido ao perfil das mulheres afetadas pela lei penal. Para tanto, utilizou-se a Teoria do Etiquetamento Social a fim de compreender o fenômeno do seletivismo penal dentro dessa problemática, bem como a vertente interseccional do feminismo, como ferramenta para analisar as consequências do autoaborto nas mais afetadas pela sua criminalização. Com isso, através da metodologia bibliográfica e do raciocínio dedutivo, verificou-se a existência de um perfil definido de mulheres penalizadas pelo autoaborto, de modo geral sendo as negras, pobres e com poucos anos de estudo. Nessa linha, percebeu-se também que o baixo capital político desse grupo influencia diretamente na inatividade do legislativo em tratar a descriminalização, além da forte presença do seletivismo penal na persecução criminal dessas condutas. Por fim, verificou-se que a desigualdade social é o principal agravante do índice de periculosidade do autoaborto e que, por isso, os efeitos mais gravosos da criminalização atingem quase que exclusivamente as mais vulneráveis.

Palavras-chave: Criminalização do Aborto. Interseccionalidade. Seletividade Penal.

1 INTRODUÇÃO

A prática da interrupção voluntária da gravidez (autoaborto), apesar de tratada como um tabu pela sociedade moderna, não é recente e nem exclusiva do Brasil. Na coletânea de livros “História Natural”, escrita por Romano Plínio, publicada entre os anos 77 e 79 d. C., são mencionados diversos métodos abortivos utilizados por mulheres daquela época que realizavam a interrupção, geralmente, através da mistura de ervas, sendo esse apenas um dos inúmeros relatos históricos acerca do aborto ao longo do tempo (BIZÁRIO, 2013), visto que, com o passar dos anos essa prática se tornou cada vez mais difundida entre mulheres dos mais diversos perfis sociais. Ocorre que, mesmo com o elevado índice de abortos induzidos realizados anualmente no Brasil – cerca de 1 milhão, de acordo o Ministério da Saúde¹ –, desde 1890 até os dias atuais, ele segue sendo criminalizado.

Recentemente, o tema retornou fortemente ao debate público e, segundo o levantamento da “Elas no Congresso” (plataforma de monitoramento da revista AzMina), dos 69 Projetos de Lei (PLs) apresentados desde 2011, cerca de 80% deles objetiva enrijecer a criminalização dos procedimentos já permitidos em lei, enquanto que apenas 1 desses 69 PLs propõe a descriminalização². Logo, pode-se perceber

¹ Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=385629>.

² Os projetos foram classificados entre aqueles que apoiam a criminalização – tentam também restringir o procedimento dos

que o Congresso ainda se mostra extremamente conservador em relação a essa pauta, tendo em vista que, apesar da interrupção da gravidez ser um direito básico da mulher – consoante os organismos e tratados internacionais ratificados pelo Brasil –, ele não é promovido de maneira integral.

Nesse sentido, o objetivo desse trabalho se divide em duas vertentes e consiste em: compreender se a vulnerabilidade das mulheres julgadas pelo autoaborto influencia na criminalização primária do fenômeno, com base na Teoria do Etiquetamento Social de Howard Becker e analisar as consequências da criminalização dessa conduta nas mulheres mais vulneráveis, considerando como ferramenta a teoria da interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw. Para tal, o presente trabalho utilizou o método bibliográfico, através do raciocínio dedutivo. Como ferramentas de pesquisa foram estudados acervos bibliográficos, documentais, como também a análise da legislação brasileira, material esse obtido por meio da literatura nacional e estrangeira. Além disso, realizou-se uma análise histórica acerca do feminismo e suas modificações até o advento da vertente interseccional, utilizada como instrumento, nesse trabalho, para identificar as diversas formas de opressões decorrentes da criminalização do aborto, e as suas consequências ao grupo de mulheres mais vulneráveis.

2 O PERFIL DAS MULHERES PENALIZADAS A PARTIR DA TEORIA DO ETIQUETAMENTO SOCIAL

No que concerne à prática do aborto induzido, sabe-se que, apesar de tipificado criminalmente, trata-se de um fenômeno que ocorre de maneira frequente no Brasil. Nesse sentido, antes de prosseguir, é fundamental conceituar o que se tem por “aborto induzido”, conceito primordial para a compreensão deste trabalho. O aborto é a interrupção do ciclo gestacional e pode ocorrer de maneira voluntária, seletiva, terapêutica e eugênica (MADEIRO; DINIZ, 2016). Esta pesquisa discorrerá apenas acerca do aborto voluntário, no qual a mulher, em decorrência de inúmeras razões, decide pela interrupção da gravidez.

A história do aborto no Brasil sempre foi marcada por exacerbado punitivismo e raramente analisada pela ótica dos direitos básicos das mulheres. Durante muito tempo, e ainda hoje, não cabe às brasileiras a decisão pela continuação ou não de suas gestações. A criminalização do aborto induzido, em vigor há quase dois séculos no Brasil, significa, afinal, que uma vez grávidas, as mulheres podem ser submetidas a gestações compulsórias pelo Estado.

casos permitidos por lei – e aqueles que tratam da criminalização sob outras perspectivas, ex: direito trabalhista das mulheres que sofrem aborto espontâneo. Desse total, 80% dos projetos buscam criminalizar ainda mais o procedimento. Disponível em: <https://azmina.com.br/reportagens/so-um-pl-propos-a-descriminalizacao-do-aborto-no-brasil-na-ultima-decada/>.

O Código Criminal do Império de 1.830 foi o primeiro instrumento legal a punir a interrupção da gravidez no Brasil, criminalizando esta prática somente quando ela era realizada por terceiros. Isso porque a mulher, nesse período, não possuía o status de “cidadã” e, por isso, suas condutas não tinham relevância para o Estado, cabendo ao patriarca da família o dever de puni-la. Já o Código Penal seguinte, promulgado no ano de 1890, foi o primeiro a criminalizar a interrupção da gravidez realizada pela gestante.

O atual Código Penal, vigente desde o ano de 1940³, na mesma linha do que já previa o de 1890, continuou punindo o autoaborto no Brasil. Sendo assim, vale lembrar que a data da promulgação do referido Código remete a tempos em que as mulheres quase não possuíam direitos básicos e só haviam transcorrido oito anos desde a data de conquista do direito ao voto feminino. Logo, percebe-se que a lei penal que trata o aborto como crime, suprimindo direitos reprodutivos das mulheres e tratando-as como uma fábrica de reprodução na qual o Estado é o detentor do direito de escolha, advém de um período histórico em que as mulheres não eram sujeitos de direitos plenos.

Em relação à criminalização do aborto, existem segmentos da sociedade brasileira com posturas radicalmente diversas sobre o tema no país, influenciando de maneira direta na forma como ele é tratado no Congresso Nacional. Apesar de diferentes linhas de raciocínio relacionadas ao tema, duas delas são as principais expoentes. A vertente mais conservadora que muitas vezes relaciona o aborto à concepção de “pecado”, decorrente de crenças religiosas em grande parte ligadas ao cristianismo, que entendem que a fecundação do óvulo pelo espermatozoide se caracteriza como início de vida e, por isso, merece ser protegida. Enquanto que outra parcela da população, ligada a segmentos progressistas, acredita que o direito da mulher de decidir sobre seu corpo deve se sobrepor à existência de um feto em formação e, portanto, deve-se priorizar a sua saúde e os direitos fundamentais.

É importante mencionar que ambas as vertentes estão amparadas por noções jurídicas, o lado mais conservador da sociedade é reflexo da criação do projeto de lei Estatuto do Nascituro (PL 478/07), defendido pela atual Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves, que de modo geral objetiva garantir proteção integral ao nascituro, aumentando os direitos de fetos em desenvolvimento e, a nosso ver, suprimindo os direitos da mulher. Já a parcela ligada a movimentos progressistas entende que a mulher, através da conquista de direitos

³ Apesar do Código Penal de 1940 ter sofrido diversas alterações, principalmente em sua parte geral no ano de 1984, a criminalização do aborto segue praticamente intacta desde o século passado, trazendo apenas a excludente de ilicitude em casos de gravidezes decorrentes de estupros ou quando há a necessidade de interromper a gestação devido ao risco à vida da mulher.

sexuais e de equidade de gênero, possui a liberdade de decidir sobre o seu corpo e sobre a manutenção ou interrupção de uma gravidez. Por conseguinte, há grande comoção desses setores da sociedade que acreditam que o direito de escolha da mulher – fundamental e constitucional – não é respeitado.

Nesse cenário, a discussão acerca do aborto e a sua política proibicionista se expandiu significativamente nos últimos anos, notadamente por meio do julgamento do Habeas Corpus de nº 124.306/RJ⁴ e da promoção de audiências da ADPF 442⁵.

No entanto, percebe-se que apesar do considerável número de projetos de lei que tramitam no congresso nacional, quase nenhum se atenta ao fato de que um grupo de mulheres específico e vulnerável é atingido, quase que exclusivamente, por esta prática. Essa ausência de manifestação dos legisladores acontece por alguns motivos, dentre eles, o perfil de vulnerabilidade das mulheres a serem mais afetadas pela criminalização do aborto, que pode ser explicado através da teoria do etiquetamento social de Becker (2009).

Nessa linha, essa teoria surge em meados dos anos 60 quando iniciaram manifestações sociais contestando o viés utilizado por algumas ciências, dentre elas o Direito e a Criminologia, visto que essa última sempre esteve preocupada em descobrir as causas dos crimes, isto é, sua etiologia, para compreendê-lo enquanto fenômeno ontológico e buscar a melhor maneira de evitá-lo (BECKER, 2009).

Com isso, devido a fatos que ocasionaram mudanças de paradigma da sociedade americana durante os anos 60 – com ênfase no movimento estudantil contra a intervenção norte-americana na guerra do Vietnã e nas lutas lideradas por Martin Luther King Jr, contra a segregação racial –, o crime deixou de ser visto como algo possuidor de uma “essência”. Assim, o crime, segundo o autor, passou a ser visto simplesmente como a definição de uma conduta passível de punibilidade, isto é, compreendeu-se que o desvio não se encontra no ato cometido e nem em quem o provoca, pois trata-se, na verdade, de uma reação social a determinado comportamento.

Desse modo, a *Labelling Approach Theory* ou Teoria do Etiquetamento Social se distinguia de outras correntes ao afirmar que:

4 No dia 29 de novembro de 2016, a primeira turma do Supremo Tribunal Federal julgou o Habeas Corpus de nº 124.306/RJ, entendendo que a interrupção da gravidez até o terceiro mês de gestação não configurava crime de aborto. No presente caso, dois indivíduos foram presos em flagrante devido a uma denúncia de que mantinham uma clínica de aborto e foram soltos após o Supremo Tribunal Federal (STF) declarar a inconstitucionalidade da lei penal. Apesar de a decisão não ser de caráter vinculante, ou seja, só possui validade no caso citado, ela criou precedentes para uma futura discussão sobre o Tema. 5 Entre os dias 03 e 06 de agosto de 2018, a primeira turma do STF promoveu audiências, em face do ajuizamento da ADPF 442 (A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental), acerca da descriminalização da interrupção da gravidez até a 12ª semana de gestação. Foram ouvidas 45 exposições de organizações ligadas aos direitos humanos, religiosos e também pesquisadores do tema para entender a problemática do aborto e posteriormente decidir sobre a sua descriminalização. A data para o julgamento da ADPF ainda não foi definida e não existe expectativa de prazo para que ocorra.

[...] a criminalidade se revela, principalmente, como um status atribuído a determinados indivíduos mediante um duplo processo: a ‘definição’ legal de crime, que atribui à conduta o caráter criminal e a ‘seleção’ que etiqueta e estigmatiza um autor como criminoso entre todos aqueles que praticam tal conduta. (ANDRADE, 2003, p. 41)

Isto é, a *labelling approach* é marcada pela ideia de que os conceitos de “criminoso” e “crime” são construções sociais. Enquanto que a criminologia clássica entendia o delito como uma conduta anormal realizada por um pequeno grupo de indivíduos, contra os quais deveriam ser utilizados todos os meios necessários para a proteção da sociedade. Com isso, Howard Becker, em sua obra *Outsiders: estudo das condutas desviantes* utiliza o conceito de “desvios de comportamento” e “rotulação social” para explicar a estigmatização dada pela sociedade aos indivíduos que, de alguma forma, não se enquadram no padrão imposto. Assim, para Becker, a conduta desviante é o resultado de uma reação social e o delinquente apenas se distingue do homem comum devido à estigmatização que sofre (SHECAIRA, 2017).

Dessa forma, dentro do contexto da criminalização do aborto e do conceito de desviante percebe-se que existe um estereótipo da mulher que aborta de modo voluntário, sendo ela a jovem ou adolescente menor de dezoito anos, que não utiliza preservativos, não possui religião e nem relacionamento estável. Entretanto, a Pesquisa Nacional do Aborto informa que na realidade, as mulheres que buscam a interrupção da gravidez em sua grande maioria são as de baixa renda, casadas, que já possuem filhos e estão associadas a alguma religião cristã.

Diante disso, verifica-se que as mulheres atingidas pela criminalização, em sua maioria possuem cor e renda definidas (DINIZ; MEDEIROS; MADEIRO, 2017), ou seja, são as que se encontram em situação de vulnerabilidade, negras, pobres, com baixa escolaridade e residentes em áreas periféricas (CUNHA; CASSERES, 2018).

A publicação de *aborto: 20 Anos de pesquisa no Brasil* traçou um perfil ainda mais específico dessas mulheres ao informar que as mais atingidas são as mulheres de 20 a 29 anos, em união estável, com até oito anos de estudo, trabalhadoras, católicas, com pelo menos um filho e usuárias de métodos contraceptivos, as quais abortam com misoprostol.

Diante disso, dentro da perspectiva da teoria do etiquetamento, Becker (2009) cria o conceito da chamada imputação criminosa, que é o resultado dos dois processos de criminalização: a primária e a secundária. A primária, para Becker, é o processo de criminalização de condutas que são consideradas criminosas para o legislador, além de ser o primeiro passo para rotular um indivíduo como desviante, de acordo com conceitos históricos e culturais de uma sociedade.

Por isso, o processo de criminalização primária consiste na intolerância do legislador às condutas praticadas por determinadas parcelas da sociedade – geralmente as mais vulneráveis – tornando-as criminosas. Já a secundária, ocorre quando as agências de controle estatais (juízes, delegados de polícia, entre outros) agem aplicando a lei sobre indivíduos estereotipados na criminalização primária. Dessa forma, pode-se compreender que na criminalização secundária, um ato será considerado desviante de acordo com imposição de quem detém o controle social.

Nesse contexto, considerando o que foi exposto, percebe-se que a ausência de capital financeiro e político desse grupo influencia diretamente na ausência de pautas descriminalizadoras relacionadas à interrupção da gestação e na rotulação de desviante das mulheres estereotipadas, tornando-as, conseqüentemente, alvos do sistema penal.

Portanto, percebe-se que o perfil das mulheres penalizadas por abortarem no Brasil influencia na inércia do poder legislativo, pois apesar da criminalização da conduta já se constituir uma forma de violência, as conseqüências dessa criminalização recaem quase que exclusivamente às mulheres pobres, negras e vulneráveis.

3 AS CONSEQUÊNCIAS DA CRIMINALIZAÇÃO DO ABORTO À LUZ DO FEMINISMO INTERSECCIONAL

Para que se consiga compreender as conseqüências da criminalização do aborto às mulheres de diversos perfis sociais, é necessário, primeiramente, que se entenda a ferramenta utilizada para tal análise, que nesse trabalho será o feminismo interseccional. Dessa forma, o feminismo como movimento social e político inicialmente tinha como objetivo a busca da igualdade de direitos entre homens e mulheres. Assim, na Inglaterra, no final do século XIX e início do XX, surge a primeira onda do feminismo, representado pelo movimento sufragista, que prioritariamente objetivava a conquista do direito ao voto das mulheres, tendo em vista que elas historicamente tiveram o sufrágio feminino negado, devido ao sexismo e o patriarcalismo enraizado nas democracias ocidentais.

Após esse período, a segunda onda do movimento surge em um momento pós-guerra, na década de 60, e inspirado nas ideias de Simone de Beauvoir, em seu livro *O segundo Sexo*. Essa onda é marcada pelas lutas relacionadas aos papéis de gênero, violência social e relações de poder em âmbito doméstico. Isto é, nesse período, o movimento feminista passa a abordar pautas relacionadas às relações de poder entre homens e mulheres, debatendo sobre questões de discriminação, desigualdades culturais e estruturas sexistas (BIROLI, 2014). Entretanto, apesar dessas

conquistas, os direitos das mulheres negras ainda estavam longe dos discursos feministas. Nesse contexto, bell hooks aponta que:

As mulheres que dominam o discurso feminista – as quais, na maior parte, fazem e formulam a teoria feminista têm pouca ou nenhuma compreensão da supremacia Branca como estratégia, do impacto da classe, de sua condição política dentro de um Estado Racista, Sexista e Capitalista (hooks, 2015 p. 120).

Tal apontamento demonstra uma crítica às pautas da segunda onda do movimento, bem como ao livro *A mística Feminina*, de Betty Friedan, ao tratar apenas dos problemas das mulheres brancas de classe média e ao não questionar as diversas opressões sofridas por mulheres negras a partir do sexismo e do racismo.

Além disso, para hooks, as mulheres negras se encontravam com suas pautas e necessidades totalmente ocultadas, tanto dentro do movimento negro quanto do movimento feminista, tendo em vista que, no primeiro, o sexismo impedia o reconhecimento às pautas desse grupo, enquanto que, no segundo, o racismo as impedia de serem vistas a partir de suas particularidades.

Diante disso, na década de 90 surge a terceira onda do feminismo, que faz uma autocrítica ao movimento por tratar as mulheres de maneira coletiva, como se vivessem todas na mesma realidade. Dessa forma, a terceira onda buscava abordar as diversas opressões sofridas por mulheres, que antes não eram abrangidas pelo movimento.

Assim, surgiu a necessidade da criação de novas correntes que pudessem compreender as diversas violências sofridas a partir da raça, classe, religião e outros. Ou seja, a partir desse período, o movimento busca compreender a opressão de gênero sob a ótica de diferentes categorias. Por conseguinte, surgiram novas vertentes do feminismo, dentre elas o negro, lésbico, transfeminismo e outros.

Nesse contexto, Crenshaw (2002) cria a teoria do feminismo interseccional, unificando as categorias de opressão (gênero, raça, classe, sexualidade, etnia, deficiência e assim por diante) sofridas pelos indivíduos ao afirmar que:

Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são “diferenças que fazem a diferença” na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres. [...] não se pode também permitir que as diferenças entre mulheres marginalizem alguns problemas de direitos humanos das mulheres, nem que lhes sejam negados cuidado e preocupação iguais sob o regime predominante dos direitos humanos (CRENSHAW, 2002 p. 85).

Nesta perspectiva, ao utilizar a ferramenta da interseccionalidade para analisar a problemática do aborto no Brasil, percebe-se que apesar do autoaborto ser realizado por mulheres de várias classes e perfis sociais, as mais prejudicadas pela criminalização e alvos do seletivismo penal são as de baixa renda, que procuram os métodos clandestinos mais baratos, devido às dificuldades financeiras que enfrentam.

Em contrapartida, as mulheres ricas têm acesso a clínicas de aborto nas quais, apesar de o procedimento ser feito clandestinamente, existem bons equipamentos, ambiente próprio para procedimentos, médicos e profissionais de saúde capacitados, diminuindo consideravelmente os riscos. Vale ressaltar que, em países nos quais o aborto é uma prática lícita, até a 12ª semana de gestação, os riscos de efetuar essa interrupção são de apenas 2% (GUTTMACHER INSTITUTE, 2018), enquanto no Brasil, o aborto inseguro é considerado a quarta maior causa de morte materna (DATASUS, 2016).

Assim, constatou-se que as mulheres em situação de vulnerabilidade financeira, em sua maioria negras, optam por realizar o procedimento através de métodos caseiros, e demoram mais para realizar a interrupção da gravidez, o que ocasiona o aumento dos riscos de morte e de dores durante o processo. Percebeu-se ainda que as principais prejudicadas pela criminalização dessa conduta, sofrem a chamada “violência interseccional”, haja vista que as diversas violências que enfrentam, especialmente de raça e classe, tornam-nas alvos do sistema penal.

Logo, na atual realidade brasileira, mulheres ricas têm acesso às clínicas de qualidade por conta dos seus privilégios de classe, enquanto as menos favorecidas utilizam métodos abortivos inseguros e, por isso, estão mais propícias a serem alvos do sistema penal.

4 CONCLUSÃO

Com o passar dos anos, criamos a ideia de que a sociedade se encontra em uma ascensão de políticas garantidoras de direitos fundamentais e de pensamentos progressistas. Contudo, a questão do aborto mostra um outro lado, uma vez que a lei restritiva, em vez de alcançar o seu objetivo geral de proteger o bem jurídico vida, tem causado, na verdade, um aumento no índice de mortes maternas e de violência obstétrica. Assim, percebe-se ainda a forte presença do seletivismo penal na persecução criminal dessas condutas, que penaliza quase que de maneira integral as mulheres em situação de vulnerabilidade, com ênfase às pobres e negras. Ademais, durante o trabalho foi possível constatar que a desigualdade social é o principal

fator que agrava o nível de periculosidade na realização de autoabortos, considerando que, quanto mais elevada a classe social e o grau de instrução, mais chances se tem de minimizar os riscos as consequências gravosas, porém o inverso também é verdadeiro, pois, quanto mais vulneráveis as mulheres, maiores as possibilidades de violências no curso do procedimento.

Por fim, o presente estudo verificou também que o baixo capital político desse grupo influencia diretamente na inércia do poder legislativo em tratar de políticas descriminalizadoras. Conclui-se, portanto, que o Estado deve repensar a sua política de tratamento em relação à prática abortiva, uma vez que a proibição de tal conduta vem estimulando, ainda que indiretamente, o aumento de mazelas sociais decorrentes da manutenção forçada de gravidezes não planejadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGI, Guttmacher Institute. **Fact Sheet: Induced Abortion Worldwide**. Disponível em: <<https://www.guttmacher.org/fact-sheet/induced-abortion-worldwide>>. Acesso: 28 ago. 2020.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Sistema Penal máximo X Cidadania mínima**. PortoAlegre: Livraria do Advogado, 2003.

BECKER, Howard S. **Outsiders: estudo de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009[1963].

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo:Boitempo, 2014.

BIZÁRIO, Priscila Cristina. Um pouco da medicina na Naturalis Historia de Plínio, o Velho. **Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios**. Juíz de Fora, v. 1, n. 2, p. 35-47, 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Atenção Humanizada ao Abortamento: norma técnica**. 2 ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2011. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/atencao_humanizada_abortamento_norma_tecnica_2ed.pdf>. Acesso em: 30 out. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Óbitos Maternos. **Banco de dados do Sistema Único de Saúde - DATASUS**, 2017. Disponível em: <<http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sim/cnv/mat10uf.def>>. Acesso em: 9 set. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.** [online], v. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002. ISSN 1806-9584. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

DINIZ, Débora et al. Aborto: 20 anos de pesquisas no Brasil. **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, 2009. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/livreto.pdf>. Acesso em: 18 de agosto de 2010.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional de Aborto 2016. **Ciênc. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 653-660, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232017222.23812016>>. Acesso em: 26 set. 2020.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 16, p. 193-210. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 nov. 2020.

LIBÓRIO, Bárbara. **Só um PL propôs a descriminalização do aborto no Brasil na última década**. São Paulo, 30 de junho de 2020. Disponível em: <<https://azmina.com.br/reportagens/so-um-pl-propos-a-descriminalizacao-do-aborto-no-brasil-na-ultima-decada/>>. Acesso em: 29 out. 2020.

MADEIRO, Alberto Pereira; DINIZ, Debora. Serviços de aborto legal no Brasil – um estudo nacional. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 563-572, Feb. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141381232016000200563&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 mai. 2021.

NOGUEIRA, Octaciano. **1824**. Brasília: Senado Federal. CEE-MCT. 1999. SHECAIRA, Sérgio Salomão. **Criminologia**. 5 ed. **Revista dos Tribunais**, 2017.



CAPÍTULO 3

EDUCAÇÃO, ESCLARECIMENTO E MORALIZAÇÃO¹

Brendha Maria Malheiro Grangeiro²

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.3

¹ Esse trabalho faz parte de um capítulo da dissertação defendida em 2019, na linha de pesquisa de ética e filosofia política, no PPG em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

² Mestra em Ética e Filosofia Política

1 INTRODUÇÃO

Através da obra *Sobre a Pedagogia*, o filósofo alemão Immanuel Kant nos apresenta um modelo educacional que objetiva a formação de indivíduos morais, ou seja, que propicie o esclarecimento e, conseqüentemente, a autonomia, acreditando na possibilidade de desenvolvimento e aperfeiçoamento moral do homem. No início da obra, torna-se claro que o ser humano é a única criatura que necessita de educação, esta envolvendo o cuidado (iniciado ainda na infância), a disciplina e a instrução. Nessa perspectiva “a espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade. Uma geração educa a outra” (KANT, 1999, p. 12). Buscamos, nesse contexto, compreender como a educação contribui para a formação moral. Assim, pretendemos elucidar em que circunstâncias Kant desenvolve sua teoria educacional, bem como relacionam-se conceitos de educação, esclarecimento e autonomia.

Sobre a Pedagogia é um escrito proveniente de aulas ministradas por Kant em uma disciplina (de pedagogia) na Universidade de Königsberg, organizado e publicado por Theodor Rink, seu discípulo, um ano antes de sua morte. A obra encontra-se dividida em dois capítulos principais, denominados, respectivamente, *Educação física* e *Educação prática*, precedidos por uma introdução que evidencia a proposta educacional de forma mais abrangente ao demonstrar a importância da educação para o desenvolvimento das disposições naturais pertencentes a cada indivíduo e evidenciando a necessidade de transformar a animalidade em humanidade.

Immanuel Kant (1724-1804) viveu em um tempo marcado na historiografia pelo desenvolvimento cultural e intelectual que proporcionou mudanças em áreas diversas. Reconhecido como iluminismo, esse movimento propiciou a valorização da razão e a busca pelo conhecimento, portanto, trata-se de um esforço por parte dos indivíduos para evoluir e livrar-se das amarras que os mantêm em uma situação de completa ignorância, no estado de menoridade, logo, demonstrando uma nova época, a de esclarecimento. Diante disso, pretendemos apenas salientar a mudança no pensamento vigente proveniente da tradição, passando a acreditar no poder da razão, onde “nada mais se exige do que a liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos” (KANT, 2008a, p. 11). À vista disso, o conceito de esclarecimento relaciona-se diretamente ao de autonomia por sua busca representar a liberação daquilo que o aprisiona, não permitindo que se faça o uso da razão, de pensar por si e não aceitar o que lhe é imposto.

A educação possui papel fundamental no aperfeiçoamento moral dos indivíduos e relaciona-se diretamente com o ideal da moralização, posto que “o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz” (KANT, 1999, p. 15). Através dela torna-se possível o desenvolvimento da racionalidade, capacidade de sair do estado de menoridade indicado por Kant como “a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 2008a, p. 9). Segundo Kant, o indivíduo necessita ser disciplinado a fim de evitar que a selvageria interfira no caráter e sua formação, assim como deve ser instruído, adquirindo habilidade eficaz na realização de todos os seus fins. É importante que a educação possa motivar o homem a tornar-se prudente e moral, dessa forma: “não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém também que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um” (KANT, 1999, p. 26).

Kant admite em *Sobre a Pedagogia* a possibilidade de treinar, disciplinar e instruir mecanicamente o ser humano, assim como também pode ser feito com os animais, mas as crianças necessitam de mais, elas carecem de ser ensinadas a pensar, precisam ser estimuladas a desenvolver o que há de melhor em si. A educação mecânica é fundamentada na experiência e limita-se às vivências para educar, mas, para o filósofo de Königsberg “não é suficiente treinar as crianças; urge que aprendam a pensar” (KANT, 1999, p. 27) e, por este motivo, apresenta uma educação racionalizada, alicerçada nos conceitos puros da razão, sem interferências provenientes da experiência. Diante dos fatos, ele afirma que, no processo educacional, convém que os dois modos sejam utilizados, mesmo acreditando costumeiramente que não seja “preciso fazer experiência em assuntos educacionais e que se pode julgar unicamente com a razão se uma coisa será boa ou má. Quanto a isso erra-se muito e a experiência nos ensina que as nossas tentativas produziram de fato resultados opostos àqueles que esperávamos” (KANT, 1999, p. 29).

O modelo educacional proposto por Kant compreenderá duas etapas referentes aos cuidados e à formação dos indivíduos. O filósofo concebe a disciplina como aquela “a qual impede os defeitos” (KANT, 1999, p. 29), ou seja, visa impedir que a animalidade interfira na formação do caráter do homem enquanto indivíduo e sociedade, reconhecida como a parte negativa do processo pelo motivo de impossibilitar o uso da liberdade, de forma que a criança deve obedecer sem contestar. Ao contrário, a instrução é afirmada como parte positiva por capacitar o ser humano para que possa realizar suas próprias escolhas através da razão, com autonomia. Assim:

O primeiro período para o educando é aquele que deve mostrar sujeição e obediência passivamente; no segundo, lhe é permitido usar a sua reflexão e a sua liberdade, desde que submeta uma e outra a certas regras. No primeiro período o constrangimento é mecânico; no segundo, é moral” (KANT, 1999, p. 30).

De acordo com Kant, existem duas condutas concernentes à prática educacional: a pública e a privada. A primeira refere-se a uma pedagogia prestada pelos institutos de educação envolvendo instrução e educação moral, cujo principal objetivo é o desenvolvimento da educação doméstica. A segunda é aquela realizada no seio familiar pelos pais ou responsáveis aos quais atribuem a missão de educar o indivíduo concedendo toda sua autoridade, de maneira que “a criança deve regular-se pelos preceitos de seus governantes e, ao mesmo tempo, seguir os caprichos de seus pais” (KANT, 1999, p. 31). Ao analisar qual delas poderia melhor auxiliar o processo de aperfeiçoamento moral, Kant afirma que a educação pública se apresenta como mais eficiente por inspirar respeito ao caráter moral. Por conseguinte, faz-se necessário determinar em que período da vida o homem precisa ser educado. Isto posto, o filósofo afirma ser “até o momento em que a natureza determinou que o homem se governe a si mesmo; ou até que nele se desenvolva o instinto sexual; até que ele possa se tornar pai e seja obrigado, por sua vez, a educar: até aproximadamente a idade de dezesseis anos” (KANT, 1999, p. 32). Nessa perspectiva, objetivamos a elucidação das duas etapas que compõem a proposta de educação kantiana a fim de tornar processo de moralização dos indivíduos mais evidente dado que a educação se constitui como parte indispensável.

2 EDUCAÇÃO FÍSICA: O PROCESSO DISCIPLINAR PARA A HUMANIZAÇÃO

A Educação Física é considerada como o primeiro estágio educacional e visa a capacitação dos indivíduos para que, posteriormente, possam receber a educação prática ou moral. Ela consiste inicialmente nos cuidados com o corpo, bem como a alimentação e a formação de hábitos de higiene para que a criança cresça saudável. Tal responsabilidade recai sobre os pais ou cuidadores a quem são atribuídos todo o poder, devendo estabelecer limites para que, em seguida, as ações não sejam motivadas pelos desejos. Assim, Kant declara: “a primeira perdição das crianças está em curvar-nos ante sua vontade despótica, de modo que possam conseguir tudo com seu choro. E, além disso, mais tarde é sumamente difícil remediar esse mal, e só com muita dificuldade isso será conseguido” (KANT, 1999, p. 45).

Os indivíduos precisam ser disciplinados para aprenderem a fazer uso da liberdade, uma vez que a disciplina é importante para ensiná-los que existem regras a serem seguidas, assim como a importância delas para o bem-estar geral. As crianças

são levadas às escolas para aprenderem a ouvir, obedecer e conviver em sociedade. Este processo inicial deve retirar qualquer possibilidade de que a criança venha a agir conforme os instintos e desejos e desenvolver hábitos. Trata-se, a princípio, de uma educação sem flexibilidades, o filósofo moderno assegura que “um leito duro é muito mais sadio que um leito macio. Geralmente uma educação rígida fortifica o corpo. Entendemos por educação rígida aquela que nos afasta das comodidades” (KANT, 1999, p. 50).

O homem, diferentemente dos animais, necessita da educação para desenvolver sua racionalidade, de modo que a disciplina atuará diretamente sobre a vontade ainda incontrolada de agir através de caprichos e inclinações. A educação torna-se fundamental para a moralização do indivíduo, conforme no escrito *Da Pressão Disciplinada à Obrigação Moral*, é evidenciado que: “se a moralização, todavia, é o fim a ser buscado e a coação moral é indispensável para que a ação humana se aproxime cada vez mais dela, ambas só podem ser pensadas a partir do trabalho preparatório da coação passiva” (DALBOSCO, 1999, p. 177). Assim, Dalbosco pretende ressaltar a importância daqueles que são responsáveis por orientar, colocar limites e fortalecer a criança, sejam pais ou tutores, para que possam, futuramente, fazer uso do seu próprio entendimento. Trata-se de um processo que exige obstinação para que o educando desenvolva todas as predições naturais, mas sempre considerando que disciplina não é adestramento.

O indivíduo na infância não está apto a realizar escolhas baseadas em um princípio moral, pois encontra-se em um estado de selvageria ou animalidade absolutamente contrário à moralidade. Logo, cabe à disciplina a função de encaminhá-lo à humanidade. Conseqüentemente, a disciplina assume um papel negativo por ser utilizada como meio para conter e transformar o estado incivilizado do homem, daqui surgindo o conceito positivo de disciplina que resulta do trabalho do educador em contribuir para a socialização dos educandos. Dalbosco expressa que só conseguiremos entender a importância da disciplina no processo educativo se compreendermos a ligação existente entre ela e o conceito de selvageria – se a moralização consiste nas ações orientadas por leis, no estado de animalidades estas leis não são obedecidas. A disciplina trabalha para a formação da autonomia, em vista disso:

Justifica-se aqui seu empenho em superar o estado selvagem do ser humano por meio da educação, pois Kant mostrava-se consciente de que a permanência do ser humano em tal estado o afastaria da moralidade, simplesmente pelo fato de que um adulto que não tenha regrado a sua vontade, na infância, não saberá viver mais tarde mediante a obrigação racional exigida pela lei moral. Ora, como do estado selvagem deriva um conceito de liberdade enquanto ausência da lei, e como tal conceito está muito distante daquele exigido para o cumprimento da lei

moral, ou para a obrigação moral diante da lei, então ele precisa ser criticado e a disciplina cumpre esta finalidade (DALBOSCO, 2009, p. 180).

É possível observarmos a necessidade de estabelecer uma educação da índole que, enquanto física, deve disciplinar demonstrando a importância da liberdade, tanto para si, como para os demais. Deve-se educar para que a animalidade, natural do indivíduo, não comprometa a humanidade. Os pais precisam orientar as crianças para que entendam que suas ações devem ser baseadas em “máximas” que, inicialmente, serão tomadas como regras norteadoras do comportamento, de maneira que gritos e chantagens não são meios para conseguir o que desejam – elas iniciam no ambiente familiar, depois no espaço escolar, sendo ampliadas conforme o meio a que o indivíduo se encontrará inserido, seja em seu bairro, cidade, país, na sociedade. A disciplina contribui para que o indivíduo reconheça sua capacidade e também seus limites e torna-se essencial no processo instrutivo pelo motivo de que:

Quem não tem cultura de nenhuma espécie é um bruto; quem não tem disciplina ou educação é um selvagem. A falta de disciplina é um mal pior que falta de cultura, pois esta pode ser remediada mais tarde, ao passo de que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina (KANT, 1999, p. 16).

A cultura é classificada como parte positiva da educação física e consiste na prática da educação da índole e “por ela o homem se distingue do animal” (KANT, 1999, p. 53), buscando desenvolver a cultura do corpo e o exercício dos sentidos. É necessário retirar do indivíduo os instrumentos para que possam desenvolver suas habilidades pelo fato de sempre estarmos aptos a “servir-nos de uma corda para medir uma certa distância, mas pode-se fazê-lo simplesmente com o olhar, valemo-nos de um relógio para observar a hora, mas bastaria observar a posição do sol; [...] no mais das vezes basta apenas uma indicação” (KANT, 1999, p. 53-54), para que o indivíduo possa estimular a capacidade de criar mecanismos que ajudem no seu próprio desenvolvimento. Kant menciona, em *Sobre a Pedagogia*, que é interessante que sejam utilizados jogos a fim de estimular a percepção dos indivíduos, sendo os mais apropriados “aqueles que além de desenvolver a habilidade, provocam o exercício dos sentidos; por exemplo, o exercício da visão” (KANT, 1999, p. 55).

Estabelecida a cultura do corpo, Kant demonstra a importância da cultura da alma que também pode ser chamada de física, encontrando-se dividida em cultura livre, que é própria do indivíduo e como uma espécie de divertimento. Diferentemente, a cultura escolástica revela-se como algo que é atribuído ao homem, uma obrigação. As crianças, segundo Kant, carecem de desenvolver as suas habilidades bem como cultivar seu espírito e, para isso, devem possuir um horário dedicado para cada coisa, sem tempo ocioso, pois, “quanto mais ele se abandona à preguiça, mais dificilmente decide trabalhar” (KANT, 1999, p. 60). É necessário que o homem,

enquanto único animal que precisa desenvolver atividades para garantir seu próprio sustento, aprenda a importância de:

Permanecer ocupado de tal forma que, tendo em vista o fim que almeja, se realize sem sentir-se a si mesmo, e que o seu melhor repouso seja aquele que sucede ao trabalho. Que a criança, portanto, seja habituada ao trabalho. E onde a tendência ao trabalho pode ser mais bem cultivada que na escola? A escola é uma cultura obrigatória. Prejudica-se à criança, se se acostuma a considerar tudo um divertimento. Ela deve certamente ter seu tempo de recreio, mas também as suas horas de trabalho. Se ela não aprende logo a utilidade dessa obrigação, descobrirá mais tarde seus grandes frutos (KANT, 1999, p. 62).

Kant reforça a necessidade da cultura no processo educacional destacando sua importância para o desenvolvimento das potências do indivíduo, observando como se relacionam para que o processo aconteça em conjunto. Dessa forma, sugere que as faculdades mentais sejam desenvolvidas a favor de outras, a exemplo da memória em relação ao entendimento ou a imaginação em função da inteligência, de maneira que o entendimento é caracterizado como o conhecimento universal, o juízo é a utilização do que é geral em prol do particular e a razão conseguirá identificar o universal do particular. Assim: “essa livre cultura prossegue seu curso desde a infância, até que o jovem termine a sua educação” (KANT, 1999, p. 63).

O filósofo propõe sistematizar o pensamento educacional objetivando a cultura geral da índole. De forma regular, estabelece uma distinção entre cultura geral da índole (entendimento) e cultura particular. A primeira refere-se à habilidade, aperfeiçoamento do indivíduo e o desenvolvimento de seu caráter, podendo ser classificada como física ou moral. Nessa perspectiva, a cultura geral da índole física é consequência da prática e da disciplina sem existir o reconhecimento de máximas por parte dos educandos que agem não mediante sua vontade, mas submissos às ordens de outrem. Enquanto que a cultura geral da índole moral consiste na obediência das máximas e não da disciplina, Kant sugere atenção para a necessidade de “cuidar para que o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem” (KANT, 1999, p. 68).

Ao abordar a cultura particular da índole, devem ser desenvolvidos sentidos, inteligência, imaginação, memória, atenção, espirituosidade (como explanamos anteriormente) sobre a necessidade de desenvolver uma a favor da outra. Para Kant, não se deve estimular a imaginação de uma criança, ela já é bastante desenvolvida, ao passo que cabe ao educador estabelecer limites e ocupá-la para que não fique na ociosidade. Cabe, ao contrário, reforçar a atenção pelo fato de que “unir fortemente os nossos pensamentos a um objeto não é bem um talento, mas antes uma fraqueza

do nosso sentido interior, o qual se apresenta indócil, e não sedeixa conduzir a nosso talento. A distração é inimiga de qualquer educação” (KANT, 1999, p. 69).

Sobre a formação das potências do entendimento, Kant afirma que acontece inicialmente pelo entendimento, ainda que passivamente, através de “exemplos que se apliquem a uma regra ou, ao contrário, a regra que se aplique a exemplos particulares” (KANT, 1999, p. 69), enquanto a faculdade de julgar destina-se a revelar a aplicação do entendimento, responsável pela compreensão da aprendizagem e para que não haja apenas a repetição daquilo que conseguiu vivenciar. O filósofo julga, neste momento, que “a razão faz conhecer os princípios” (KANT, 1999, p. 70) e, por se tratar de uma razão ainda administrada, ainda sob tutela do educador, não deve expressar ainda sobre o que está para além dos conceitos, pois “aqui não se trata de uma razão especulativa, mas da reflexão a respeito do que acontece segundo as suas causas e efeitos. Trata-se de uma educação prática em sua economia e em sua disposição” (KANT, 1999, p. 70), ou seja, diz respeito a uma razão que se encontra em desenvolvimento. Ao julgarmos pela forma mais acertada para desenvolver as potências inferiores da índole, os indivíduos realizam aquilo que lhes foi ensinado, pois “o melhor modo de compreender é fazendo” (KANT, 1999, p. 70).

À vista disso, a educação física cumpre papel indispensável no processo educacional, prepara os indivíduos tornando-os receptivos a uma educação moral. É de grande importância que, ainda na infância, aprendam a administrar suas vontades – através da disciplina, as crianças adquirem um hábito, suas ações são sempre orientadas por alguém a quem devem obediência, de forma que, futuramente, isto desaparecerá devido à educação moral, por possuir como objetivo o desenvolvimento da capacidade de pensamento dos indivíduos, bem como a necessidade de agir mediante máximas. Posto isso, faz-se necessário moldar o caráter da criança estabelecendo prioridades que elas devem seguir rigorosamente, destarte:

As máximas são deduzidas do próprio homem. Deve-se procurar desde cedo inculcar nas crianças, mediante a cultura moral, a ideia do que é bom ou mal. Se se quer fundar a moralidade, não se deve punir. A moralidade é algo tão santo e sublime que não se deve rebaixá-la, nem igualá-la a disciplina. O primeiro esforço da cultura moral é lançar os fundamentos da formação do caráter. O caráter consiste no hábito de agir segundo certas máximas. Estas são em princípio, as da escola, e mais tarde, as da humanidade. A princípio, as crianças obedecem a leis. Até as máximas são leis, mas subjetivas; elas derivam da própria inteligência do homem. Nenhuma transgressão da lei da escola deve ficar impune, mas seja a punição sempre proporcional à culpa (KANT, 1999, p. 76).

Quando tratamos da formação do caráter, especialmente das crianças, não podemos deixar de discorrer sobre a obediência que é indispensável para a sua constituição. Trata-se de um conceito que possui duas perspectivas: a primeira referente à

obediência que deve ter a vontade absoluta do educador, mostrando-se significativamente relevante para o processo educacional por estimular o pequeno indivíduo a respeitar leis, mesmo que estas não lhe transmitam contentamento. A segunda maneira concerne à obediência de uma vontade de outrem que se apresenta como boa. Quando a criança ousa não obedecer a sua ação, é caracterizada como um defeito da obediência, assim ela precisa ser punida para que entenda desde cedo sua importância. As punições podem ser físicas ou morais: pela primeira, a criança deve ser contrariada conforme seus desejos ou deve ser castigada para que não volte a desobedecer; a segunda é a que Kant julga como sendo mais eficaz por colaborar com a moralidade – esse castigo consiste em tratar com indiferença a criança após a desobediência, assim, tal fato “vai contra nossa inclinação de sermos honrados e amados” (KANT, 1999, p. 79). As punições são úteis e podem ser naturais, segundo Kant, que utiliza um exemplo para explicá-la, compará-la a uma doença: “quando a criança fica doente porque come demais -; esse tipo de punição é o melhor, porque o ser humano não a recebe somente na infância, mas durante toda a vida” (KANT, 1999, p. 79); e artificiais, que se utilizam de castigos físicos e somente devem ser realizadas “quando as penas morais deixarem de ter eficácia” (KANT, 1999, p. 80).

3 EDUCAÇÃO PRÁTICA: DIGNIDADE, AUTONOMIA E HUMANIDADE

A educação prática ou moral é caracterizada como a segunda parte do processo educacional proposto por Kant rumo à moralização. Este estágio compreende o desenvolvimento da habilidade, prudência e moralidade, pretendendo dar continuidade à formação dos indivíduos através do desenvolvimento cognitivo, para que possam fazer uso do seu próprio entendimento, partindo do cultivo do corpo para o aperfeiçoamento da inteligência. As crianças são disciplinadas, instruídas na educação física, a fim de que possam receber posteriormente uma formação fundamentada em princípios morais, para atingir o que o autor chama de cultura positiva.

Conforme Dalbosco, Kant conferiu uma cultura positiva também à educação física a fim de preparar minimamente os indivíduos para receberem a educação prática, pois esta possui o “papel de cultivo aprofundado da alma” (DALBOSCO, 2011, p. 114). A moralidade torna-se possível a partir do desenvolvimento da racionalidade, enquanto a educação prática ou moral conduzirá o homem no caminho à autonomia, um aprendizado que capacita o homem para projetar sua própria existência. Para tratar da educação moral, que é o meio mais eficaz para o aperfeiçoamento do indivíduo, juntamente com a educação física, precisamos entender como se apresentam os conceitos de habilidade, prudência e moralidade.

A habilidade é edificante e utilizada na realização das ações, deve “ser bem fundada e tornar-se pouco a pouco um hábito do pensar” (KANT, 1999, p. 85), pois “é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos” (KANT, 1999, p. 26) e é indispensável à formação do caráter por depreender a prudência e conseqüentemente auxiliar o indivíduo a estabelecer máximas pelo fato de ser uma capacidade da razão útil para a realização dos fins. O processo visa formar o homem a fim de que se torne moral e sábio, para isso o método pedagógico ocorre com o auxílio de indivíduos que já passaram pelo mesmo processo, ou seja, uma geração educa a outra, dessa maneira a racionalidade carece ser desenvolvida para que o educando perceba que suas ações serão guiadas por princípios morais que visam o bem-estar geral.

A prudência é apresentada na educação prática como a “arte de aplicar aos homens a nossa habilidade” (KANT, 1999, p.85). Trata-se da capacidade social dos indivíduos. Conforme Kant, o homem deve ser educado para tornar-se prudente e assim adquirir um posto na sociedade onde seja bem visto, “a essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de civilidade. Esta requer certos modos corteses, gentileza e a prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins” (KANT, 1999, p. 26).

A moralidade concerne a formação do caráter e, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant a concebe como a única possibilidade realizável pela qual um indivíduo pode ser fim em si mesmo. Ela é a garantia da saída dos indivíduos do estado de heteronomia ou menoridade a que todos se encontram submetidos antes que comecem a ser disciplinados e instruídos. Conseqüentemente “se se quer formar um bom caráter; é preciso antes domar as paixões. No que toca às suas tendências, o homem não deve deixá-las tornarem-se paixões, antes deve aprender a privar-se um pouco quando algo lhe é negado” (KANT, 1999, p. 86).

Kant aconselha que para que haja a efetivação do caráter nas crianças é útil que elas aprendam através de exemplos os preceitos que devem seguir. Dessa maneira, apresenta dois tipos de deveres – Deveres para consigo mesmas e Deveres para com os demais. No capítulo anterior, pudemos compreender a importância dos mesmos para o aperfeiçoamento e dignidade dos indivíduos. A primeira espécie de deveres deve estimular nas crianças a sobriedade e moderação, intentando a preservação de sua dignidade que o faz nobre. A dignidade é desconsiderada quando os indivíduos se entregam aos vícios como “embriaguez, ou a vícios contra a natureza, ou a qualquer sorte de intemperança, e assim por diante; coisas essas que colocam os homens abaixo dos animais” (KANT, 1999, p. 89). O segundo tipo de deveres é

responsável por orientar as ações a fim de que sejam pautadas no respeito e na seguridade dos direitos. Kant afirma que quando uma criança descumpra um dever para com o outro, destratando seu semelhante, usando da arrogância, indiferença, deve ser tratado da mesma maneira pelo seu educador para que perceba o quanto seu ato revela-se contrário à dignidade. Para o filósofo de Königsberg “as crianças não possuem de fato generosidade. Para persuadir-se disso basta, por exemplo, que os pais imponham a seu filho que dê a outra criança a metade do pão com manteiga sem prometer outra em troca: ou o filho não obedece ou o faz muito raramente e de má vontade” (KANT, 1999, p. 90).

Ao tratarmos da questão dos deveres e da importância dos mesmos para os indivíduos, tentamos fazer com que eles possam escolher bons fins e perceber a natureza de suas ações, que podem ser justas ou injustas. Kant, em seu escrito, alerta para a necessidade de educar as crianças para a franqueza que se opõe à arrogância. Elas podem, assim, trabalhar aquilo que possuem de melhor. Consequentemente, o filósofo de Königsberg afirma que:

De modo algum é permitido a uma criança humilhar outra. É conveniente dedicar-se a afastar toda soberba baseada nas vantagens da sorte. Mas é necessário ao mesmo tempo procurar solidificar a franqueza nas crianças. Esta é uma modesta confiança em si mesmo. Tal confiança põe o homem em condições de mostrar de modo conveniente os seus talentos. Deve-se distinguir a franqueza da arrogância; esta consiste na indiferença diante dos juízos dos outros (KANT, 1999, p. 94).

Kant classifica os apetites humanos em formais aqueles relativos à liberdade e ao poder e os materiais que se referem a um objeto. Distingue os desejos em três espécies: primeira espécie são a ambição, as honrarias, poder e riquezas; segunda espécie, o prazer sexual, o bem-estar social e material; por fim, os desejos de terceira espécie, que são o amor à vida, a saúde e a comodidade, que está relacionada à tranquilidade para com o futuro. A inveja, a ingratidão, a alegria com a desgraça do outro, injustiça, falsidade, intemperança, avareza e preguiça são caracterizados como vícios que são negativos para o progresso humano. Do contrário, através de ações virtuosas, o homem pode se tornar moralmente bom. Conforme Kant, “as virtudes são ou de puro mérito, ou de estrita obrigação, ou de inocência” (KANT, 1999, p. 95). Nessa perspectiva, podemos perceber que o homem não é nem moralmente mal nem bom por natureza, pois não nasce moral, torna-se moral ao racionalizar suas ações e conformá-las à lei moral. Portanto:

Pode-se, entretanto, dizer que o homem traz em si tendências originárias para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que impulsionam para um lado, enquanto sua razão o impulsiona para o contrário. Ele, portanto, poderá se tornar moralmente bom apenas graças à virtude, ou seja, graças a uma força exercida sobre si mesmo, ainda que possa ser inocente na ausência dos estímulos (KANT, 1999, p. 95).

Podemos perceber com clareza não somente a partir da obra *Sobre a Pedagogia* ou *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas ao longo do estudo da filosofia prática kantiana que a moralidade compreende a busca pelo bem em si e realiza-se através da capacidade racional de atribuir ao indivíduo sua própria lei. Assim, o homem torna-se capaz de racionalmente encontrar fundamento no imperativo categórico, podendo ao mesmo tempo querer que a máxima de sua ação possa valer como lei universal. O processo pedagógico desenvolve um relevante papel através das duas etapas educacionais estimulando no indivíduo a capacidade de formular juízos.

A educação proposta projeta a formação do homem a fim de que se torne moral e sábio, para isso o método pedagógico ocorre através de indivíduos que já passaram pelo mesmo processo. O homem enquanto animal racional é levado a construir a sua própria emancipação, através da liberdade para que se adquira autonomia. As leis morais são formuladas através da razão, assim, um indivíduo abandona os instintos naturais e passa a fazer uso da razão e liberdade. Tal fato caracteriza um indivíduo autônomo, cujos desejos e inclinações são substituídos por uma boa vontade capaz de estabelecer bons fins.

A educação é o caminho para o constante aperfeiçoamento da humanidade. O homem sozinho não é capaz de desenvolver o que possui de melhor. Ele desenvolverá a autonomia do pensamento, responsável pela formação do indivíduo, com o pensar por si mesmo, e também o comprometer-se com o outro. Tem por finalidade instruir os homens e permitir que alcancem a maioridade pedagógica. É preciso que o homem permita-se sair desse estado selvagem, de animalidade a que Kant se referiu no escrito sobre o esclarecimento julgando ser necessário a coragem para superar a menoridade, pois “a preguiça e a covardia são as causas por que os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controle alheio” (KANT, 2008a, p. 9-10).

A moralização proposta por Kant, não pode ser definida somente através da cultura, mas como algo que perpassa a liberdade. Quando Kant idealiza esse modelo pedagógico, ele acredita que a humanidade ainda está muito longe do fim último, ele está em aperfeiçoamento, mas não são indivíduos plenamente morais. O propósito de todo o processo é a formação do caráter. Por isso, antes de tudo, o ser humano necessita ser educado. A educação que cumpra o ideal da moralidade estará cumprindo também a finalidade da filosofia prática. Portanto, para que haja progresso, é preciso que seja cultivado em cada indivíduo a noção de coletividade e o interesse particular de melhoramento. A educação em Kant complementa o ideal

de moralidade, pois é através dela que se faz possível o aperfeiçoamento da humanidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kant evidencia uma formação ideal para os indivíduos em que a humanidade é considerada como fim último. Para que isso se torne possível, a educação surge como processo disciplinar. Ela encaminhará o homem à moralidade, pois, apesar de racional, o homem possui inclinações naturais que necessitam ser desenvolvidas. O ato de submeter o homem à ordem de outros é um meio de dignificar e de afastá-lo daquilo que o diminui no que se refere à sua formação para a autonomia. O homem se torna grande atingindo o fim último, a razão esclarecedora fará com que o mesmo abra mão dos instintos para dar lugar à moralidade, devendo sempre abdicar da liberdade encontrada através dos desejos e inclinações. Por meio da disciplina, é possível educar as vontades daqueles que estão habituados a agir por impulsos, e, conseqüentemente, encaminhá-los à humanidade.

É primordial destacarmos a importância das gerações neste processo, pois somente a partir delas conseguiremos perceber os avanços da humanidade. A pedagogia torna-se necessária quando o homem, apesar de nascer com a possibilidade de dominar seus instintos naturais e colocar-se como um sujeito moral, não é capaz de desenvolver sozinho suas potencialidades, sendo necessário um processo educacional que o leve a uma autonomia de pensamento, tornando-o sujeito capaz de legislar e executar as próprias leis. Portanto,

[...] a educação depende das condições históricas de uma sociedade, por isso para que o homem chegue ao fim incondicional, é preciso que a educação se baseie em princípios, cujos fundamentos sejam fincados não somente na vontade, mas na boa vontade para assim ensinar suas futuras gerações (SILVA, 2015, p. 87).

De modo conseqüente, o ideal pedagógico contribui diretamente para a autonomia, esclarecimento e moralização, uma vez que propicia a formação de homens capazes de refletir acerca de suas ações. Nessa perspectiva, os indivíduos são ensinados através da liberdade a adotar boas ações não somente para si mesmos, mas para todos que estão a sua volta. A partir disso, o homem torna-se responsável não somente pelo seu desenvolvimento, mas pelo progresso do outro, pois um indivíduo não conseguirá sozinho desenvolver suas predisposições naturais, assim, “uma geração educa a outra” (KANT, 1999, p. 12). Portanto, não podemos ignorar a necessidade de se esforçar para regular os instintos, “[...] dominar a liberdade do seu livre-arbítrio, respeitando a lei moral. Logo, não se busca estabelecer historicamente uma realidade empírica, mas fundar racionalmente uma esperança e uma confiança

na capacidade de que cada um é dotado para afirmar-se como sujeito moral (VINCENTI, 1994, p. 31).

A saída do indivíduo do estado de heteronomia para autonomia, conforme objetiva a pedagogia kantiana, somente se tornará possível quando trabalhado no indivíduo a sua disposição para o bem. Nessa perspectiva, é importante ressaltarmos que a formação do caráter é fundamental para auxiliar no controle dos desejos e inclinações. Para isto, é necessário que o ser humano ainda na infância deva estar cercado por bons exemplos, com o propósito de que sejam estabelecidos desde cedo os deveres a serem cumpridos (deveres para consigo e para com os demais), compreendendo os princípios norteadores para uma vida em sociedade. A educação torna-se relevante diante da necessidade de auxiliar os indivíduos no desenvolvimento da sua capacidade racional. Dessa forma, estes passam a ser guiados por máximas provenientes da razão, que é legisladora. A máxima da ação sempre deverá ser pensada universalmente, e não somente no âmbito particular, de maneira que possa ser aplicada por todos objetivando uma melhor convivência entre os indivíduos. O processo educacional kantiano deve proporcionar a autonomia do pensamento, estimulando o homem a pensar por si mesmo, tornando-o apto a estabelecer suas próprias leis, executando-as de forma a contribuir com o melhoramento dos seres humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DALBOSCO, Cláudio Almir; EIDAM, Heinz. **Moralidade e Educação em Immanuel Kant**. Ijuí: Unijuí, 2009.

DALBOSCO, Claudio Almir. **Kant e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

GRANGEIRO, Brendha Maria Malheiro. **Moral e Educação em Kant: Contribuições para a formação de indivíduos autônomos**. 2019. 75 f. Dissertação (Mestrado Ética e Filosofia Política) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008a.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **A Metafísica dos Costumes**. 2. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008b.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa:Edições 70, 2008c.

_____. **Sobre a Pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: EditoraUNIMEP, 1999.

SCHNEEWIND, Jerome B. Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant. *In*: GUYER, Paul (Org.). **Kant**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Editora Ideias Letras, 2009, pp. 369-407.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. **A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant**. Tradução de Robinson dos Santos, Gerson Neumann. São Paulo: EdiçõesLoyola, 2014.

SILVA, Kedna Adriele Timbó da. **A pedagogia moral como processo civilizatório do homemem seu encaminhamento à condição de humanidade em Immanuel Kant**. 2015. 93f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

VICENTI, Luc. **Educação e liberdade: Kant e Fichte**. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1994.



CAPÍTULO 4

OS IMPACTOS DA VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL/ESTATAL NO SOFRIMENTO ÉTICO-POLÍTICO DAS TRANSIDENTIDADES: UMA ANÁLISE DECOLONIAL A PARTIR DA REIVINDICAÇÃO DA CATEGORIA DE GÊNERO

Fernanda Bravo Rodrigues¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.4

¹ Mulher trans, mestranda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará; Graduada em Ciências Sociais pela mesma Instituição; Membro do grupo interdisciplinar Parallaxe. E-mail: fernandabravo.ufc@gmail.com

RESUMO

Este artigo debate acerca das transidentidades no contexto das instituições de educação, saúde e mercado de trabalho, elucidando tensionamentos que compõem a problemática no acesso desses corpos, em ambientes normativos, a partir das experiências de violência institucionalizada às quais essas pessoas foram submetidas. Tem por objetivo, então, fomentar reflexões acerca de como esses episódios violentos potencializam o sofrimento ético-político dessas pessoas, através da análise de narrativas de duas mulheres trans que responderam ao seguinte questionamento: você já sofreu violência institucional? Alinhado a isso, toda discussão será pautada nos estudos decoloniais transfeministas e feministas interseccionais, bem como nos estudos de identidade em metamorfose e reconhecimento pautados em uma Psicologia Social Crítica. Em suas narrativas, observaram-se algumas características dessas opressões como: a tentativa de responsabilizar a pessoa violentada pelo ocorrido; a omissão das pessoas normativas diante dos direitos humanos, evidenciando/naturalizando a perversão que está institucionalizada na construção de um não-lugar para pessoas trans. Conclui-se que há urgência de se pensar políticas públicas de reparação a toda essa deslegitimação estrutural em relação às transidentidades, tanto no sentido ético-político e humano, como na reparação de danos causadores de um sofrimento de ordem psicossocial.

Palavras-chave: Transidentidades. Violência institucional. Decolonialidade. Sofrimento ético-político.

1 INTRODUÇÃO

As pessoas trans¹, historicamente silenciadas por uma cisnorma², reivindicam o lugar de escuta dentro das supostas margens existenciais, na busca de tensionar um sistema³ perverso que os oprime por uma moral que determina seus corpos como sendo anormais, inferiores, subalternos e/ou malignos. Assim, pensar tais opressões a partir de um olhar decolonial do fazer Ciência se faz mais do que urgente e ético, sobretudo se considerarmos a lógica sociocultural, de violências institucionais excludentes, que buscam deslegitimar essas pessoas, reproduzindo um modelo colonialista, patriarcal, branco, classista, cristão e cisheteronormativo como possibilidade única de existência.

1 Nesse texto, nomearei trans, como termo guarda-chuvas, as pessoas não cisgênero que se reconhecem nas identidades travestis, transexuais, transgênero dentre outras.

2 Expressão para se referir à cisnormatividade compulsória como norma estruturante da sociedade.

3 Trocadilho com o prefixo Cis e a palavra Sistema como provocação a uma cisheteronorma que exclui os que não se enquadram nessa expectativa.

Todavia, é necessário compreender de quais posições surgem as análises e a potência de sua legitimidade. Neste trabalho, as análises advém desse não lugar – do desobediente, do insurgente enquanto sujeito político, que invisibilizado tem sua existência atravessada por um sofrimento ético-político que silencia as mudanças sociais. Por isso, é importante posicionar esse texto para que o leitor possa entender dois aspectos *a priori*.

O primeiro diz respeito à agência do sujeito político que vos escreve. Sou uma mulher trans, cientista e pesquisadora, que desloca esse olhar eurocentrado, de reforços normativos, dentro de um *locus* majoritariamente cis, masculino e branco que compõe a academia. Logo, tenho consciência de que tais opressões não estão descoladas de mim, mesmo reconhecendo alguns privilégios que marcam meu corpo como, por exemplo, ser lida como branca/acadêmica – simplesmente, pelo fato de estar, e ao mesmo tempo não estar, inserida em um suposto universo neutro de construção de saberes.

O segundo aspecto está relacionado a esta suposta neutralidade científica, pois acredito, a partir das teorias críticas e decoloniais que, como latinos – atravessados por um determinismo geográfico que nos deslegitima enquanto potenciais pensadores e reforçam a manutenção de nossos saberes apenas como reprodutores globais de uma ciência legítima –, devemos dirigir nosso foco científico para um campo mais palpável, de relações mais situadas e mais localizadas enquanto produções epistemológicas do sul (CONNELL, 2007; MEEKOSHA, 2011 apud CONNELL, 2017), não no sentido de reproduzir uma hierarquização do nosso saber, a exemplo dos colonos, mas contrapondo esse saber engessado com a ideia de coexistência, transversalizando realidades que nos são impostas como sendo saberes hegemônicos inquestionáveis.

Portanto, comunico aos leitores desse trabalho que ele será conduzido todo em primeira pessoa, uma vez que reitero não haver uma lógica neutra já que eu, enquanto pessoa política e trans, estou diretamente implicada na problematização. Ou seja, é muito caro para mim, como pesquisadora, discutir identidade de gênero deslocada das minhas vivências singulares, enquanto mulher trans, nesse processo que reivindica uma categoria existencial, a partir de um translugar (VERGUEIRO, 2015).

Sei que corro o risco desse trabalho ser julgado como militância e não ciência em virtude desse rigor que privilegia existências que não estão atravessadas pela transgeneridade, ou, simplesmente, pelo receio de a identidade científica não ser reposta, isto é, reiterada – pressuposta como fixa – (CIAMPA, 1987), tendo o risco

de romper esse quadro de expectativas normativas (GOFFMAN, 2012), e, ao invés dessa cientista ser lida como transformadora/emancipadora, por quebrar com a mesmice⁴, ser deslegitimada em seu lugar que lhe confere um *status* por sua “obediência”, o que é compreensivo.

Entretanto, nesse meu lugar transitório, que muitas vezes está mais para um não-lugar, tenho consciência que, mesmo repondo os ideais dominantes, sempre haverá um julgamento. Sendo assim, só me resta a ousadia de questionar, a partir de uma identidade política de resistência à mesmice, para nos fazer refletir: será que faz sentido ser chamada de cientista se o julgamento moral/intelectual da minha escrita sempre estará enraizado na dissidência do meu corpo? Por isso, não farei aqui a *egípcia*⁵, em simular que a teoria está dissociada da prática e que, portanto, a mesma é desinteressada e não está “saturada de poder” (DEMETRI & TORNELI, 2017).

Dito isso, no presente texto, são apresentadas noções do que pode ser classificado como Violência Institucional no campo da Psicologia Social à luz de Martín-Baró, bem como reflexões acerca desse fenômeno a partir de uma Psicologia Social Crítica, no que tange à teoria do reconhecimento em Axel Honneth (2003), como também Ciampa (2005) e Lima (2014), com o conceito de identidade-metamorfose e narrativas de história de vida – a vida dos outros como material de pesquisa –, respectivamente. No intuito de interseccionar opressões que são significantes nas análises dos marcadores sociais, usarei os estudos feministas e transfeministas decoloniais, a exemplo de Carla Akotirene (2018) e Jaqueline de Jesus (2018).

Sendo assim, esse trabalho tem por objetivo refletir sobre os impactos psicossociais do sofrimento ético-político das transidentidades, que são corriqueiramente violados nas instituições de poder normativas, tendo como material de análise aspectos gerais dessas violações e também os específicos em que somos acometidas(os)(es), a partir de narrativas transcêntricas, que pretendem deslocar esse lugar de silenciamento e/ou de neutralidade imposto por um modo de fazer ciência que, em minha percepção, não abarca mais as demandas contemporâneas nas Ciências Humanas.

Ademais, esse posicionamento neutro reposiciona uma norma heterônoma, a fim de se pensar tanto o pesquisador como a ciência desassociados. Em contraponto, o fazer ciência, assumidamente político/engajado, proporciona um giro nessa ação, implicado na autonomia e emancipação dos sujeitos trans na possibilidade de falar de si, por si, e para todas(os)(es). Para isso, farei uma breve explanação em

4 Para uma melhor compreensão deste conceito, veja a tese de Doutorado de Antônio da Costa Ciampa: *A estória do Severino e a história de Severina*. 6. reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1998. Originalmente publicada em 1987.

5 Linguajar LGBTQIA+, que tem como significado fingir, se fazer de “louca”.

quatro tópicos, a saber: a) problematizando as raízes coloniais da nossa formação social; b) violência institucional aos sujeitos trans na educação; c) violência institucional no mercado de trabalho e saúde; e d) finalizando com considerações em trânsito. Partirei, portanto, da seguinte pergunta: você acredita já ter sofrido violência institucional em alguns desses ambientes: na educação, no trabalho e na saúde?

2 PROBLEMATIZANDO AS RAÍZES COLONIAIS DA NOSSA FORMAÇÃO SOCIAL

Na formação social e cultural do Brasil, é identificado um modelo de história hegemônica a partir de quem a conta. Facilmente, percebemos isso quando estamos no ensino básico e nos deparamos com a disciplina de História. Certamente, naquele momento, talvez muitos de nós não consigamos perceber as sutilezas de dominação que ali estão postas, e que futuramente, ao refletirmos, nos deparamos com as matrizes coloniais instituídas no nosso território.

Essas matrizes estão relacionadas a todo aquele modelo civilizatório, colonialista e escravocrata que nos classifica como inferiores, ou em uma análise evolucionista: selvagens, às margens do processo/progresso. Dessa maneira, se inverte a lógica do invasor/colonizador para a do salvador da pátria. Ou seja, aquele que traz uma cultura certa, com valores legítimos em contraponto a esse atraso em que vivíamos até ali. No contexto que recebemos essa informação (social, econômico e político), de consumismo tecnológico e de tudo tão imediatista, na contemporaneidade, naturalizamos essa face da história como verdadeira e não conseguimos entender, por exemplo, por que algumas pessoas pretas, indígenas, mulheres e LGBTQIA+, não conseguem se encontrar nessa reprodução hegemônica de verdade absoluta, tendo em vista uma nomeação a partir de um crivo que as diferenciam: as identidades. Pois, “a *mesmice* de mim é pressuposta como dada permanente e não como re-posição de uma identidade que uma vez foi posta” (CIAMPA, 2005, p. 170, grifo do autor). Historicamente, esses estudos acerca da Identidade, vêm tomando fôlego através de alguns autores da teoria crítica, bem como os estudos feministas e decoloniais, estruturados em uma sociedade que produz essa interpretação única da(s) história(s).

Essas lacunas de análise, que são reforçadas em nossa construção de sujeito, reverberam em uma constituição colonialista que perpassa por modelos eurocêntricos, com arquétipos de possibilidade única de existência, a chamada identidade hegemônica, aniquilando, assim, todo aquele que é percebido dentro da criação do conceito hierárquico “do outro”. Para essa compreensão, da dominação que incide sobre corpos não possíveis, é necessário fazer todo um exercício de deslocamento

desse saber hegemônico, a partir daqueles que têm seus direitos usurpados por essa homogeneidade em favor da manutenção dos privilégios de uma minoria.

Por isso, não se pode pensar a problemática deste trabalho sem, contudo, fazermos uma breve historicização do contexto de nossa formação sociocultural, já que essas raízes são fundamentais na compreensão das narrativas de pessoas trans, capturadas por esse processo de exclusão e, conseqüentemente, produtor de sofrimento ético-político. Uma vez que, ao reconhecer uma pessoa trans como anormal ou promíscua, reforça-se uma ideia perversa nesse reconhecimento (HONNETH, 2003; LIMA, 2010). Portanto, integrar a afetividade ao processo que violam sujeitos que não estão inseridos nos pilares homem, cisgênero, hétero, branco, racional, burguês e cristão implica, sobretudo, numa responsabilidade social capaz de tensionar a lógica dos efeitos psicológicos causados pelas violações institucionais às pessoas trans que são silenciadas e fetichizadas no processo de desenvolvimento social, para uma potência de narrar sua história existencial por quem de fato a experienciou. Desmistificar, assim, a ideia que se eximem os privilegiados dessa responsabilidade social com aquele que outrora não era significado como humano, pela rigidez dessas cismos, o que Martín-Baró resume como: “a cristalização concreta nos indivíduos de uma relação social disforme e desumanizadora” (MARTÍN-BARÓ, 1988/2000 apud MARTINS; LACERDA Jr., 2014 p. 582).

Partindo de uma análise histórica, e reconhecendo criticamente a imposição dessas matrizes, como o racismo, o machismo/misoginia, o classismo, a transfobia/homofobia, é que posso situar em que recorte se desenvolverá esse problema da violência institucional/estatal que acomete os sujeitos trans nos *lócus* da educação, mercado de trabalho e também na saúde. Um desafio, por assim dizer, para a psicologia social é pensar a transidentidade nesses âmbitos de violações causadores de sofrimento a essas pessoas .

Nessa perspectiva, posso inferir tanto por experiência pessoal como por embasamento teórico o quanto a nomeação colonialista de poder/saber/ser (QUIJANO, 2009), que dicotomiza, por exemplo, *sexo* da categoria *gênero*, isto é, natureza de cultura nos é cara enquanto pessoas trans que performatizamos o feminínio. Essa performatividade é positivada por Butler em muitos dos seus trabalhos, como uma tentativa desses sujeitos escaparem da precariedade ordenada aos seus corpos dissidentes, através de modulações desse ser político. Nesse sentido, o exercício de reflexão, é para além da ideia de sexo que tenta fixar o gênero há uma genitália e/ou algo interno substancial/essencial, pois, com a performanse, o gênero escapa a essa

ideia, uma vez que o mesmo é significado a partir das ações dos corpos das pessoas (DEMETRI; TONELI, 2017).

3 VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL AOS SUJEITOS TRANS NA EDUCAÇÃO

A partir de todo arcabouço mencionado, é importante destacar que a violação naturalizada nas instituições diz respeito a um trabalho bem feito da sociedade em manter seus ideais, os quais atingem todos os sujeitos que não estão interpretados por esse olhar colonizador que (co)existente em todos nós no processo histórico de socialização, seja esse primário (no seio familiar) ou secundário (BERGER; LUCKMANN, 2003). Na ocasião deste trabalho, o caminho será no sentido de verificar a ocorrência dessas violações às pessoas trans. Segundo Martins e Lacerda Jr, a violência estrutural pode ser alienada a um contexto social, pois:

[...] trata-se do contexto social, o que inclui, também, valores e normas (formais ou informais) que aceitam ou não a violência. A sociedade capitalista pode ser compreendida como um contexto possibilitador da violência: sendo estruturalmente injusta e inerentemente violenta, os valores que ela reforça estão diretamente relacionados com a violência (MARTINS; LACERDA JR., 2014, p. 579).

Dessa forma, pensar esses sujeitos, sem relacioná-los às categorias existentes a partir da formação do Estado moderno, que forja uma estabilidade estrutural de possibilidades, como sexo/gênero/raça, é limitar a análise a uma mesmice (CIAMPA, 1987; LIMA, 2014) de vitimismo, acusam. Uma vez que a violência estrutural às pessoas trans não está apartada ao escopo "'cultura', 'civildade', 'racionalidade', que coloca a branquitude como ideal, que forma um ideal de gênero oposto a práticas, comportamentos, vivências, corpos, experiências 'selvagens', 'naturais', 'irracional' (GOMES, 2018, p. 78).

Assim, dentro dessas matrizes de poder, as instituições fazem todo um movimento para que se possa pressupor indivíduos docilizados/domesticados na reprodução dessa estrutura. A educação, dentro desse ideal, não fica de fora, ao contrário: tem um papel fundante na exclusão de sujeitos que não se adequam aos ideais da nação moderna, reafirmando sua parte no processo deslegitimador com sua violência pedagógica (ANDRADE, 2012). Nos diversos relatos coletados, tanto em pesquisas já existentes, como na tese da Dra. e travesti Luma Andrade, como nesse trabalho, é nítida a correlação das nossas narrativas no que concerne eximir a culpa na reprodução da violência institucional/estatal e individualizá-la a nossa identidade trans, fortalecendo, assim, a homofobia/transfobia. Haja visto que

Em um período cujo o universal dominante é o capital, podemos imaginar que a exploração do singular, por meio das narrativas de história de vida, pode mostrar como a quebra da continuidade do existir humano pode ser decorrente de

uma imposição social, em que a Identidade do indivíduo, sua vontade, é confrontada com exigências do mercado (LIMA, 2014, p. 31)

Lembro-me de uma vez em que, no recreio da escola, eu estava merendando, e, do nada, um menino derrubou meu lanche me xingando de “bichinha”, “viadinho”, e, ao fundo, havia umas três meninas rindo da cena. Suspeito, até, que elas faziam parte daquela ação. Mas, o mais grave ainda estava por vir, como a minha reação à atitude violenta dele foi instantânea, empurrando-lhe fortemente, ao ponto dele se desequilibrar e cair – o que mais tarde fez todo sentido para mim, ao estudar a “terceira lei de Newton”- a escola decidiu punir somente a mim me colocando de castigo na coordenação por ser interpretada como violenta. Como sempre, tive dificuldade de atender a uma sanção sem compreender a lógica. Então, indaguei à professora/tia: mas por que estou de castigo se ele primeiramente me agrediu derrubando minha merenda? Com rodeios e sem muitas explicações claras, e olhos balançando, ela me disse que tudo acontecia comigo porque eu era assim, afeminado. Jogando sobre mim a responsabilização da violência, vindo a se caracterizar como estrutural o que nos leva a refletir com minha primeira interlocutora.

3.1 Narrativa 1:

[...] Esses lugares foram sim preconceituosos com a minha pessoa, entendeu?. É... no ambiente escolar, o preconceito, ele se dá início a partir do momento em que você é impedido de você expressar a sua naturalidade do que você é, de como você quer se expressar, o seu jeito em si. Tipo, no âmbito acadêmico é... comigo só houve uma vez é... que houve um preconceito que foi muito foda, que eu estava em um evento, né? O Enefil, de 2017, onde uma pessoa funcionária do patrimônio, né? De que resguarda o patrimônio, que no caso estava resguardando o patrimônio da Universidade Federal de Fortaleza (UFC), isso lá no campus do Pici, ali na parte próximo do refeitório. Eu estava me dirigindo ao banheiro, entrei e a mulher foi me tirar de dentro do banheiro, me dizendo que eu não era uma mulher e que eu estava no banheiro errado, e foi muito constrangedor e tal, é... a sorte que teve como eu conversar com o Reitor do Pici, no caso a pessoa que estava responsável pelo Pici... porque o Reitor, no caso, ficava no Benfica, e tudo se resolveu apaziguadamente. Mas eu poderia ter processado, né? Porque foi um constrangimento muito feio, ela me expulsou do banheiro, eu tive que ir no banheiro masculino escovar meus dentes, foi constrangedor para os homens por ver uma mulher dentro do banheiro masculino. Então, foi muito complicado, eu devia ter processado. Se hoje em dia acontecer uma coisa dessas eu processo, porque eu sei do meu direito e não quero que ele seja violado (CARNEIRO, 2020)⁶

Em sua narrativa, a interlocutora Sueli Carneiro⁷, em relação à minha própria experiência percorrida no parágrafo anterior, suscita uma reflexão acerca da manutenção temporal das violações sofridas por pessoas trans nas instituições escolares indiferente do nível que essa educação esteja. Temporal, pois relacionamos: 1) a

6 Sueli Carneiro. Usarei nomes fictícios neste trabalho por uma questão ética. Entretanto, dei preferência a nomes de autoras feministas negras, que têm uma grande contribuição teórica para os estudos interseccionais, bem como os estudos da teoria crítica.

7 Mulher trans, 25 anos. Multiprofissional: trabalha como entregadora, cuidadora de idosos, faxineira, costureira, cabeleireira, estudante dentre outros.

punição que outrora sofri (apenas por ser quem eu sou, segundo a professora), em 1988, e que ainda se perpetua em 2017, com o diferencial punitivo: no meu caso, a disciplina punitiva de ser retirada de sala de aula e submetida a um castigo como correção “por eu ser assim”, constituindo caráter de repressão/opressão a minha existência.

já para Sueli, ela foi exposta e impedida de usar o banheiro condizente com sua autoafirmação (outra problemática que circunda as transidentidades), causando-lhe constrangimento em público sem falar nos danos a saúde de pessoas trans por prenderem essa necessidade fisiológica a procura de um lugar ou espaço que não sejam constrangidas. Ou seja, vinte e nove anos depois, a ideia de mesmice ainda perpetua a manutenção de um discurso numa sociedade com feridas coloniais que reafirma a ideia do colonizador/invasor acerca da criação “de um inimigo” (MARTINS; LACERDA JR., 2014) para justificar suas raízes genocidas.

4 VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL NO MERCADO DE TRABALHO E SAÚDE

[...] Eu como pessoa trans, travesti, né... sujeito dentro de sociedade... é... na afirmativa da feminilidade, tenho 25 anos, sou cabeleireira, sou entregadora, faço arte, sou estudante pra me inserir no âmbito acadêmico, sou costureira, também sou faxineira... faço muitas coisas, sou cuidadora de idosos. Enfim, sou uma pessoa multiprofissional. [...] tipo, no ambiente de comércio, às vezes acontece, né? De desrespeitam a gente de diversas formas... mas hoje eu deixo passar batido, sabe? Me tratam por ele, me tratam no masculino, mas eu nem confiança. [...] é isso, sabe? A gente também tem que saber quem nós somos e que isso é o mais importante, e que o restante é resto, entendeu? (CARNEIRO, 2020)

A maneira como Sueli Carneiro dá início a seu relato, quando a mesma deixa escapar o momento de violência econômica (MBEMBE, 2019) em que o capitalismo está inscrito, só reafirma, na prática desse discurso, o que na teoria se percebe acerca do neoliberalismo. Uma vez que quando se discute questões subjetivas, por exemplo, identidades dissidentes, a impressão que se tem é que a reflexão pode estar desmembrada da lógica objetiva. Mas, ao contrário disso, é notório que não se daria conta de pensar esses processos opressivos sem mencionar a dialética entre lógica objetiva e expressões subjetivas de existências.

Esse processo se revela paradoxal, haja vista, subjetivamente, serem reproduzidas ideias colonialista morais de como se deve ser para existir em sociedade, acopladas a essa fase contemporânea do capitalismo inundado por inúmeros fatores objetivos, que põe em xeque o projeto democrático herdado do iluminismo. Nessa direção, concordo com Mbembe em que, “O devir-negro do mundo é esse momento em que a distinção entre o humano, a coisa e a mercadoria tende a se esvaie e se

apagar, sem que ninguém - sejam negros ou brancos, mulheres ou homens - possa fugir disso” (MBEMBE, 2019, p. 8)

Sendo assim, o depoimento de Sueli alarga esse devir também para as categorias periféricas de análise, que transbordam e situam a violência capital, em concomitância com a transfobia institucional, para além das nuances raça/classe/gênero, a partir de sua fala transcetrada (AKOTIRENE, 2018; JESUS, 2018), o que reitera a ideia de não essencializar a análise de um *self* a partir de um núcleo (CYFER, 2018).

Minha segunda entrevistada traz alguns relatos acerca da violência institucional com ênfase em dois locais: a saúde e o trabalho.

4.1 Narrativa 2:

Silêncio de 27 segundos para dar início ao áudio: [...] *esses três episódios aconteceram quando eu achava que não aconteceria, porque não foi no início da transição, em um momento que eu achava que não tivesse uma passabilidade tamanha. Esses três episódios foram: [...] o primeiro, foi ter acesso ao meu prontuário, na época, se não me falha a memória, entre 2012/2013, em que eu constato o que já havia sido perceptível por conta de situações de eu estar sendo atendida pela mesma doutora/psiquiatra, e, diante de algumas explicações, eu perceber, nas expressões faciais dela, desdémio, riso, um descaso para com aquilo que eu estava pontuando, e, posteriormente, ao ter acesso a um dos prontuários, isso porque eu pedi, se deparar com o que ela havia escrito no meu prontuário: que eu era muito teatralizada, que tudo que eu dizia era muito pré- estabelecido. Ou seja, era como se tudo que eu tivesse dizendo a ela fosse uma mentira, inclusive as minhas reivindicações em relação a minha identidade de gênero, naquela conjuntura sempre voltada para o anseio de fazer a cirurgia. Então, foi nesse contexto, sem sombra de dúvida, que eu começo a desacreditar do serviço, desacreditar do atendimento, não querer estar ali me expondo, e, depois, ouvir que o que eu estava falando era algo tido como uma mentira, como uma fantasia... como, diante de todo o esforço que eu fazia de estar ali na frente dela, eu fosse somente para ensaiar, para poder manipulá-la, para poder é... fazer de conta que eu queria ser uma mulher (GONZALEZ,2020)*

Nesse primeiro relato, Lélia Gonzalez⁸, aponta para uma violência sofrida no âmbito da saúde. Lembro-me do dia desse acontecido, pois faço uso do mesmo serviço até hoje. Ela saiu da sala da psiquiatra chorando muito em desespero com sua percepção do episódio que ali havia ocorrido. Tal fato nos leva a situar exatamente ao que esse trabalho se propõe: perceber os limites discursivos que é dado a determinadas pessoas através de um saber/poder que incide sobre o ser e reverbera em sofrimento psicossocial dessas pessoas. Ressalto que essa ação da profissional encarregada da escuta acolhedora, segundo denunciou a interlocutora em sua fala, trata-se de um modelo biomédico característico desse modo de se pensar o mundo a partir do colono. Desse modo, pessoas trans ficam à mercê de um parecer médico, numa seleção social de quem é ou não é mulher trans, e que, portanto, merecerá a tão sonhada promessa da cirurgia de redesignação sexual, no caso.

Em um segundo episódio, bem fatídico, que me deparo, foi, justamente, no ambiente de trabalho. [...] não tenho problema nenhum em pontuar. Foi na Secretaria Especial de

8 Bacharel em Serviço Social. Pós-graduada em Docência e Metodologia do Ensino Superior. Pós-graduada em Educação em Direitos Humanos pela Universidade Federal do ABC.

Política Sobre Drogas. Hoje ela é extinta, ela funcionou ali na Auto de Alencar, onde eu estava conversando com uma colega psicóloga, trocando algumas figurinhas, falando com ela a respeito de que eu estava escrevendo um artigo onde eu falava de acessibilidade; e se a escola estava apta a ser acessível a uma criança cadeirante, por que que ainda era tão difícil haver essa sensibilidade para que crianças e adolescentes trans usassem os banheiros de acordo com suas identidades de gênero? E havia uma outra psicóloga, que sempre foi perceptível que havia um ranço, um desagrado dela para comigo. [...] por coincidência, nesse dia se dar é... se instala um cenário de transfobia. Eu saio da sala para almoçar e, quando eu retorno, ela está no centro da sala, gritando aos quatros vento, para outros profissionais, inclusive para um cara branco, hétero, cisheteronormativo, o qual ela sempre teve muita admiração, para ela sempre foi uma figura endeusada e também para uma outra cis, branca heteronormativa, me chamando de idiota, de abestada, de palhaça e... (ofegante) eu me deparo com essa cena em um ambiente em que eu já era minoria resistindo num espaço dominado por pessoas brancas, por pessoas cis, havia um único gay, mas um gay extremamente cisgênero, com discursos heteronormativos, inclusive se dizia eleitor de Bossonaro, isso em 2018, e... foi uma sensação horrível... [...] foi um dos dias que eu mais me senti solitária, vulnerável, sozinha naquele processo tão ameaçador, tão discriminatório. [...] com desejo imenso de tomar satisfação. Mas eu sabia que era tudo que ela queria, era ver uma trans fazendo cena, era ver uma trans é... (ofegante) gritando, xingando. E eu não queria dar a ela esse poder de acreditar que fossem as únicas reações que uma de nós pudéssemos ter (GONZALEZ, 2020).

Nesse segundo episódio que Lélia discorre, é perceptível o reforço advindo de sua colega de trabalho que aponta em seu discurso a impossibilidade desse não lugar, não pertencimento de uma mulher trans em um ambiente normativo de trabalho formal. Um desafio constante em fazer valer nossa presença em um espaço que historicamente nos foi negado. Tal violação cometida por sua colega demonstra a necessidade de nos fixar em um dos possíveis lugares sociais determinados às transidentidades, o sarcasmo. Pensar uma política pública, de inclusão para pessoas trans advinda de uma mulher trans não era cognoscível àquela psicóloga, mas sim reiterar a prática que nos deslegitima enquanto humanos com seus reforços e estigmas.

Além disso, fica perceptível, na denúncia a esse sistema, a angústia sofrida por Lélia, que, silenciada diante daquela chacota a seu trabalho e a sua existência, não pode reagir de maneira a questionar o comportamento daquela que lhe apontava como idiota, palhaça – r(ex)istindo, assim, calada àquela opressão, no intuito político em desconstruir o esperado, a única reação possível a uma pessoa trans naquela situação, ficando, portanto, para si, com a angústia, com a solidão em ter consciência que estava em um local que reproduzia o possível, o universal: branco, cisheteronormativo e que sua presença ali era de resistência, haja vista se tratar de uma minoria, que ali não era identificada como humana, nem tão pouco seu título de Assistente Social lhe conferia o mesmo poder atribuído aos títulos das pessoas cisgêneros.

Lélia, então, resolveu denunciar o ocorrido na coordenadoria geral, mesmo sabendo que, em outro momento, a mesma coordenadora já havia se dirigido a ela

com um tom transfóbico em virtude de uma vestimenta com decotes (denúncia essa, a qual ela classifica como sendo o terceiro episódio): “no momento em que você quiser mostrar seus peitos, mostre na sua casa”, afirmava a Coordenadora Geral, uma repressão a sua vestimenta que nunca havia sido feito a mulheres cis, por exemplo, “que, às vezes, iam quase nuas”, observa Lélia. Entretanto, um decote em um corpo trans, causava incômodo naquele ambiente que se dizia inclusivo, mas que cotidianamente com olhares e repressões de diversos tipos excluía e violentavam a funcionária trans. Mas para honra e glória e amor de “Dadá”⁹, dessa vez, a coordenadora, diante de sua insistência e argumentos, resolveu averiguar a situação.

[...] foi um dos períodos de muita resistência da minha vida, porque eu precisava muito do dinheiro, e não podia sair de lá, e acabei que enfrentando todo esse processo de discriminação, de segregação, de ser controlada, também das pessoas saberem cada passo que eu dava dentro do ambiente de trabalho, um assédio moral gigante, e, assim, todo um cenário transfóbico. [...] então, era um ambiente adoecedor, era um ambiente cruel, sabe? Desigual, no mais amplo significado da palavra. [...] onde o meu corpo incomodava aquele ambiente a ponto dele ser controlado em gestos, em vestimentas, o que esse corpo proferia era um corpo que tava todo a tempo passando por invisibilidades, apagamentos, retaliações. [...] a gente percebe, hoje, o que é a inclusão no mercado de trabalho para mulheres trans, mas uma inclusão que ela, também, vem com um pano de fundo de muita transfobia, de muita discriminação onde eu te cobro por você estar aqui, eu coloco você nesse ambiente, mas você não tenha dúvida que teu corpo tá sendo vigiado (GONZALEZ, 2020).

É de urgência pensar todos os elementos que Lélia traz em sua explanação riquíssima acerca da violência institucional, especificamente sofrida, relacionando ao contexto geral que esse trabalho vem desenvolvendo, no caso a nossa formação social e cultural. O berço civilizatório está nas expressões colonialistas dos indivíduos, na certeza de que estão fazendo o certo e são os certos, haja vista esse corpo em questão (o corpo trans) ser lido como não humano por esses reprodutores de uma universalidade que lhes conferem privilégios.

Nessa perspectiva, o não lugar do sujeito trans enquanto categoria de reivindicação de gênero, passa a ser uma proposta do gênero como categoria decolonial (VERGUEIRO, 2015; JESUS, 2018), uma vez que essas opressões estão inscritas em uma mesma matriz e que estão interligadas a essa hierarquização que só nos possibilita significar a partir dessa linguagem binomial. Todavia, os corpos são inscritos em materialidades para além dessas que fixam possibilidades únicas: é nesse olhar transversal/integral, acerca desses fenômenos, que as narrativas, proferidas pelas transidentidades, empreendem enquanto categoria de análise decolonial (CASTRO; MAYORGA, 2019; BUTLER, 2019).

⁹ Termo usado pela comunidade LGBTQIA+ para se referir a deus, no sentido de questionar esse deus proferido pelos cristãos que a todos acolhe, mas que tem que estar nos moldes dos dominantes e não como se de fato é, contrapondo sua palavra, “a bíblia”, em que se diz “vinde a mim todos que estão cansados e sobrecarregados que eu os aliviarei” (Mateus, 11:28), sem limitar formatos hegemônicos para isso.

Um aspecto de concordância a ser ressaltado diante do texto de Judith Butler (2019) é o fato que devemos aceitar a proposta da autora em articularmos mutuamente as produções de análise da categoria gênero/sexo/raça, entretanto, não como únicas, mas no intuito de abrangerem a compreensão histórica dessas matrizes de opressão. E, nesse sentido, acrescento que, quando penso na reivindicação da categoria de gênero enquanto pessoas trans (no caso mulheres trans), penso que a categoria raça deve ser posta na análise no intuito de subversão teórica em contar a história de nossa formação sociocultural não apenas de maneira unilateral que invisibiliza a ferida colonial do racismo estrutural. Porém, na especificidade das narrativas que aqui foram postas, para nós mulheres trans, esse fator – raça – não nos conferiu privilégios, mesmo sendo lidas como brancas, tendo em vista as violações institucionais sofridas – o que me faz elaborar hipoteticamente que, no caso das transidentidades, o que nos chega primeiro de opressão são os limites discursivos do sexo (BUTLER, 2019).

Ressalto ter a consciência de que, no sentido de inclusão perversa na formação da exceção como regra, na dinâmica de inclusão de mulheres trans nas instituições normativas, o fator raça possa certamente fazer toda diferença no sentido de opressão e exploração. Entretanto, a ausência das narrativas de mulheres trans negras, pelo motivo das que eu conheço não quererem fazer parte dessa pesquisa, e eu não ter lugar de fala por elas, deixo para uma próxima oportunidade uma análise, nesse sentido, porque penso que seria uma análise bem mais acentuada, no critério raça, se tivéssemos interlocutoras trans negras como nos elucidam feministas e transfeministas negras.

Outro fator que eu observei foi o pertencimento de classe, pois percebi uma diversidade de classes entre nós, e mesmo as que seriam lidas como de classe média, por sua remuneração, *status* que a profissão lhe confere etc, não deixaram de sofrer violência institucional – o que nos aproxima mais de uma análise feita em comparação com as mulheres cis, brancas de classe média, no que tange a opressão/exploração. Finalmente, atento para um marcador impescindível na análise de categoria de reivindicação de gênero das transidentidades, a passabilidade. Esta também não confere privilégios para que nos livre de assédios morais diante da violação institucional aos nossos modos de ser/existir quando nos autoafirmamos politicamente. Ao contrário: empurra-nos, na maioria dos casos, para um assédio sexual, reinterando a ideia coisificada/exotizada e, conseqüentemente, sexualizada, de que mulheres trans são coisas para divertimentos sexuais, nesse ponto nos aproximando mais da opressão/exploração das mulheres negras indiferentemente da classe.

5 CONSIDERAÇÕES EM TRÂNSITO

Diante do que se foi apresentado neste trabalho, ficou nítido para mim, enquanto pesquisadora e mulher trans, a urgência de se pensar e de se produzir saberes, através das narrativas que ressaltam o quanto é violento uma estrutura que reproduz a ordem colonialista, deslegitimando as pessoas, isto é, tornando-as inumanas.

Por isso, esse fato não poderia deixar de ser analisado à luz de uma teoria crítica por atores que compreendem a identidade enquanto metamorfose em busca por reconhecimento, bem como os estudos feministas interseccionais e transfeministas decoloniais. Ao olhar para a história em que somos constituídos em relação às narrativas aqui proferidas, é notório o processo descontínuo na desconstrução social dos lugares determinados aos sujeitos trans. Entretanto, mesmo com algumas mudanças no que concerne, por exemplo, à educação, o mercado de trabalho e a saúde, ainda, é percebido um retrocesso nas ações de alguns agentes institucionais extremamente violentas, que, munidas de seu “privilégio” – e ausência de políticas públicas de reparação a violências sofridas pelas transidentidades –, cerceiam o direito das pessoas trans pertencerem a alguns lugares normativos, com qualidade em saúde psíquica, como aconteceu comigo, na infância, e com a interlocutora Sueli Carneiro, nas instituições escolares e Lélia Gonzalez na saúde e o trabalho intersectando as mais diversas opressões institucionais vivenciadas por nós.

Dessa maneira, a ideia que se passa ao coletivo, diante de tais ações arbitrárias/discriminatórias e, conseqüentemente, genocidas, é que a sociedade não mudará, o que faz com que as pessoas interpretadas como possíveis reposicionem esse lugar único em contraposição aos não lugares, como se a história fosse contínua. Desse jeito, exime-lhes da responsabilidade do ato perverso em excluir em suas falsas consciências. Fazendo uma analogia bem simples, é como se fosse aqueles relacionamentos em que o cônjuge trucidava a pessoa ao qual se relaciona com todo tipo de violência psicológica, mas é eximido dessa responsabilidade pelo simples fato de não espancar a companheira(o)(e).

Tal responsabilidade com o sofrimento ético-político das pessoas que são desvalidas tem que, antes de tudo, partir do Estado. Medidas urgentes precisam ser tomadas em relação às suas instituições e aos danos causados às pessoas trans. Ademais, a ciência enquanto linguagem que dialoga institucionalmente com esse estado, também tem que ser politicamente responsável em produzir conteúdos plurais que possam processualmente ir eliminando essas raízes coloniais de poder/saber/ser, pois, só assim, a ciência começa a dialogar com a realidade e não somente com as abstrações universalizantes desse *modus operandi*.

Todavia, nesse momento, alguns questionamentos me atravessam enquanto pessoas trans em relação às outras irmãs trans e a sociedade: nossas dores, os danos causados a nossa existência, quem irá se responsabilizar? Quem lutará por nossos direitos de viver? Até quando nós, pessoas trans, teremos que cumprir os deveres estatais sem ter direitos como retorno cidadão? É triste ouvir o relato de Lélia Gonzalez, nossa entrevistada, com muitas pausas e respirações fortes, acerca da sua solidão, do seu sofrer diante das violações que a ela foram cometidas no seu ambiente de trabalho. Que crime ela cometeu; formar-se em Serviço Social e trabalhar dignamente pagando seus impostos?

E o que dizer dos relatos de Sueli Carneiro que, mesmo reproduzindo essa ideia de racionalidade neoliberal, a qual estamos submetidos, ter orgulho de ser uma multiprofissional, não tem sua identidade respeitada? É expulsa dos ambientes educacionais, é questionada se é homem ou mulher, e sua reação é um “fôda-se”! Mas será que no seu íntimo há toda essa fortaleza de resiliência mesmo? E mesmo que haja, por que temos que carregar nas costas esse fardo tão pesado por existirmos e “andarmos na linha”?

Nossas vidas importam, mesmo que pareça um clichê, ou um *baratismo*¹⁰. Já está mais do que na hora das ciências humanas pôr em prática essa frase de efeito. As narrativas aqui proferidas ecoarão no coletivo na medida em que as epistemologias locais forem sendo disseminadas em um movimento emancipatório/transformador em busca de um mundo mais possível, mais digno aos humanos, a partir de uma reflexão decolonial desse saber/poder/ser instituído como modelo universal, pois não pensem que estão livres desse poder segregador do Estado em virtude dos seus privilégios: basta observarem a realidade que está inscrita em nossa conjuntura política agora. Portanto, o despertar para essa urgência é um trabalho de todas(os)(es), bem como de benefício coletivo.

Concluo agradecendo à FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico), por colaborar com o desenvolvimento dessa pesquisa, que se desdobrou nesse artigo, através do seu financiamento e torná-la possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, L. N. de. **Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa**. 2012. 278 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará Faculdade, Fortaleza, 2012.

¹⁰ Linguajar LGBTQIA +, usado no sentido de uma mesmice que sempre se repete.

AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018. (Feminismos Plurais. Coordenação de Djamila Ribeiro).

BERGER, P. LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade Tratado de Sociologia edo Conhecimento**. 23 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

BUTLER, J. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. São Paulo: Editora N-1.2019.

CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Brasiliense, 2005. CONNELL, R. **Gênero em Termos Reais**. São Paulo: Versos, 2017.

CYFER, I. Razão, Narrativa e Corpo no modelo de Self de Seyla Benhabib. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**. v. 2. n. Especial. Campinas. pp. 43-65, 2018.

DEMETRI, F. D; TONELI, M. J. F. Performatividade contra a precariedade: modulações do sujeito político na obra de Judith Butler. **Revista de Psicologia Política**, Santa Catarina, v. 17, n. 39. pp. 318-326. mai./ago., 2017.

GOFFMAN, E. Rupturas de quadro. *In:_. Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis-RJ, Vozes. 2012. pp. 424-462.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

JESUS, J. G. **Feminismo contemporâneos e Interseccionalidade 2.0: uma contextualização a partir do pensamento transfeminista**. Rio de Janeiro: REBEH, 2018.

LIMA, A. F. **História oral de narrativas de histórias de vida: a vida dos outros como material de pesquisa**. Porto Alegre: Sulina, 2014.

LIMA, A. F. **Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: A identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica**. São Paulo: FAPESP, EDUC, 2010.

MARTINS, K. O.; LACERDA JR, F. A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo , v. 14, n. 31, pp. 569-589, dez. 2014.

MBEMBE, A. **Poder brutal, resistência visceral**. São Paulo: Editora N-1, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In: SANTOS, B. S. Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. pp. 73-114.

VERGUEIRO, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2016. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015.

CAPÍTULO 5

CIÊNCIA TEM GÊNERO? ALTERNATIVAS FEMINISTAS PARA EPISTEMOLOGIA

*Fernanda Melo Linhares Rangel¹
Camila do Espirito Santo Prado de Oliveira²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.5

¹ Graduande em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri.
² Orientadora.

1 INTRODUÇÃO

A prática científica, de maneira geral, seguiu as normas de uma epistemologia hegemônica que, apesar de se apresentar neutra, é situada social e historicamente, de modo que o conhecimento é validado e feito por homens-brancos-ocidentais-burgueses, o que influencia não só a interpretação final dos dados da pesquisa, mas também a sua metodologia e os seus temas. Sendo localizados em um contexto social-histórico específico, os métodos que regem essa ciência não podem ser entendidos, como se quer, enquanto naturalmente racionais, universais e imutáveis. Ao contrário, fazendo-se uma análise crítica dessa tradição e das situações sociais, pode-se construir uma alternativa de produção do conhecimento que esteja em maior concordância com a realidade do mundo e que tenha um comprometimento maior com a ética e política. Em linhas gerais, essa é a contextualização crítica partilhada pelas vertentes do feminismo que se propuseram a pensar a teoria do conhecimento para sugerir modelos alternativos de ciência.

Embora esse cenário seja compartilhado, as produções em si são diversas e podem divergir em vários aspectos, assim, soa mais apropriado empregar o plural do termo e assumirmos essa multiplicidade enquanto característica fundamental da crítica feminista à epistemologia. Dessa forma, fala-se em epistemologias feministas. Em comum as teorias têm a questão: quem é o sujeito da ciência que definiu a objetividade científica, entendida nos termos da neutralidade, como condição de legitimidade do conhecimento? Dessa questão decorrem muitas outras que põem em suspenso as categorias da metodologia e filosofia da ciência que se apresentam como necessárias, quase naturais, ao trabalho científico.

Nesse artigo, as epistemologias serão apresentadas, por meio do diálogo entre autoras, para fornecer um panorama de suas diferenças com o objetivo de proporcionar um entendimento basilar do projeto de ciência feminista. Como pressuposto para essa exposição, assumo a ideia de que as alternativas propostas, apesar de partirem do núcleo feminista, estendem sua aplicabilidade e abrangem em suas reivindicações para outros grupos marginalizados atendendo às pautas de raça, interculturalidade e multiculturalidade, colonialismo e sexualidade. O caminho teórico que torna possível essa abrangência ficará explícito no decorrer no texto.

2 AS FERRAMENTAS DO SENHOR NUNCA DERRUBARÃO A CASA-GRANDE¹

De acordo com Mary Giffin (2006), para transformar o seu lugar na ciência, a mulher buscou o autoconhecimento através da análise de sua situação na sociedade, isto é, procurou conhecer a sua opressão. A autora indica que essa prática de contestação encontrou espaço em grupos de reflexão cujas mulheres compartilhavam suas experiências cotidianas, inclusive sobre as suas relações com os homens, tornando possível mapear vivências compartilhadas e a construção de um conhecimento estruturado de forma coletiva. O reconhecimento de similaridades também proporcionou a percepção de que o discurso que circulava sobre as mulheres não tinha correspondência com as suas verdades e as desqualificavam enquanto saberes legítimos. Segundo Giffin (2006):

Como objetos da ciência, fomos definidas não somente como diferentes dos homens, mas também como biologicamente inferiores e, entre outras coisas, inadequadas ao exercício do papel de cientista. Isso levou à caracterização dessa ciência como androcêntrica permitindo vislumbrar uma relação de constituição mútua entre o sujeito masculino e o seu conhecimento: definindo a mulher como inadequada para a ciência, definia a si mesmo, assegurando seu próprio poder (GIFFIN, 2006, p. 37).

Conforme aponta Juliana Góes (2019), o modelo hegemônico de ciências tem suas bases no positivismo e na busca pela garantia de objetividade e imparcialidade em um modelo investigativo racionalista-empiricista. O conhecimento, nesses moldes, é construído por meio de observações de relações causais que conduzem ou derivam de uma teoria geral sobre o tema. Por buscar modelos universais de explicação dos fenômenos, essa ciência (neo)positivista delimita a legitimidade do conhecimento de acordo com seu nível de generalidade e imparcialidade. Portanto, a neutralidade é o modelo de objetividade.

A compreensão de ciência como aplicação de um método universal e imutável torna difícil a inclusão de categorias como gênero, apesar de ser fato, como indica Ilana Löwy (2009), que esta mesma categoria influenciou por muito tempo as ciências do corpo, a biologia e a medicina a tratarem de forma tendenciosa o tema, por meio de argumentações em favor da inferioridade intelectual da mulher e a resistência de se estudar métodos contraceptivos, por exemplo. Mas essa interferência ultrapassa o âmbito de gênero podendo ser observada no Racismo Científico que justificou a escravização, o epistemicídio e a estruturação social do racismo².

1. Texto de Audre Lord em que a autora critica a postura do feminismo branco e da academia, propondo o reconhecimento da diferença como caminho necessário para ação política. LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In: *Irmã outsider*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 135.

2. Ver: CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. Universidade de São Paulo - USP, 2005.

Com base nas críticas a esse modelo, três alternativas de epistemologia são elaboradas: o empirismo feminista, pós-modernismo feminista e o ponto de vista feminista (*standpoint*).

3 EMPIRISMO FEMINISTA

Sandra Harding (1993) indica que o primeiro esforço do feminismo com relação à epistemologia foi tentar encaixar sua perspectiva e a categoria mulher nas correntes teóricas já estabelecidas. Nesse empreendimento acreditava-se ser possível desenvolver uma análise contundente da situação da mulher na sociedade, bem como incluí-la como sujeito legítimo do conhecimento e aperfeiçoar categorias e conceitos das teorias tradicionais. Segundo a autora, essa iniciativa do feminismo parte da ideia de que as proposições epistemológicas da tradição são falhas por apresentarem uma versão inadequada ou distorcida da realidade do mundo, de forma que o problema consistiria na execução errônea da prática científica por parte do núcleo patriarcal que a conduz. Delimitou-se, assim, uma “má ciência”. Esse entendimento procurou reforçar a validade da metodologia científica empirista, dedicando-se a isolar de sua aplicação o viés androcêntrico e instaurar uma boa prática por meio da execução do método “puro”, sem interferências contextuais do investigador.

Segundo Harding (1993), a epistemologia feminista não busca a troca da subjetividade masculina pela feminina, mas sim a construção de um conhecimento livre de subjetivismos genderizados. Sob essa perspectiva o feminismo buscou apoio no método empírico, visto que há coincidência no seu propósito, a saber, “obter resultados de pesquisa objetivos e isentos de juízo de valor” (HARDING, 1993, p. 14). Segundo a autora, o empirismo feminista oferece uma saída para a questão de a possibilidade de um movimento político como o feminismo fazer ciência válida e, além disso, aumentar a objetividade do conhecimento produzido.

Contudo, a conciliação entre a tradição empirista e o feminismo não se mostrou tarefa simples, uma vez que apresentam entre si discordâncias metodológicas fundamentais. Se, por um lado, para o feminismo a identidade social do observador implica diretamente no resultado da pesquisa, por outro, o empirismo nega a relevância da identidade na interpretação dos dados; além disso, enquanto o método empírico é aplicado na justificação de teorias, o feminismo reivindica a escolha dos temas, uma vez que a ciência androcêntrica negligenciou questões importantes. Por último, é preciso reconhecer que as próprias normas lógicas da investigação empirista são produtos de um contexto determinado³.

³ HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, [S. l.] v. 7, n.

Esse “tomar emprestados conceitos e categorias” (HARDING, 1993, p. 8), portanto, resultou em proposições insuficientes, visto que a adaptação e reinterpretação das abordagens tradicionais findavam por realizar distorções, seja do programa original dos autores (não feministas) e seus sistemas, ou da própria categoria mulher e as questões a ela anexas. Além disso, como afirma Margareth Rago (1998), essa incorporação encontrou problemas porque os modelos de análise não foram elaborados pensando nas mulheres, “não se tratava afinal de um simples esquecimento das mulheres de um campo neutro e objetivo” (RAGO, 1998, p. 9). Trata-se de um conhecimento construído em bases patriarcais que consolidam, simultaneamente, essas mesmas bases. Dessa forma, as epistemologias feministas devem ter o cuidado para não realizarem uma substituição e deixarem as estruturas intactas, tornando-se aquilo que criticam tão profundamente.

Ainda de acordo com Harding (1993), as soluções e problemas apresentados pelas abordagens hegemônicas não compreendiam completamente a situação de todos os homens, tampouco de todas as mulheres, de forma que, apesar dos limites significativos que essa abordagem de releitura possa ter encontrado, ela evidencia que as noções de “homem” e de “mulher” não são universalmente aplicáveis, o que implica no reconhecimento de que:

As teorias patriarcais que procuramos estender e reinterpretar não foram criadas para explicar a experiência dos homens em geral, mas tão-somente a experiência de homens heterossexuais, brancos, burgueses e ocidentais. As feministas teóricas também procedem dessas mesmas camadas sociais (HARDING, 1993, p. 9).

Dessa forma, os esforços do feminismo em aproveitar o que já estava posto foram executadas por um perfil determinado de mulher, as que possuíam tempo e disponibilidade de recursos, buscando atender às suas necessidades específicas, portanto, considerar uma epistemologia feminista levanta a questão sobre o perigo de afirmar o sujeito mulher

recorrendo aos estereótipos do imaginário social e ao essencialismo. Além disso, outros questionamentos surgem a partir desta breve exposição sobre o empirismo feminista: é possível fazer ciência sem recorrer a bases androcêntricas? O conhecimento objetivo da realidade, livre de interferências identitárias, é realizável? A perspectiva da subjetividade feminina é superior à da subjetividade masculina? Deve-se fazer uma reforma da ciência ou abandoná-la por completo?

1, pp. 7-31, 1993, p. 14.

4 PÓS-MODERNISMO FEMINISTA

Mary Giffin (2006) afirma que a objetividade no paradigma dominante de ciência baseia-se na ideia cartesiana de construção do conhecimento, conferindo à razão o privilégio do conhecimento legítimo. Este toma uma forma puramente conceitual, abstrato, em afastamento das influências do corpo e das emoções a ele atreladas por serem considerados prejudiciais ao conhecimento. A corporeidade aqui é entendida como fonte de imprecisão, subjetividade e deturpação da realidade. Essa noção institui binarismos fundamentais (razão-emoção, natural-cultural, ciência-cotidiano) que, para além de demarcar diferenças, postula hierarquias entre elas. Giffin (2006) apresenta também a genderificação dessas dicotomias, onde o feminino é expresso no lado natural, corpóreo e emotivo, enquanto o masculino é representado pelo lado cultural, mental e racional. Este último é assumidamente aceito enquanto superior ao primeiro, o que serve ao propósito de engendrar e ao mesmo tempo justificar uma hierarquia epistêmica.

As contribuições feministas defendem que as noções binárias homem-mulher acima descritas são resultados de construções sociopolíticas e que a biologia não determina a situação social dos indivíduos, assim como não implica uma racionalidade inata. Assim, as teorias feministas procuram afastar-se do essencialismo biológico. Contudo, Giffin (2006) aponta para o risco de retomar a dualidade hierarquizada de cultural *versus* natural, aproximando-se “perigosamente da velha ideia da mente cartesiana, que se separa do corpo e das emoções” (GIFFIN, 2006, p. 642).

Sandra Harding (1993), aponta que a crítica da noção cartesiana de ciência implica na recusa “das formas de racionalidade, da objetividade desapaixonada e do rigor arquimediano” (HARDING, 1993, p. 18), que se associam na construção desse modelo. Em decorrência dessa rejeição, algumas feministas vincularam-se ao ceticismo dos filósofos modernos e às teorias de análise linguística dos pós-estruturalistas franceses. Sob esse ponto de vista, perspectivas como a do empirismo feminista estão ainda muito fundamentadas nas formulações androcêntricas da ciência, apresentando visões de mundo e maneiras de conhecê-lo masculinistas. Dessa forma, estariam apenas reformulando regras epistemológicas, substituindo um modelo por outro, mas não alterando de fato o jogo saber e poder.

Em linhas gerais, pode-se entender o pós-modernismo pela sua consideração de que tudo passa pela formação linguística, nada é exterior a ela e, portanto, não há uma essência ou elemento fixo que possa ser universalizado. A multiplicidade dos significados inclui o questionamento de todas as estruturas, incluindo as identidades que, por sua vez, abrange a categoria “mulher”. A fixidez da narrativa sobre

o gênero, no ponto de vista pós-moderno, serve à fundamentação e reprodução do sistema de dominação patriarcal. Desse modo, a categoria identitária 'mulher' é questionada como construção social e discursiva, assim como 'homem' também o é. Nesse sentido, a abordagem feminista pós-moderna questiona o essencialismo que pode ser observado em algumas vertentes do feminismo.

Mary Giffin (2006) indica que uma consequência dessa celebração da diferença que a vertente do feminismo pós-modernista acolhe é um relativismo que parece servir à mesma "função mistificadora" (GIFFIN, 2006, p. 643) assumida pelo cartesianismo e o modelo moderno de ciência. Para Giffin (2006, p. 643), o pós-modernismo "paralisado pela sua versão de infinitas e incomensuráveis diferenças entre sujeitos, nega a possibilidade de produção do conhecimento". Essa percepção é compartilhada por Donna Haraway (1995), para a qual o relativismo atua no conhecimento da mesma forma do universalismo, interditando a crítica e assumindo um conhecimento totalizante que vem de "nenhum lugar" (HARAWAY, 1995, p. 18). Além disso, a autora não considera que a alternativa imediata ao relativismo seja a totalização de uma perspectiva única e generalizante. Para ela, entre relativismo e universalidade, a alternativa é a construção de "saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia" (HARAWAY, 1995, p. 17).

Sandra Harding (1993) aponta para essa mesma direção crítica ao evidenciar que, apesar de rejeitado, o dualismo do pensamento ocidental moderno pode ser observado na maneira pela qual é tratada a relação entre gênero e sexo nas teorias feministas. Segundo a autora, da fragmentação das identidades desponta um problema de coerência nessa abordagem epistemológica do feminismo, uma vez que se assume que a configuração corpórea da mulher difere da do homem, o que pode implicar diferentes relações com a sociedade e a ciência, mas ao ressaltar essa diferença corre-se o risco de alimentar um determinismo biológico. Além de que é necessário reconhecer que essas dicotomias estruturam a sociedade em vários níveis de sua organização, desde a normatização do conhecimento até a configuração do cotidiano, de forma que os binarismos não podem ser meramente descartados. As alternativas feministas se deparam, portanto, com a constante tarefa de análise e autoanálise para a elaboração de estratégias de suas ações de enfrentamento e reconstrução⁴.

4 HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, [S.l.], v. 7, n. 1, pp. 7-31, 1993, p. 24-25.

Retomando a questão da reforma ou abandono da ciência, levantada no tópico anterior, essa abordagem parece sugerir a impossibilidade de um conhecimento de fato, uma vez que a identidade que poderia ser delimitada das experiências comuns das mulheres (assim como dos colonizados, racializados ou qualquer tipo de essência identitária), é desconstruída na possibilidade múltipla de subjetividades num mundo discursivo e de disputas de poder. Dessa perspectiva podem se desenrolar outros problemas: se a identidade ‘mulher’, assim como todas as outras, é fragmentada, como poderia o feminismo utilizá-la enquanto sujeito do conhecimento? Uma vez que existem várias identidades e experiências, é possível edificar um conhecimento que seja ao mesmo tempo inclusivo e objetivo? Além disso, persiste a provocação suscitada anteriormente sobre se a perspectiva feminista possui privilégio epistêmico.

5 PONTO DE VISTA FEMINISTA

No *standpoint*, a noção de objetividade é reconstruída de forma a não recusar as subjetividades, mas exercer constante diálogo crítico com elas. Essa abordagem sofre forte influência do marxismo de forma que, para além de questionar as bases androcêntricas da ciência ocidental tradicional, considera central a emancipação de grupos dominados, depositando nestes o privilégio de possuírem a perspectiva mais adequada para a construção de um conhecimento objetivo.

No prefácio de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Karl Marx (2008) apresenta a sua percepção da organização social baseada no nível de desenvolvimento das relações de produção:

A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência. *O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.* (MARX, 2008, p. 47, grifo nosso)

Portanto, “consciência” é produto do movimento histórico do capital e modifica-se para atender suas necessidades, de forma que a consciência dominante de uma sociedade é a da classe dominante⁵. De acordo com Michael Löwy (1987), o marxismo foi a primeira corrente de pensamento a considerar a influência sócio-histórica na produção de conhecimento e a tentar revelar os interesses de classe por trás da pretensão de neutralidade científica. Desse ponto de vista, a classe social determina a superestrutura ideológica e os representantes políticos, literários e

5 Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels (2007, p. 47) consideram que “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes [...] A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 47.

cientistas sistematizam essa ideologia de forma a refletir em suas produções a sua situação social. Löwy (1987) indica que é sobretudo pela delimitação das problemáticas que a ideologia atua na ciência, de forma que ela não deve ser entendida como mentira proposital, mas antes como “horizonte intelectual” que estabelece os limites da construção do saber. Assim, “a história da ciência não pode ser separada da história em geral, da história da luta de classes em particular” (LÖWY, 1987, p. 100).

Ainda de acordo com Löwy (1987), os interesses defendidos pela burguesia não estão em acordo com o benefício geral da população e por isso realiza, de forma consciente ou não, uma ocultação ideológica de seus reais objetivos. O proletariado, ao contrário, é a “classe universal cujo interesse coincide com o da grande maioria da humanidade e cujo objetivo é a abolição de toda dominação de classe” (LÖWY, 1987, p. 199). Portanto, a classe trabalhadora não encontra necessidade de mascarar os seus interesses. No entanto, o autor reconhece que a questão da dominação da mulher, mesmo na perspectiva marxista, permanece sem “resposta satisfatória” (LÖWY, 1987, p. 199).

Para Sandra Harding (1993), a classe proletária possui perspectiva mais objetiva da realidade de forma que, guiados pela luta de classes e pelo materialismo histórico, poderia liderar a emancipação, mas somente dos trabalhadores assalariados. Nessa abordagem, os homens também figuram como centro, agora não só do conhecimento, mas também da libertação, enquanto o trabalho reprodutivo atribuído culturalmente às mulheres e o trabalho escravo imposto aos colonizados encontram-se na condição de questões secundárias à emancipação pela via marxista.

De acordo com Juliana Góes (2019), o privilégio epistêmico atribuído ao proletariado baseia-se no lugar ambíguo no qual os trabalhadores se encontram na sociedade: a posição de dominação e a de resistência. A classe trabalhadora se vê impelida pelo movimento simultâneo de sustentar o capitalismo por meio de sua força de trabalho e de ser dominada pelas forças de produção da classe burguesa. Essa percepção é aproveitada pelo *feminist standpoint* já que, embora tenha sido primeiramente formulada pela tradição marxista, essa noção de privilégio epistêmico pode ser estendida a outros grupos marginalizados, se reconhecermos que indivíduos dominados compreendem tanto a lógica da margem, por viverem nela, quanto a lógica do centro, pois, para sobreviver necessitam desse entendimento⁶. Assim, a percepção do subjugado aparece como mais completa por ter o conhecimento de ambos lados da organização social⁷.

6 Ver: KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Combogó, 2019. pp. 67-69.

7 GÓES, Juliana. Ciência sucessora e a(s) epistemologia(s): saberes localizados. **Revista Estudos Feministas**, [S.l.], v. 27, n. 1, pp. 1-11, 2019.

A noção de privilégio epistêmico, enquanto alternativa à objetividade do modelo tradicional de ciência, encontra reforço na teoria de Donna Haraway (1995) sobre situar os saberes. Para ela, “objetividade feminista significa simplesmente saberes localizados” (HARAWAY, 1995, p. 18). Haraway (1995) elabora uma analogia com a faculdade sensorial do olhar e com as visões de dispositivos de imagem para desenvolver o argumento de que toda percepção é corporificada, fornecendo uma perspectiva particular sobre o objeto.

Analisando a perspectiva tradicional de objetividade científica, a autora evidencia que a visão a que se recorre abrange o todo partindo de lugar nenhum, isto é, assume um ponto de vista descorporificado e totalizante. Esse distanciamento pode ser entendido como desdobramento da divisão cartesiana entre corpo e mente que é reproduzida na maior parte da tradição ocidental, como exposto acima, mas além de requerer o distanciamento em relação ao objeto de estudo, a transcendência do corpo ainda isenta de toda responsabilidade o sujeito do conhecimento. Nesse sentido, a alternativa feminista de objetividade consiste em considerar a necessária parcialidade de toda visão de mundo e de toda produção de conhecimento⁸.

Apesar de ser possível delimitar um diálogo entre a perspectiva de privilégio epistêmico de fundamentação marxista e da noção de saber localizado, é preciso ressaltar, como o faz Donna Haraway (1995), que enfatizar a potencialidade intelectual das margens traz consigo o risco de romantizar a ocupação de tal lugar social e de se tomar esse lugar como perspectiva para um conhecimento nos moldes da representação⁹. O sujeito do conhecimento deve experimentar não a unidade do ser, mas a multiplicidade de visão que aceita a heterogeneidade, pluralidade e simultaneidades. Assim, não se procura rigidez no sujeito cognoscente, mas a flexibilidade que permite o questionamento constante, uma posição aberta e responsabilizável que suscita uma nova configuração de relação entre sujeito e objeto do conhecimento: não um distanciamento transcendental, tampouco a aproximação da identidade, mas a conexão parcial, sendo “capaz de juntar-se ao outro, de ver o outro sem pretender ser outro” (HARAWAY, 1995, p. 26).

Além disso, é preciso reconhecer que o conhecimento marginal é também passível de críticas, interpretações e desconstrução, não podendo ser percebido como “posições inocentes” (HARAWAY, 1995, p. 23). Ao contrário, estas perspectivas são apreciadas justamente pela sua capacidade inquisidora e por oferecerem noções mais firmes, adequadas, objetivas e transformadoras do mundo, uma vez que são

8 HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, [S.l.], v. 5, pp. 07-41, 1995.

9 Ver SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

menos propensas a “negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento” (HARAWAY, 1995, p. 23).

Essas observações são apoiadas por outras pensadoras feministas, como é o caso da já citada Mary Giffin (2006) que reivindica o autoexame da pesquisadora feminista inserida em espaços de conhecimento legitimado, pois, estar na academia já é, em si, um privilégio. A autora sugere que a postura a ser adotada nesse caso é a de “lutar para modificar nossas práticas, situando os sujeitos das nossas pesquisas como ativos conhecedores, mas não podemos simplesmente ‘dar voz’ aos outros” (GIFFIN, 2006, p. 648). Dessa forma, a autora oferece uma perspectiva crítica tanto em relação à postura do sujeito marginal – intelectual, quanto sobre a norma de distanciamento entre sujeito e objeto do conhecimento. Giffin (2006) assume ser essencial proporcionar espaço para que estudos sejam desenvolvidos a partir da prática cotidiana, reconhecendo nos sujeitos “comuns” a agência do saber.

6 CONCLUSÃO

As abordagens aqui apresentadas não puderam ser tratadas com profundidade, pois, cada uma delas parte de extensos diálogos e críticas com a tradição. Dessa forma apontamos as bases e os objetivos das perspectivas do Empirismo Feminista, do Feminist *standpoint* e do Pós-modernismo feminista. Tendo em vista que o tema das contribuições feministas para a epistemologia ainda é pouco usual na conjuntura acadêmica brasileira, a contribuição que este breve artigo pretende fornecer é uma base bibliográfica introdutória para o desenvolvimento de outras pesquisas acerca desta questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GIFFIN, K. M. Produção do conhecimento em um mundo “problemático”: contribuições de um feminismo dialético e relacional. *Revista Estudos Feministas*, [online], v. 14, n. 3, pp. 635-653, 2006.
- LÖWY, I. Ciência e gênero. In: HIRATA, H. et al. (Eds.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. pp. 40-44.
- LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 4. ed. São Paulo: Editora Busca Vida, 1987.
- MARX, K. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2. ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.
- RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, J. M.; GROSSI, M. P. **Masculino, feminino, plural**: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p. 21-41



CAPÍTULO 6

O GÊNERO COMO TECNOLOGIA: REPENSANDO A DIFERENÇA SEXUAL NA TEORIA FEMINISTA A PARTIR DE TERESA DE LAURETIS

*Jade Bueno Arbo*¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.6

¹ Bacharela em Letras e Mestra em Filosofia (UFPel)

1 INTRODUÇÃO

É com o norte político de resistir e eliminar a subordinação feminina que, entre correntes, pensamentos e pensadoras diversas, o feminismo se constrói dentro e fora da academia. É comum que se pense no feminismo como uma coisa só, um bloco uno que caminha junto para um objetivo em comum. No entanto, as categorias de análise dentro de uma perspectiva feminista estão longe de serem ponto pacífico.

Exemplo disso está a questão da mulher enquanto sujeito do feminismo, sujeito a partir do qual e *em nome do qual* um ponto de vista feminista realiza suas reivindicações. Repetindo a definição acima, se o feminismo visa resistir e eliminar a subordinação das *mulheres*, pode-se perguntar: que mulheres? O que é “ser mulher”? O campo do sujeito do feminismo se torna uma verdadeira zona de guerra no debate entre correntes e perspectivas feministas, pois delinear a Mulher pela qual se luta e em nome da qual se reivindica acaba por definir o campo de atuação desse feminismo.

No entanto, já na primeira seção de seu seminal *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, publicado pela primeira vez em 1990, Judith Butler aponta que a delimitação do sujeito do feminismo como sendo a categoria uma das mulheres tanto se constrói sobre a exclusão quanto a gera. Como a filósofa coloca:

Com efeito, a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria uma das mulheres, gera, inevitavelmente, muitas recusas a aceitar essa categoria. Esses domínios de exclusão revelam as consequências coercivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios (BUTLER, 2016, p 23, grifo nosso).

Pensar o gênero dentro do feminismo – e encontrar a forma mais produtiva de fazê-lo de forma a desafiar as relações de gênero vigentes na organização de poder em que nos encontramos – se mostra essencial a qualquer teorização feminista que busque ir além do sujeito Mulher universal e essencializado.

A abordagem de Teresa de Lauretis, em *A tecnologia do gênero* (1994), configura-se tanto em um caminho possível para se pensar o gênero para além de uma noção de diferença sexual quanto como uma adição importante às discussões feministas do final dos anos 1980. Com isso em mente, discorreremos aqui brevemente sobre a problemática do gênero no interior das reivindicações feministas de forma a contextualizar a proposta feita por Teresa de Lauretis de pensar o gênero em termos de *tecnologia*, explorando as possibilidades que essa visão traz para um feminismo mais potente e menos excludente.

2 OS PROBLEMAS DE GÊNERO NO FEMINISMO

A importância do gênero para as correntes feministas está, principalmente, na possibilidade que traz de oposição e contrapartida ao determinismo do sexo biológico, que é, segundo Tina Chanter (2011, p. 156), “tido como explicação natural, causal e moral para o modo como as mulheres devem agir, aparecer e ser”. É possível verificar inclusive no profeminismo¹ um ensaio para essa distinção entre sexo e gênero antes mesmo do termo “gênero” ter sido cunhado nesse contexto, como visto nas respostas de Mary Wollstonecraft a Rousseau, em seu livro *Reivindicação dos direitos da mulher* (2016), publicado pela primeira vez em 1791. Wollstonecraft considera a força física como a única superioridade natural do sexo masculino sobre o feminino, atribuindo as outras características e inclinações à educação e à socialização, concluindo: “Meninas e meninos, em resumo, brincariam juntos sem qualquer problema se a *distinção do sexo não tivesse sido inculcada antes que a natureza o fizesse*” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 66, grifo nosso). Já com o feminismo de primeira onda, via-se essa busca por uma “desnaturalização” do discurso sobre o feminino, sobre a Mulher – semelhante à “desbiologização” proposta pelas contemporâneas da qual trataremos a seguir – e os ensaios de uma ênfase ao aspecto sociocultural do sexo.

Uma vez tendo sido posta de lado, principalmente graças aos esforços das profeministas, a noção de que seriam os fatores biológicos, naturais, que impediam as mulheres de serem tão racionais ou bem sucedidas na vida pública quanto os homens, abre-se caminho para a análise dos aspectos verdadeiramente responsáveis por essa exclusão: a convenção, a tradição e a opinião. Assim, no contexto da segunda onda, após a década de 1960, é proposta de forma explícita a distinção entre sexo e gênero, sendo o sexo pertencente à esfera biológica e o gênero à esfera social (CHANTER, 2011).

Chanter resgata o nascimento do conceito de gênero, que, segundo ela, surge principalmente a partir de Margaret Mead e seu trabalho antropológico. Ela coloca essa imbricação entre sexo e gênero da seguinte forma:

A ideia dos papéis dos sexos, ou o que mais tarde começou a ser chamado de gênero, reconhecia que a identidade não era determinada no nascimento [...], mas sim era dependente dos papéis estruturais que os indivíduos desempenham na sociedade. Tais papéis são desenvolvidos em relação a estruturas sociais, que mudam ao longo do tempo e que podem ser múltiplas (trabalhadora, amiga e mãe, por exemplo). A variabilidade do gênero, em oposição ao que Ann Oakley identificou como a “constância” do sexo, é o que fez do gênero algo tão fundamental para o programa feminista (CHANTER, 2011, p. 19).

¹ Refere-se aqui como profeminismo o feminismo que precede os grandes grupos organizados de mulheres e no qual tem-se vozes isoladas que marcam seu lugar social feminino enquanto reivindicam, principalmente, isonomia de direitos (HODGSON-WRIGHT, 2001).

No entanto, Teresa de Laurentis critica o entendimento do gênero que se deu nessa época como “diferença sexual”, definida por ela como sendo, “antes de mais nada a diferença entre a mulher e o homem, o feminino e o masculino” (LAURETIS, 1994, p. 207).

São derivados do conceito de gênero como diferença sexual, segundo Lauretis (1994, p. 206), os conceitos de “a cultura da mulher, a maternidade, a feminilidade etc.”, e a partir dessa exemplificação é possível identificar os aspectos fundadores dos movimentos de mulheres dos anos 1960: os grupos e reuniões de mulheres que inauguraram o feminismo americano de segunda onda.

De que forma, no entanto, pode ser problemática a construção do sujeito do feminismo sobre os paradigmas da diferença sexual? Segundo Chanter:

Tradicionalmente, o sexo era apresentado como causa ou determinante do gênero. A relação entre sexo e gênero foi construída como necessária pela tradição do patriarcado. Dizer que sexo e gênero estão necessariamente relacionados é dizer que um causa ou determina o outro, que a natureza ou o sexo são causalmente determinantes do gênero. A ideia básica aqui é a de que “anatomia é destino” (CHANTER, 2011, p. 23-24).

Portanto, ao mesmo tempo em que o gênero enquanto diferença sexual acaba sendo a base para a construção do sujeito do feminismo de segunda onda, Lauretis, em uma proposição tornada ainda mais clara pelo apontamento de Chanter, diz:

[O gênero como diferença sexual] confina o pensamento crítico feminista ao arcabouço conceitual de uma oposição universal do sexo [...] o que torna muito difícil, se não impossível, articular diferenças entre mulheres e Mulher, isto é, a diferença entre as mulheres ou, talvez mais exatamente, as diferenças nas mulheres [...] A partir dessa perspectiva, não haveria absolutamente qualquer diferença e todas as mulheres seriam ou diferentes personificações de alguma essência arquetípica da mulher, ou personificações mais ou menos sofisticadas de uma feminilidade metafísico-discursiva (LAURETIS, 1994, p. 207)

Para Lauretis, esse entendimento da questão de gênero como sinônimo de diferença sexual impossibilitaria a compreensão do sujeito perpassado não apenas pelo gênero, mas também pelas categorias de raça e classe. Sendo, como indica Chanter (2011), o desafio do feminismo contemporâneo abarca esse sujeito múltiplo ao invés de uno, uma expansão não só da concepção de gênero, como também do sujeito abarcado pelo feminismo, se prova necessária.

Ao encontro disso, a proposta de Lauretis é começar a pensar o feminismo a partir do gênero, e o gênero a partir do conceito de “tecnologia do gênero”, o qual, ao “desuniversalizar” o sujeito do feminismo, busca permitir ao feminismo um sujeito mais diverso e mais múltiplo, de forma a tornar suas reivindicações mais relevantes e efetivas.

3 A TECNOLOGIA DO GÊNERO: CONSTRUÇÃO, DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO

Para contextualizar de forma mais clara a proposta de Lauretis, retomamos a genealogia de Chanter (2011, p. 24): se tradicionalmente considerava-se que “anatomia é destino”, ou seja, que a natureza (o sexo) é causa determinante do gênero, enfatizar o gênero às custas do sexo é romper com essa tradição, e, além disso, “responde pela variabilidade do gênero ao longo do tempo e entre culturas [e também facilita] a mudança”. Porém, cabe observar que a teorização permanece atrelada à “constância” do sexo em contraste com a variabilidade do gênero. A filósofa ainda comenta que essa solução (a de enfatizar o gênero às custas do sexo), levada ao extremo, torna a ideia de sexo pouco importante, pois tudo se resumiria a gênero.

A partir disso, podemos traçar um movimento das teorizações feministas do sexo à dicotomia sexo-gênero, e então ao gênero apenas. Essas transições e avanços permitem ao feminismo contemporâneo empregar, segundo Phoca,

[...] estratégias desconstrutivas de forma a desestabilizar um modelo binário inscrito na díade masculina/feminina. Em contrapartida, feministas têm elaborado provocativamente novas abordagens nas quais localizar o sujeito generificado e sexual. Essas teóricas têm lançado mão do modelo Derridiano, que argumenta que estruturas binárias sempre privilegiarão um dos termos sobre o outro: por exemplo, masculino sobre o feminino. Ao invés de tentar reverter esse quadro de forma que o feminino seja privilegiado sobre o masculino, como o feminismo emancipatório tem tentado fazer, essas feministas têm tentando desestabilizar as fundações sobre as quais o binarismo se apoia (PHOCA, 2001, p. 46, tradução nossa)

Assim, ao propor pensar o gênero em termos de *tecnologia*, Lauretis busca recuperar o que ela chama de “potencial epistemológico radical” da teorização feminista dos anos 80, no sentido de “conceber o sujeito social e as relações da subjetividade com a sociedade de uma outra forma: um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais” (LAURETIS, 1994 p. 208). Para tal, a autora propõe a desconstrução da imbricação do conceito de gênero à diferença sexual ao pensar o gênero de um ponto de vista foucaultiano.

Isso significa, para Lauretis, conceber o “gênero” analogamente à “sexualidade” foucaultiana, ou seja, à “tecnologia sexual”. Assim,

[...] o gênero, como representação e como autorrepresentação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana. Poderíamos dizer que, assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade de corpos nem algo existente a priori, mas, nas palavras de Foucault, ‘o conjunto de efeitos produzidos em corpos e por corpos’ (LAURETIS, 1994, p. 208).

Assim, Lauretis se apropria, para falar do gênero, os termos dos quais Foucault se utiliza para falar de sexualidade. No entanto, seu intuito não se limita a uma mera apropriação do enquadramento teórico de Foucault: para pensar o gênero de forma produtiva para o feminismo, é necessário pensar com Foucault para além dele, pois sua compreensão crítica da tecnologia sexual não teria levado “em consideração os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos” (LAURETIS, 1994, p. 208), e, além disso, sua teoria teria ignorado o que Lauretis (1994, p. 209) chama de “investimentos conflitantes entre homens e mulheres nos discursos e nas práticas da sexualidade”. Assim, para a autora, a estrutura teórica foucaultiana de fato excluiu considerações sobre gênero, mas não as impossibilitou.

Com essa possibilidade em mente, Lauretis (1994) toma para si delinear uma proposta de abordagem que fosse capaz de lidar com o gênero para além do tratamento da diferença sexual, a partir de quatro proposições: 1) a de que gênero é (uma) representação; 2) a de que a representação do gênero é uma construção, tanto produto quanto processo de sua representação; 3) a de que essa construção é uma constante na história; e, por fim, 4) a de que a construção do gênero se dá também em sua desconstrução. Buscaremos aqui tornar claro cada um desses pontos.

Em seu primeiro ponto, ao colocar o gênero como representação, Lauretis (1994, p. 211) propõe que “o termo ‘gênero’ é, na verdade, a representação de uma relação, a relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria”, ou seja, o gênero posiciona o indivíduo em uma classe pré-constituída e em relação a outras classes² também pré-constituídas. Sobre isso, Lauretis elabora:

As concepções culturais de masculino e feminino como duas categorias complementares, mas que se excluem mutuamente, nas quais todos os seres humanos são classificados formam, dentro de cada cultura, um sistema de gênero, um sistema simbólico ou um sistema de significações que relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com valores e hierarquias sociais. Embora os significados possam variar de uma cultura para outra, qualquer sistema de sexo-gênero está sempre intimamente interligado a fatores políticos e econômicos em cada sociedade (LAURETIS, 1994, p. 211-212)

Assim, Lauretis (1994, p. 212) coloca esse sistema sexo-gênero como, além de construção sociocultural, um aparato semiótico que “atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade”. Podemos ver então que o sexo, o biológico, importa aqui somente na medida em que informa e determina a atribuição de certos indivíduos a certas classes.

2 A autora salienta que se utiliza do conceito de classe de forma proposital, mas que não intenciona significar classes sociais, pois deseja “preservar a acepção de Marx, que vê classe como um grupo de pessoas unidas por determinantes e interesses sociais - incluindo, especialmente, a ideologia - que não são nem livremente escolhidos nem arbitrariamente determinados” (LAURETIS, 1994, p. 211).

Como seu segundo ponto está, primeiramente, que o gênero, além de (uma) representação, é também uma construção. Utilizando-se de Althusser, a autora propõe o gênero como uma ideologia³, e da mesma forma que a ideologia é definida pela a função de constituir indivíduos concretos em *sujeitos*, “o gênero tem a função (que o define) de constituir indivíduos concretos em homens e mulheres” (LAURETIS, 1994, p. 213). Essa função não se dá apenas na esfera privada da subjetividade, mas é indissociável da esfera pública: ao mesmo tempo em que é um conjunto de relações sociais, o gênero *se mantém* através da existência social⁴, sendo “efetivamente uma instância primária da ideologia, e obviamente não só para as mulheres” (LAURETIS, 1994, p. 226).

Deixando claro que essa construção não é determinística, Lauretis esclarece:

Ao afirmar que a representação social do gênero afeta sua construção subjetiva e que, vice-versa, a representação subjetiva do gênero – ou sua autorrepresentação – afeta sua constituição social, abre-se uma possibilidade de agenciamento e autodeterminação ao nível subjetivo e até individual das práticas micropolíticas cotidianas que o próprio Althusser repudiaria. Mesmo assim defendendo essa possibilidade (LAURETIS, 1994, p. 216).

Assim, a autora conclui: “A construção do gênero é o produto e o processo tanto da representação quanto da autorrepresentação” (LAURETIS, 1994, p. 217), e essa construção se dá com a mesma intensidade na contemporaneidade do que nos tempos passados. Esse é o seu terceiro ponto.

Para examinar como a construção do gênero se dá através da história, Lauretis novamente lança mão de um conceito althusseriano, a interpelação⁵, a qual caracteriza como sendo “o processo pelo qual uma representação social é aceita e absorvida por uma pessoa como sua própria representação, e assim se torna real para ela, embora seja de fato imaginária” (LAURETIS, 1994, p. 220). Isso explica porque:

[...] a partir do momento em que assinalamos o F num formulário, ingressamos oficialmente no sistema sexo-gênero, nas relações sociais de gênero, e fomos “en-gendradas” como mulheres, isto é, não são apenas os outros que nos consideram do sexo feminino, mas a partir daquele momento nós passamos a nos representar como mulheres (LAURETIS, 1994, p. 220)

3 Lauretis (1994, p. 212), traça um paralelo entre o que Althusser caracteriza como ideologia e o que ela própria deseja propor como o gênero: “Ao afirmar que a ideologia representa ‘não o sistema de relações reais que governam a existência dos indivíduos, e sim a relação imaginária daqueles indivíduos com as relações reais em que vivem’ e que lhes governam a existência, Althusser estava também descrevendo, a meu ver, o funcionamento do gênero”.

4 Para fazer esse ponto, Lauretis lança mão do artigo de Joan Kelly intitulado *The doubled vision of feminist theory* (1979), onde Kelly argumenta que, a partir do momento em que a teorização feminista toma por slogan “o pessoal é político”, a esfera privada se torna indissociável da esfera pública, ou seja, a esfera sexual e a esfera econômica operam juntas. Lauretis conclui, citando Kelly: “o ‘lugar da mulher’, i.e., a posição atribuída à mulher por nosso sistema de sexo-gênero, como [Kelly] enfatiza, ‘não é uma esfera ou território separado, e sim uma posição dentro da existência social em geral’” (LAURETIS, 1994, p. 216). Com esse ponto, além de esclarecer sua visão sobre como o gênero opera de fato na sociedade e suas consequências reais para indivíduos concretos, Lauretis fortalece a justificação de um debate sobre gênero ao colocar que o gênero é indissociável da esfera pública, e a esfera pública não escapa ao gênero. Portanto, o mesmo é passível dos mesmos debates filosóficos aos quais são permitidas as questões de classe, as questões morais e as questões econômicas, por exemplo.

5 Outra apropriação de Althusser para a discussão de gênero é a realizada por Judith Butler em *Excitable Speech* (1997), ao utilizar-se do conceito de interpelação em Althusser para descrever como essa designação dos sujeitos à “classe” masculina ou feminina ocorreria da nomeação desses sujeitos como “masculinos” ou “femininos”.

Para elaborar esse ponto, Lauretis retorna à “tecnologia sexual”⁶ foucaultiana, ao mesmo tempo utilizando-se dela e criticando seu autor. Lauretis tem um questionamento inicial bipartido: de que forma a representação do gênero é constituída e de que forma ela é da esfera pública, e a esfera pública não escapa ao gênero. Portanto, o mesmo é passível dos mesmos debates filosóficos aos quais são permitidas as questões de classe, as questões morais e as questões econômicas, por exemplo. subjetivamente absorvida pelos indivíduos interpelados por ela? A autora, talvez em sua mais severa crítica a Foucault, diz não encontrar no filósofo aporte suficiente para as responder a estas questões,

[...] pois lá a sexualidade não é entendida como “gendrada”, como tendo uma forma masculina e outra feminina, e sim como idêntica para todos – e, consequentemente, masculina. [...] Estou falando aqui da sexualidade enquanto uma construção e uma (auto)representação; e nesse caso, com uma forma masculina e outra feminina, embora na conceituação patriarcal ou androcêntrica a forma feminina seja uma projeção da masculina, seu oposto complementar, sua extração – assim como a costela de Adão (LAURETIS, 1994, p. 222)

Este é o paradoxo que, para Lauretis, macula a teoria foucaultiana e outras teorias contemporâneas que podemos considerar radicais, sim, mas ainda assim androcêntricas: na busca pelo combate à tecnologia social responsável por produzir a sexualidade e a opressão sexual, são produzidas teorias e políticas que negam o gênero. Essa negação resulta em negar as relações sociais de gênero que perpetuam a opressão sexual das mulheres. Esse ponto cego das teorias que se propõem neutras quanto à questão de gênero, mas que se revelam androcentradas em seu enquadramento, resultam, embora não intencionalmente, em uma manutenção do estado de dominação dos sujeitos aqueles marcados pelo feminino.

Com isso, indo além do aporte fornecido por Foucault, Lauretis perpassa Wendy Hollway⁷, Luce Irigaray⁸ e Monique Wittig⁹ para chegar em sua resposta aos questionamentos anteriores:

[...] a construção de gênero ocorre hoje através das várias tecnologias de gênero (p. ex., o cinema) e discursos institucionais (p. ex., a teoria) com poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover e “implantar” representações de gênero. Mas os termos para uma construção diferente do gênero

6 Lauretis (1994, p. 220) cita Foucault para definir o termo: “‘tecnologia sexual’, que ele define como um ‘conjunto de técnicas para maximizar a vida’, criadas e desenvolvidas pela burguesia a partir de do século XVIII para assegurar a sobrevivência da classe e a continuação da hegemonia. Tais técnicas envolviam a elaboração de discursos (classificação, mensuração, avaliação etc.) sobre quatro ‘figuras’ ou objetos privilegiados do conhecimento: a sexualização das crianças e do corpo feminino, o controle da procriação e a psiquiatrização do comportamento sexual anômalo como perversão”

7 Citando especialmente o capítulo de sua autoria no livro *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity* (1984), chamado *Gender difference and the production of subjectivity*, a partir do qual Lauretis sumariza que “o que explica o conteúdo das diferenças de gênero são os significados diferenciados quanto ao gênero e às posições diferenciadas colocadas à disposição de homens e mulheres no discurso” (LAURETIS, 1994, p. 224).

8 Lauretis cita Luce Irigaray ao fazer o seguinte ponto: “Acredito que, para pensar o gênero (homens e mulheres) de outra forma e para (re)construí-lo em termos outros que aqueles ditados pelo contrato patriarcal precisamos nos afastar do referencial androcêntrico em que o gênero e a sexualidade são (re)produzidos pelo discurso da sexualidade masculina – ou, como tão bem escreveu Luce Irigaray, da homossexualidade” (LAURETIS, 1994, p. 227)

9 Monique Wittig é trazida como uma teórica que possibilita olhar para o poder que os discursos têm de violentar indivíduos, “violência que é material e física, embora produzida por discursos abstratos e científicos, bem como pelos discursos da mídia” (LAURETIS, 1994, p. 227).

também existem, nas margens dos discursos hegemônicos. Propostos de fora do contrato social heterossexual, e inscritos em práticas micropolíticas, tais termos podem também contribuir para a construção do gênero e seus efeitos ocorrem ao nível “local” de resistências, na subjetividade e na autorrepresentação (LAURETIS, 1994, p. 228).

Com isso, Lauretis se encaminha para o seu quarto e último ponto: o de que a construção do gênero se dá também em sua desconstrução. Segundo a autora, o gênero não é apenas tecnologia, mas *experiência*. É o conjunto “[d]os efeitos significativos e as autorrepresentações produzidas no sujeito pelas *práticas, discursos e instituições socioculturais* dedicados à produção de homens e mulheres” (LAURETIS, 1994, p. 228-229, grifo nosso), assim, sua visão é de que, da mesma forma que o gênero é significado de fora para dentro através das interpelações sofridas pelos indivíduos, é significado de dentro para fora por esses indivíduos através de sua experiência, sua aquiescência e/ou subversão dessas interpelações.

E é aí que os termos de uma construção diferente do gênero podem ser colocados – termos que tenham efeito e que se afirmem no nível da subjetividade e da autorrepresentação: nas práticas micropolíticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionam agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas, que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras - e os limites - da(s) diferença(s) sexual(ais) (LAURETIS, 1994, p. 237).

A partir dessa conclusão, Lauretis estabelece uma forma de pensar o gênero que tanto explica quanto *permite* mudanças, em uma teorização que abre caminhos à própria noção de performatividade do gênero proposta por Judith Butler em 1990.

Para o feminismo, pensar suas demandas em termos de gênero, ao invés de nos termos essencialistas de uma Mulher universal, expande o seu alcance de compreender de que forma os indivíduos - homens e mulheres - afetam e são afetados pelo gênero, e possibilita um feminismo para o qual a concordância sobre como preencher o conteúdo do sujeito “mulher” não seja base necessária para uma ação política libertadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. *Excitable Speech: the politics in the performative*. New York: Routledge, 1997.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CHANTER, Tina. *Gênero: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HODGSON-WRIGHT, Stephanie. Early Feminism. In: GAMBLE, Sarah (Ed.). *The routledge companion to feminism and postfeminism*. London: Routledge, 2001.

pp. 3-14

LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

PHOCA, Sophia. Feminism and Gender. *In*: GAMBLE, Sarah (Ed.) **The routledge companion to feminism and postfeminism**. London: Routledge, 2001. pp. 46-53

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos Direitos da Mulher**. São Paulo: Boitempo, 2016.

CAPÍTULO 7

REFÚGIO DA POPULAÇÃO LGBT, UMA QUESTÃO INVISIBILIZADA: DESAFIOS PARA A RECEPÇÃO NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM DO PARÁ

*Marcos Rodrigues Ferreira¹
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.7

¹ Concluinte do curso de Direito da Faculdade FACI. E-mail: marcosrofe1@gmail.com

² Orientadora. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Pará. Bacharela em Filosofia Pela Universidade Federal do Pará. Bacharela em direito pelo Centro Universitário do Estado Pará. Professora da Faculdade FACI. E-mail: sandralurine@yahoo.com.br

RESUMO

Esta pesquisa visa discutir e apresentar os principais direitos conquistados pelos refugiados no Brasil, com enfoque nos refugiados LGBTs. Buscou-se expor os problemas enfrentados por este grupo e apresentar algumas propostas para uma melhor recepção e segurança, no que concerne à região metropolitana de Belém do Pará, onde encontra-se um contingente expressivo de refugiados venezuelanos. O método utilizado baseia-se em pesquisa bibliográfica, como livros, artigos e legislação. Demais disso, realizaram-se visitas a abrigos e casas de apoio a venezuelanos na região metropolitana de Belém do Pará, onde realizou-se entrevista com refugiados e membros da direção de abrigos.

Palavras-chaves: Direitos Humanos. Refugiado LGBT. Ajuda Humanitária.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho faz uma análise expondo os principais direitos conquistados por refugiados no Brasil, abordando as especificidades da comunidade LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero), e seus principais obstáculos para garantir acesso à ajuda humanitária, além de apresentar possíveis soluções para esses problemas, buscando garantir uma maior segurança no acesso ao refúgio.

Deste modo, entende-se por refúgio como sendo uma proteção legal oferecida por um Estado para cidadãos de outros países que estejam sofrendo perseguição em razão de raça, religião, nacionalidade, opiniões políticas ou, submetidos em seu país, a graves violações de direitos humanos. Todavia, além dos afetados pelos motivos expostos, existe uma demanda de pessoas buscando refúgio no Brasil por serem perseguidas devido sua identidade de gênero ou orientação sexual, sendo esta uma das razões pelas quais este grupo pode ser considerado como vulnerável.

Antes de prosseguirmos, é necessário entendermos as diferenças entre refugiados e imigrantes. Refugiados¹ são obrigados a deixar seus países por ameaças de guerra, perseguição política, racial, religiosa, ou por fazerem parte de um grupo social mais vulnerável, e de acordo com a lei não podem ser enviados a países onde sua segurança está sob ameaça. Por outro lado, os imigrantes geralmente estão buscando por melhores oportunidades. Percebe-se, portanto, a diferença no que concerne o perigo direto às liberdades e vida dos refugiados, sendo extremamente necessária a compreensão de suas vulnerabilidades para uma proteção eficaz.

¹ De acordo com o Direito Internacional, qualquer pessoa com fundado temor de sofrer perseguição em razão da sua raça, religião, nacionalidade, opinião política ou por fazer parte de determinado grupo social, deve ser recebida e protegida como refugiada. Assim, pessoas que estejam sendo perseguidas ou haja o fundado receio de serem alvo de perseguição em razão da orientação sexual, identidade de gênero, ou características sexuais pode ser consideradas como refugiadas

Essa situação de vulnerabilidade fica mais evidente em relação aos refugiados LGBTs, considerando que se tornam alvos de mais de uma forma de discriminação. Sofrem o preconceito pelo fato de serem refugiados, posto que são vistos como concorrentes da população, especialmente em relação às frentes de trabalho e uso dos serviços públicos. Ademais, são alvo das discriminações em razão da orientação sexual e da identidade de gênero. Por essa razão essa questão precisa ser enfrentada não só pelo Estado, mas também pela sociedade civil como um todo, visando uma saída adequada

2 ASPECTOS HISTÓRICOS

Desde 2002, agências internacionais do mundo institucional do refúgio têm admitido a possibilidade de solicitação do reconhecimento da condição de refugiado, tendo por pressuposto a orientação sexual, ou identidade de gênero. Assim, tem-se a articulação de dois campos do direito, quais sejam, direitos dos refugiados e os concernentes ao gênero e a sexualidade, o que resulta na categoria de refugiado LGBT.

Neste mesmo ano, o Alto Comissário das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) apontou determinados casos em que foram enquadradas pessoas LGBTs como refugiadas. Entretanto, em 2008 aconteceu a efetivação da inclusão da comunidade LGBT como grupo de risco, desde que este seja caracterizado pelo receio de perseguição no país de origem. Contudo, em 2007 já havia sido publicado os Princípios de Jacarta, cuja previsão no princípio 23, passou a ser garantida a possibilidade de pedido de refúgio quando as pessoas não puderem exercer sua sexualidade, vejamos:

Toda pessoa tem o direito de buscar e de desfrutar de asilo em outros países para escapar de perseguição, inclusive de **perseguição relacionada à orientação sexual ou identidade de gênero**. Um Estado não pode transferir, expulsar ou extraditar uma pessoa para outro Estado onde esta pessoa experimente temor fundamentado de enfrentar tortura, perseguição ou qualquer outra forma de tratamento ou punição cruel, desumana ou degradante, em razão de sua orientação sexual ou identidade de gênero. (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, 2007, p. 30, grifo nosso)

Com o fim da segunda guerra na Europa, cerca de 11 milhões de alemães foram expulsos de suas terras e mais de um milhão morreram durante esse trajeto. Entre 1939 e 1948, o número de pessoas fugindo das catástrofes geradas em cenários de conflito alcançou a marca de 46 milhões somente no Centro Leste da Europa.

Buscando lidar com este desastre humanitário, foi fundada, em 1943, a Administração para a Assistência e a Reabilitação das Nações Unidas (UNRRA). Adiante,

em 1946, foi criada a Organização Internacional dos Refugiados (IRO) que inicialmente destacou-se na Alemanha, em virtude do grande número de campos de refugiados governados por estas instituições.

Em 1951, a Convenção Europeia dos Direitos Humanos formalizou os direitos que os refugiados teriam. Nesse mesmo ano, foi convocada, em Genebra, a Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados, que produziu os conceitos básicos de tratamento, e mesmo não havendo uma nova guerra mundial, no decorrer do tempo, outros conflitos obrigaram o deslocamento de refugiados pelas mais diversas situações. Diante das circunstâncias, tornou-se fundamental estender os tratados da Convenção de 1951 para ocorrências posteriores.

Portanto, ficou registrado que é de responsabilidade do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) garantir a aplicação dos direitos, sendo obrigação de qualquer Estado que tenha ratificado a convenção de 1951 ou o protocolo de 1967 cooperar.

3 REFÚGIO LGBT NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELÉM DO PARÁ

Na contemporaneidade, 70 países mantêm políticas de Estado que punem, ameaçam ou matam a população LGBT, sendo pena de morte na Arábia Saudita, Irã, Iêmen, Nigéria, Sudão e Somália. Neste sentido, ser um refugiado LGBT pode significar viver à margem de seus direitos de refúgio, visto que, este grupo, quando vindo de países que culturalmente condenam a orientação sexual ou identidade de gênero apresenta uma resistência maior em solicitar a assistência à população refugiada, pois isto significaria estar exposto ao preconceito provocado pelas pessoas da mesma cultura. Destaca-se que o Brasil tem sido uma das rotas procuradas para quem precisa fugir das perseguições estatais por condição de gênero.

Com o agravamento da crise política na Venezuela, houve um aumento significativo de refugiados na região amazônica. Todavia, o alvo do estudo será delimitado na região metropolitana de Belém do Pará, analisando de que forma tem ocorrido o processo de refúgio na região. Analisaremos as dificuldades e as possíveis violações dos Direitos Humanos para a comunidade LGBT.

Com as visitas aos abrigos e o diálogo direto com refugiados, pode-se notar que se tratando de um povo que em sua maioria é indígena, existe uma dificuldade maior na expressão da sexualidade, o que dificulta também um atendimento especializado. E, quando a sexualidade é exposta, verifica-se uma separação de grupos, onde o LGBT é vítima do preconceito praticado pelos outros refugiados.

Constata-se aqui, portanto, uma dupla vulnerabilidade, pois além de sofrer com todas as dores que envolve precisar abandonar seu país de origem e conviver com uma cultura distinta da sua, todas as problemáticas do processo de refúgio, esse grupo ainda precisa lidar com o preconceito e a exclusão decorrentes da identidade de gênero ou orientação sexual estrutural.

Essa dificuldade em expressar a sexualidade dos solicitantes de refúgio já havia sido constatada também na pesquisa de campo do pesquisador Vinícius Lopes Andrade, que em outro cenário e em um campo diverso, durante a pesquisa, do mesmo modo, deparou-se com diversos casos onde a expressão da sexualidade foi um fator decisivo, que dificultou e gerou transtornos na identificação e enquadramento do LGBT como um sujeito detentor do direito de refúgio, tendo em vista a dificuldade na expressão dos próprios solicitantes e o medo da repressão. Vejamos um trecho da pesquisa:

A gente já teve um caso no final do ano passado [2013], início desse ano, de um refugiado que estava fugindo, por isso [por ser homossexual] e aí a gente precisou da ajuda de um tradutor, uma pessoa do país dele, e quando ele começou a relatar, o africano, o refugiado que tava acompanhando, olhou e disse: “ah, ele tá pedindo refúgio porque ele é ‘viado’”. E ele começou a falar... A gente não entendia o que ele tava dizendo, mas percebeu que ali rolou um conflito, porque a pessoa descobriu que ele era [homossexual]. A gente tá tentando aprender como lidar com esses casos (ANDRADE, 2016, p. 13).

Importante ressaltar que esse trabalho ganha um sentido especial justamente por, durante as visitas aos abrigos e nas ruas, nos depararmos com casos semelhantes ao que Vinicius Andrade encontra. Não se tratam de casos isolados, mas de uma árdua realidade que envolve o processo de solicitar refúgio. Assim, tem-se a emergência de novos sujeitos de direitos e cabe questionar: Que tipo de proteção o Estado brasileiro tem fornecido aos refugiados LGBTs?

Diante deste cenário, torna-se difícil encontrar em abrigos refugiados LGBTs. Muitas vezes, essas pessoas acabam tomando as ruas e precisando conviver com a marginalização de seus corpos e a vulnerabilidade de constantes ataques, inclusive à integridade física. Como encontram maior dificuldade de inserção que os refugiados heterossexuais, os refugiados LGBTs acabam por se submeter a atividades degradantes, como exploração sexual, assim como a prática de atividades ilícitas para garantirem a sobrevivência material.

As casas de abrigo para refugiados, na maioria das vezes, não apresentam alojamentos específicos para a comunidade LGBT, que são vítimas de ataques até mesmo em meio ao grupo de refugiados da sua cultura e do país de origem. O momento que deveria ser de união e apoio entre a comunidade de refugiados acaba

se tornando um ambiente propício para violações e preconceitos, tendo em vista que, normalmente, as especificidades da comunidade LGBT não são observadas e levadas em consideração durante esse processo de acolhimento, ocasionando a dispersão dessas pessoas que, ao se sentirem ameaçadas, abandonam os abrigos e tornam-se ainda mais vulnerabilizadas nas ruas.

A população LGBT no grupo de refúgio torna-se um povo ainda mais suscetível aos ataques, dentro de uma comunidade que originalmente já sofre vários tipos de violações, apresentando marcadores fortes, e precisando de – além de lidar com a xenofobia – enfrentar o preconceito pela identidade de gênero e sexualidades enraizados dentro da comunidade de refugiados e pela própria sociedade que irá recebê-los em seu novo país de destino.

Por essa razão, as questões concernentes ao refúgio LGBT, precisa ser enfrentada à luz da interseccionalidade, na medida em que há o cruzamento de mais de um eixo de opressão que incide sobre os corpos desses sujeitos. Essa ferramenta teórica, que surgiu no feminismo negro, também é adequada para pensarmos a problemática do refúgio LGBT, na medida em que possibilita pensarmos políticas públicas de recepção a estes sujeitos, considerando os marcadores de sexualidade, gênero, sexualidade, raça, dentre outros. A interseccionalidade nos possibilita de face identificarmos no mínimo a xenofobia e discriminação transfóbica a que refugiados LGBTs estão constantemente expostos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstra-se nesta análise a necessidade de levar em consideração as especificidades da comunidade LGBT na garantia do acesso ao refúgio, para que se possa criar mecanismos que garantam a efetividade dos direitos dessas pessoas e as protejam de forma concreta como, por exemplo, garantindo o acesso à moradia e ao emprego, pois se tratando desta população merece-se uma atenção diferenciada, visto que essas pessoas muitas vezes são alvo do preconceito social estrutural e encontram dificuldades maiores na inserção ao mercado de trabalho e no cotidiano da sociedade.

É notável que garantir a contratação dos refugiados por empresas brasileiras é um desafio muito grande, tornando-se necessária a elaboração de políticas de incentivo fiscal para estimular esta contratação. Parcerias da iniciativa pública com a iniciativa privada seria uma opção excelente para fomentar a incorporação social dessas pessoas na prática.

A qualificação para garantir acesso a empregos está prevista no artigo 44 da Lei 9.474/97, que estabelece políticas afirmativas de incentivo de ingresso em instituições acadêmicas de todos os níveis para refugiados, mesmo sendo poucas aquelas que disponibilizam editais de seleção especial, conforme a lei prevê. Neste sentido, já temos atuante em Belém do Pará a Universidade Federal do Pará (UFPA), que disponibiliza edital específico para refugiados.

Diante disso, conclui-se que apesar de permitir o acesso ao refúgio em razão da perseguição pela identidade de gênero ou orientação sexual, a região metropolitana de Belém do Pará não se encontra preparada para fazer essa recepção e acolhimento de maneira adequada e em conformidade com a legislação.

Para além das considerações finais e contribuições científicas no âmbito da temática abordada, apresenta-se uma reflexão em forma de poema, acreditando que somente a atuação do Estado em conjunto com o afeto e a humanidade de toda a sociedade será possível efetivar os direitos de refúgio e uma recepção humanitária de proteção da comunidade LGBT. Vejamos o poema “REFUGIADOS” de Ozias Barbosa:

É muita gente correndo da morte
A única companhia é a sorte
Muitos fogem da guerra
Outros fogem da fome
Levando consigo só o nome
Deixando tudo para traz
Querendo viver em paz
Pobres refugiados
Que ver seu futuro em outra nação
Mas muitos são odiados
Por aqueles que poderiam lhe estender a mão
O peito cheio de esperança
Deixando para traz a dor e a lembrança
Pobrezinhas das nossas crianças
(BARBOSA, 2018)

REFERÊNCIAS

ANDRADE, V. Desafios no atendimento, acolhida e integração local de imigrantes e refugiados/as LGBTI. **Cadernos OBMigra** - Revista Migrações Internacionais, Brasília, v. 2, n. 2, pp.31-64, 2016.

ANDRADE, Vitor Lopes. Refugiados e refugiadas por orientação sexual no Brasil: dimensões jurídicas e sociais. *In*: SEMINÁRIO MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS, REFÚGIOS E POLÍTICAS. 2016. São Paulo. **Anais**. Disponível em: <http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/anais/arquivos/22_VLA.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.

BARBOSA, Ozias. **REFUGIADOS**. Disponível em: <<https://www.recantodasletras.com.br/poesias/6516907>>. Acesso em: 22 dez. 2021.

EFREM FILHO, R. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. **Cadernos pagu**, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, Campinas-SP, n. 46, pp. 311-340, jun., 2016.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FRANÇA, I. L.; Oliveira, M. P. “Refugiados LGBTI”: gênero e sexualidade na articulação com refúgio no contexto internacional de direitos. **Revista Travessia**, São Paulo, v. 29, n. 79, pp. 33-50, 2016,

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA: Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. Indonésia, jul., 2007.

CAPÍTULO 8

AS PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA E A BIO-NECROPOLÍTICA COMO POLÍTICA DE ESTADO

*Marcos Vinicius Oliveira Santana¹
Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.8

¹ Graduando do 6º semestre de Direito, da Faculdade Ideal - FACI.
² Orientadora.

RESUMO

A partir de uma correlação entre os conceitos de biopolítica de Michel Foucault e necropolítica de Achille Mbembe, objetiva-se demonstrar, por meio de um estudo bibliográfico, que os atos governamentais de descaso estatal para com as pessoas em situação de rua incluem-se na prática de deixar morrer. Assim sendo, longe de ser algo involuntário, isto é, não intencional, trata-se de projeto político de eliminação, pautado em mecanismos racionais. Além disso, discute-se a visão ideológica inerente ao capitalismo que segrega os que não estão inseridos no mercado, assim como no consumo. Trata-se, portanto, de discorrer acerca das violências que são praticadas contra esse grupo marginalizado e quase invisível socialmente, sem deixar de discutir os direitos básicos violados pelo Estado por sua conduta de omissão ou ação, por muitas vezes, desfavoráveis às pessoas que estão nas ruas.

Palavras-chave: Biopolítica. Necropolítica. Pessoas em situação de rua.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho objetiva, por meio de um estudo bibliográfico, estabelecer uma articulação do conceito de biopolítica de Foucault com a noção de necropolítica de Mbembe, com o intuito de expor que o estado de descaso com as pessoas em situação de rua é, evidentemente, uma prática da necro-biopolítica. Logo, as formas de violações realizadas contra essas pessoas não resultam de atos irracionais, mas práticas estatais com o intuito de deixar morrer. Assim, faz-se necessária a conceituação de biopolítica pelo filósofo Michel Foucault, que consiste em modos com que a política enxerga a vida e suas nuances. Isto é, uma regulamentação da vida diferenciando-se de outro conceito gerado a partir das reflexões de Foucault (2008), biopoder, que é o impacto do poder político sobre a vida dos integrantes sociais, a partir de uma divisão histórica com o marco principal. Sendo a institucionalização do capitalismo, para antes, ele define o poder exercido pelas instituições como microfísico. Esse poder é, em suma, centralizado, e após, encaixa-se o poder microfísico que está dissolvido entre as camadas da população, possuindo como característica manifesta a sutileza dos meios que são usados para a efetivação da ação ou omissão estatal e de suas políticas públicas. Para além, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), desenvolve o conceito de necropolítica, sendo a gestão da vida nas mãos do Estado, possibilitando que há a escolha entre quem deve morrer e viver dentro de uma sociedade, tendo como ponto de comparação, para essa finalidade, a ideia atribuída pelo capitalismo, o lucro, isto é, a vantagem econômica que esse indivíduo produz à máquina estatal, assim, continuando o tratamento de-

sigual que as classes sociais possuem e mantêm-se por séculos. Esse poder de deixar morrer é visto claramente para com as pessoas em situação de rua, pois, por essa lógica, eles não são lucráveis justificando a marginalização e a quase invisibilização desse grupo.

Cotidianamente, as várias violências vitimam indivíduos e a sociedade em geral. A questão torna-se mais preocupante, entretanto, diante da vulnerabilidade social da população em situação de rua. O desenvolvimento econômico, a sofisticação tecnológica, a moderna sociedade de produção e consumo não tem se revelado capazes de superar o fosso social que ainda insiste em demarcar diferenças de classes no contemporâneo. A ausência de estruturas básicas, compondo um quadro de precariedade, acentuada pobreza e evidente exclusão social, definem-se como o pano de fundo de uma violência institucional tendenciosa, por vezes, racional, a atingir, sobretudo, a referida população. A miséria material, a privação de condições objetivas, lança o indivíduo em uma existência de morto-vivo, nas palavras de Mbembe (2018).

Para que fosse possível alcançar os objetivos propostos neste trabalho, utilizou-se do método de pesquisa bibliográfica de natureza documental, por meio de análise de livros, legislação e artigos que abordam o assunto.

2 BIOPOLÍTICA E MICROFÍSICA DO PODER

Entre os fins do século XVIII e começo do século XIX, Foucault detecta que há um deslocamento do poder. Ligado anteriormente de forma estreita com o poder de morte e de soberania, ou seja, centralizado, o poder passa a relacionar-se com a vida. Portanto, para ele, a questão já não é a de uma importância jurídica da soberania, mas de uma questão biológica da população. O velho direito de causar a morte ou deixar viver é substituído pelo poder de causar a vida ou devolver à morte (FOUCAULT, 2012). A vida, então, passa a compor a política, não apenas por meio de poderes disciplinares que incidem sobre os corpos, mas também no conjunto de viventes que constituem uma população.

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto do seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como as instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política [sic.], inventados no século XVII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por

instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operam, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos (FOUCAULT, 2012, pp. 153-154).

Tal dispositivo de investimento sobre a vida se estrutura, como todo dispositivo, diante de conhecimento teórico, de ações práticas, da relação do Estado com a sociedade, da formação de novos domínios de saber, do surgimento de novas profissões e demais mudanças escalonares:

São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle da biopolítica. É nesse momento, em todo caso, que se lança mão da medição estatística desses fenômenos com as primeiras demografias (FOUCAULT, 2008, p. 204).

Nesse diapasão, as mortes dos indivíduos em situação de rua, produzidas como acontecimentos cotidianos nas cidades podem ser relacionadas com a racionalidade biopolítica presente em nossa contemporaneidade e apontada por Foucault (2008): uma mudança de um dispositivo disciplinar para outro de segurança, marcada pela naturalização dos fenômenos sociais como indispensáveis à vida na cidade.

Com o aumento populacional nas cidades, surge uma preocupação quanto ao controle eficiente dos fluxos, da circulação das coisas e das pessoas pelas cidades: “em outras palavras, tratava-se de organizar a circulação, de eliminar o que era perigoso nela, de separar a boa circulação da má, (de) maximizar a boa circulação diminuindo a má” (FOUCAULT, 2008, p. 24).

O dispositivo de segurança, mencionado por Foucault (2008), terá consequências e um funcionamento diferente do disciplinar, criando e atuando sobre um meio dado, naturalizado por índices estatísticos e por um cálculo de custos.

Trata-se simplesmente de maximizar os elementos positivos, de poder circular da melhor maneira possível, e de minimizar, ao contrário, o que é risco e inconveniente, como o roubo, as doenças, sabendo perfeitamente que nunca serão suprimidos (FOUCAULT, 2008, pp. 25-26).

Portanto, no dispositivo de segurança não está em jogo um cessar dos roubos, das doenças ou de assassinatos, mas de mantê-los numa frequência conveniente, de modo que sua ocorrência se torne insignificante. Trata-se de mantê-los na esfera

individual, ao trabalhar com probabilidades, não com aquilo que o autor chama de um nível de perfeição que os anule por completo. Deste modo, as cidades produzirão acontecimentos que serão tratados como naturais. Foucault (2008) ressalta que é a partir daí que as cidades se tornam um espaço de produção biopolítica de um “meio natural” no qual o humano é produzido como espécie.

Deste modo, a biopolítica se manifesta, precipuamente, através de mecanismos de produção e manutenção de vida, cujos sujeitos, a partir das tecnologias de gestão do corpo adquiridas a partir do treinamento social durante todo o desenvolvimento de sua vida, são moldados e analisados para que sigam uma proposta pré-estabelecida de viver, desenvolvendo suas habilidades para seguirem um sistema social pautado na produção do capital, isto é, a necessidade de ser lucrável, tornando-se úteis aos olhos do capitalismo (GUARESCHI; LARA; ADEGAR, 2010).

3 NECROPOLÍTICA E A INTENCIONALIDADE DE DEIXAR MORRER

Para Achille Mbembe (2018), a conceituação de biopolítica de Foucault foi extremamente necessária e importante para poder dar nome aos eventos infelizes que ocorrem com os indivíduos que compõem grupos menos afortunados na sociedade, porém, o filósofo contemporâneo vai além, e relata que somente a biopolítica é insuficiente para compreender os atos realizados hodiernamente advindo das novas formas de vida e de como o poder está sendo demonstrado. A partir disso, criou-se um conceito que converge ao de Michel Foucault, a necropolítica, sendo a política da morte adaptada pelo Estado, não é um episódio, isto é, um fenômeno isolado, mas, sim, a própria regra. Sendo elaborado à luz do estado de exceção, do estado de terror: “Nesse caso, a partir da necropolítica é possível definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 34).

Aprofundando, a política da morte caracteriza-se por ser intencional e direcionada, há como analogia um míssil guiado: quem lança possui a ciência do que faz, a direção é escolhida para antes da saída; e a finalidade, que é destruir/matar, é realizada. Para explanar melhor acerca da intencionalidade e direção do extermínio, dialoga-se com o filósofo Frantz Fanon e sua conceituação da cidade do colonizado usada por Mbembe, a saber:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a mé-dina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí, se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada.

É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. [...] O colono sabe disto [...] “Eles querem tomar o nosso lugar” (FANON, 1986)

Desse modo, caracteriza-se a cidade do colonizado às regiões definidas por mal localizadas, tendo em vista que é um trabalho exclusivo do Estado decidir qual lugar será de risco e qual não, por um quantitativo de investimentos direcionados à área, as quais são conhecidas como periferias que se opõe aos centros das cidades, geralmente, compostas por uma maioria negra, sofrendo diretamente o descaso não só do governo, mas como de todo o resto da sociedade, além de serem violentados de todas as formas concebíveis de violência, institucional, verbal, física etcetera, considerando, notadamente, como a população-alvo das políticas da morte.

4 ASPECTOS DA POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA E A FALHA DO DECRETO N° 7.053/2009

Desde muito tempo, designa-se à população em situação de rua termos pejorativos como mendigo ou uma classificação contraditória por si própria, no caso, morador de rua. Explicando a contradição, requer-se de entendimentos da língua portuguesa e sua gramática: possui de um lado a rua e, de outro, a moradia. A última, implica fixar-se; e rua, por definição, é caminho/passagem, jamais disponível a ser apoderada por particular.

Após o breve comentário, define-se a classificação correta, dada pela origem da expressão “população em situação de rua”, que é definida pelo decreto n° 7.053, de 23 de dezembro de 2009, que institui “a política nacional” para a referida população, assim, dispõe no seu artigo 1º, parágrafo único que:

Considera-se população em situação de rua o grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite ou como moradia provisória (BRASIL, 2009a).

Criticamente, entretanto, em compasso com a realidade vivida cotidianamente pelos brasileiros, constituem as pessoas em situação de rua uma parcela da população que, embora seja permitida a presença física no território do Estado, sendo totalmente excluída e quase completamente invisível, não possuindo, na prática, quaisquer direitos, contrariando totalmente o decreto firmado há quase 11 anos, com diretrizes de tratamentos dessa população, podendo ser ilustrado um significativo marco para a introdução dos conceitos filosóficos correspondentes a bio-ne-

ropolítica do Estado para com esses indivíduos, pois, não há qualquer preocupação, indo mais longe, há intenção de mantê-los nas condições de mortos-vivos.

Pode ser avistado, apresentando como exemplo apenas as contradições mais alarmantes que não foram observadas, do decreto, que se segue a base de vários princípios elencados no artigo 5º e seus incisos, a saber:

Art. 5º São princípios da Política Nacional para a População em Situação de Rua, além da igualdade e equidade:

- Respeito à dignidade da pessoa humana;
- Direito à convivência familiar e comunitária; III - Valorização e respeito à vida e à cidadania; IV - Atendimento humanizado e universalizado; e
- V - Respeito às condições sociais e diferenças de origem, raça, idade, nacionalidade, gênero, orientação sexual e religiosa, com atenção especial às pessoas com deficiência (BRASIL, 2009a)

Como base no demonstrado, questiona-se: Será que em quase 11 anos foi respeitado/cumprido algum destes princípios? Sendo evidente e gritante a resposta: não. Indo além, pode ser afirmado, contundentemente, o que se vislumbra, pelos que se importam pela população, é violação seguida por mais violação; não há valorização e respeito à vida do indivíduo; o acesso aos sistemas básicos de saúde pode ser considerado em um mundo utópico, mas não no que se reside, ferindo, por continuidade lógica, o princípio maior, a dignidade da pessoa humana, caracterizado como inerente ao ser humano. Simplesmente, com o nascimento, já há a atribuição de ser tratado com tal base axiológica, porém, infelizmente, a população em situação de rua é invisível aos olhos de muitos e sem importância aos governos vigentes.

5 A CARACTERIZAÇÃO DA VÍTIMA E OS TIPOS DE VIOLÊNCIAS DIRECIONADAS À POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA

A escala de violência física, social e política contra a população em situação de rua cresce vertiginosamente e estarrece a sociedade e as entidades que militam na proteção dos direitos humanos. Segundo o Ministério da Saúde, no período de 2015- 2017, foi notificado, excluindo o grande número de casos por subnotificação, 777.904 mil casos de violências contra essa população. Infelizmente, esse é o estudo mais completo acerca desse aspecto. Do montante de casos, 17.386 dos acontecimentos teve como motivação a condição da vítima viver em situação de rua.

Ademais, as características das vítimas que mais sofrem com os diversos tipos de violência são mulheres 50,8%, apesar de serem as minorias nas ruas, na faixa etária de 15-24 anos, correspondente a 38% dos casos. Destaca-se que elas se declaram como negras (pretas ou pardas), grupo que concentra mais de 54% das notificações. Nesse caso, claramente, é observado o quanto mulheres negras são discriminadas e

estão mais vezes posicionadas em avenidas identitárias, que farão delas vulneráveis aos marcadores sociais e eixos de subordinação.

Partindo da caracterização da vítima, é fulcral que se entenda a divisão dos tipos de violência, tendo em vista que a política da morte, conceituada pelos filósofos supracitados, não advém apenas do órgão estatal, mesmo que seja o principal disseminador, há outros meios que corroboram para o estado da arte, sendo o primeiro inimigo o frio, mas também com o medo da violência que é presente principalmente à noite, seja por parte de agentes da segurança pública, por pessoas da sociedade ou até mesmo por outros moradores de rua.

A violência mais comum sofrida pela população em situação de rua é a física, representando 92% dos casos indicados pela notificação do Sistema Único de Saúde – uma modalidade de violência que viola, em primeira instância, a integridade física do indivíduo. Contudo, a violência não se exaure nessa forma de manifestação, podendo vir à tona como violência intrafamiliar, étnica, social, política, criminal, psicológica, entre outras (HERNÁNDEZ, 2002, p. 59). Os maiores causadores do ato são pessoas desconhecidas, 37%, porém, não estando longe do ato praticado por amigos e conhecidos, 33%. Para além, salienta-se o índice de lesões autoprovocadas, 7%, que inclui mutilações e tentativas de suicídios, convergindo com a necropolítica de Mbembe, no sentido de que os corpos sitiados, no caso das pessoas em situação de rua, passam por dois estágios, induzidos por tal política: primeiro, há a redução à maleabilidade do corpo, à mera coisa; após, é induzido para a morte-suicídio, resultando o final significado. Nas palavras do filósofo:

Em seu desejo de eternidade, o corpo sitiado passa por duas fases. Primeiro, ele é transformado em mera coisa, matéria maleável. Depois, a maneira como é conduzido à morte – suicídio – lhe proporciona seu significado final. A matéria que constitui o corpo é investida de propriedades que não podem ser deduzidas a partir de seu caráter de coisa, mas sim de um *nomos* transcendental, fora dele. O corpo sitiado se converte em uma peça de metal cuja função é, pelo sacrifício, trazer a vida eterna ao ser. O corpo se duplica e, na morte, literal e metaforicamente escapa do estado de sítio e ocupação. (MBEMBE, 2018, p. 143)

Dentro do comportamento complexo da humanidade, podemos mencionar: que a violência a que estão submetidos vem de todos os lados, dos agentes de segurança pública, como a polícia e guardas municipais; por parte do Poder Público, por omissão intencional, em muitos casos, pela insuficiência e ineficiência das políticas públicas adotadas e, por mais contraditório que possa parecer, até mesmo pela ação direta de violação de direitos, como o recolhimento dos pertences dessas pessoas; e da própria sociedade civil, que, respaldada por um sistema de exclusão, protagoniza absurdos, agredindo verbalmente e fisicamente, e, no extremo, buscando

exterminá-los, como confirmam os relatos de homicídios e tentativas de homicídios – envenenamento, atear fogo, dentre outros (MELO, 2016, p. 52).

Igualmente, a violência política (ODALIA, 2006) afeta sobremaneira a população nessa situação. Tal modalidade de violência afeta o aspecto político humano, que se relaciona com as relações sociais cujas diferenças são traduzidas em camadas de desigualdades – o humano político é aquele que possui consciência dos problemas e busca soluções, comandando o seu próprio destino (DEMO, 1996). Somando a isso, a violência política manifesta-se com a destruição de tudo que possa remeter ao violentado. Hoje, pode ser exemplificado com a discriminação que essas pessoas sofrem. Realmente, tudo é tirado delas, começando pela sua dignidade. Muitos os veem como algo diferente dos demais humanos. Há o olhar alto. Pouco procura-se conhecer a motivação que leva para a condição destacada. O olhar com preocupação acontece a partir do momento em que o oprimido realiza algum dano patrimonial a outrem. Nesse instante, a visão se retém à reparação material e à detenção do indivíduo que é a real vítima do sistema marcado pela necropolítica e a docilização dos corpos: é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado (FOUCAULT, 2010b).

Por último, inobstante, fundamental se faz referir à violência institucionalizada (ODALIA, 2006) cometida, sim, pelo próprio Estado, que sob o ângulo da violência política, pode ser considerada igualmente como uma violência do poder ou violência de cima, que tem característica marcadamente ideológica do capitalismo e visa o lucro das mais diversas formas, inclusive dos que compõem o corpo social, assim, designando a maior parte da atenção para o local que há rentabilidade, isto é, movimentação de capital, inferindo-se e constatando na realidade vivenciada que a população em situação de rua não é conhecida pela produção de lucro. Logo, os casos de omissão, alguns relatados nesse trabalho, explicam-se por si só. Dita violência é utilizada pelo poder para a manutenção da ordem repressiva. O escritor George Orwell (1949), relata esplendidamente, em sua obra 1984 a manutenção desse *status quo*, falando que a guerra é travada pelos grupos dominantes contra seus próprios súditos, e seu objetivo não é conquistar territórios nem impedir que outros o façam, porém manter intacta a estrutura da sociedade.

E verifica-se tal situação quando o Estado se omite no planejamento e na instalação de políticas públicas que surtam efeitos práticos, por analogia, o decreto nº 7.053 de 2009, que é composto por um sentido de dever-ser incrível, após o lapso de tempo de quase 11 anos não supriu as diversas lacunas nos poucos atos governamentais direcionados para a população nessa situação, menosprezando os seus di-

reitos, batendo de frente contra a Carta Magna, desrespeitando-a, assim, regredindo consideravelmente em relação às garantias fundamentais das pessoas na condição de rua ou, ainda, quando, através de uma falsa cultura higienista, crê que a mera remoção desse grupo resolva instantaneamente os demais problemas sociais a que esse grupo está sujeito (MICHAUD, 1989).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal do artigo foi desenvolver reflexões a partir de conceitos dos filósofos Michel Foucault e Achille Mbembe, sendo os principais o de biopolítica e o de necropolítica sobre um determinado grupo social heterogêneo ante à ausência de seus direitos. Percebe-se a relevância do tema não só no âmbito acadêmico, mas para a sociedade civil, tendo em vista que a desproteção social a que está submetida a população em situação de rua é agravada pelas violências que lhes são desferidas e que, para além, há o aspecto de intencionalidade por parte do Estado, de modo que configura verdadeira política estatal do deixar morrer.

Nesta perspectiva, é urgente que se desnaturalize as violências praticadas contra esses sujeitos e que essas práticas estatais sejam denunciadas, para que haja a efetivação dos seus direitos fundamentais, principalmente segurança e saúde. Na medida em que o Estado é omissor ou que suas ações são inócuas na intervenção dirigida à segurança e à saúde das pessoas em situação de rua, acaba promovendo a eliminação dessas pessoas, reafirmando a conceituação da bio-necropolítica, deixando-os em condições de mortos-vivos.

Nesse sentido, sem deslembrar que pessoas em situação de rua são portadoras de dignidade, é necessário que instrumentalizem meios contra as violências para que as suas vidas sejam preservadas, visto que sua condição de sujeitos de direitos humanos precisa ser respeitada. E isso decorre, precipuamente, do próprio direito fundamental à segurança, consubstanciado como fundamento da Constituição Federal da República, como inerente à dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. **Decreto nº 7.053**, de 23 de dezembro de 2009a. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências.

_____. Ministério da Saúde. **Boletim epidemiológico**. População em situação de rua e violência - uma análise das notificações no Brasil de 2015 a 2017, 2019.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Rua: Aprendendo a contar: Pesquisa Nacional sobre a população em situação de rua**. Brasília: Mi-

nistério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, Secretaria Nacional de Assistência Social, 2009b.

DEMO, Pedro. **Pobreza política**. 5. ed. Campinas: Autores Associados, 1996.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Tradução de José Laurênio Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1. A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Os Anormais**. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2010a.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 38.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

GRINOVER, Ada Pellegrini et. al. (Orgs.). **Direitos fundamentais das pessoas em situação de rua**. 2. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.

GUARESCHI, Neuza M. de Fátima; LARA, Lutiane de; ADEGAS, Marcos Azambuja. Políticas públicas entre o sujeito de direitos e o homo economicus. **PSICO**, [S. l.], v. 41, n. 3, p. 332-339, jul./set., 2010.

MBEMBE, ACHILLE. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MICHAUD, Yves. **A violência**. Tradução de L. Garcia. São Paulo: Ática, 1989.

MELO, Cíntia de Freitas. **População de rua: entre a exclusão e a justiça social**. Curitiba: CONPEDI, 2017.

ODALIA, NILO. **O que é violência?** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. ORWELL, GEORGE. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



CAPÍTULO 9

CONTRA A MÁSCARA DE ANASTÁCIA

Matheus Guimarães de Barros¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.9

¹ Mestrando em Ciências Sociais (PPGCIS/PUC-Rio)

1 INTRODUÇÃO

Anastácia não possui história oficial. Sabe-se que foi uma mulher negra escravizada durante a colonização portuguesa no Brasil, mas sequer há um consenso sobre seu local de nascimento ou mesmo sobre seu nome verdadeiro. Anastácia foi o nome dado a ela no processo de escravização de africanos e africanas em solo brasileiro.

Segundo relatos, Anastácia teria sido obrigada a fazer uso de um colar de ferro bastante pesado, além de uma máscara que a impedia de falar. As razões para esse castigo variam desde a resistência frente a investidas sexuais do senhor branco e o ciúme de uma senhora que temia a beleza da escrava, até o seu ativismo político no auxílio em fugas de outros escravizados.

Depois de um longo período de sofrimento, Anastácia morreu de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. Sua memória, por outro lado, permaneceu viva. Anastácia se tornou uma figura política e religiosa importante para o mundo africano e afrodiáspórico, simbolizando a luta histórica desses povos.

A existência ou inexistência de uma história oficial não influencia tanto na relevância dessa narrativa. Podemos extrair dela uma série de reflexões profundas. Dentre elas, detenhamo-nos no papel que a máscara, tal qual usada por Anastácia, desempenhava na escravidão. Afinal, trata-se de um instrumento real que fez parte do empreendimento colonial.

Como explica Grada Kilomba (2019), essa máscara era constituída por um pedaço de ferro colocado dentro da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar, e preso por detrás da cabeça por duas cordas, uma em volta do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. A justificativa pública para o seu uso, diz a autora, era impedir que as africanas e os africanos comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações. Todavia, sua função principal, embora velada, era amedrontar e emudecer escravos e escravas: uma máscara de tortura e, sobretudo, de silenciamento.

A máscara, ao tampar a boca de negros e negras, impedia-os de falar verdades que o senhor branco não queria confrontar. Segundo Grada Kilomba (2019), tratava-se de uma forma de defesa do sujeito branco em face de uma realidade suja que ele pretendia encobrir, invisibilizar. Desse modo, a máscara do silenciamento foi também um instrumento de dominação e, mais ainda, de perpetuação da autoridade branca. No fim das contas, tal máscara pode ser melhor compreendida como

representação de uma longa história de silêncio coagido, de “vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos” (KILOMBA, 2019, p. 27).

Assim sendo, erguer a voz, expressar verdades contidas, escrever a própria história, significa para o oprimido, o colonizado, o explorado, um ato político de resistência àquilo que o projeto colonial predeterminou. De acordo com bell hooks (2019a), o ato de fala desses povos não é um mero gesto de palavras vazias, mas uma expressão da transição de objetos, sem voz, cujos seres são interpretados pelos outros, para sujeitos com consciência crítica e donos de si.

Acontece que, além de negra, Anastácia foi mulher. Há uma dimensão de gênero em sua história que não pode ser descartada. Afinal, raça e gênero se interseccionam de modo a produzir discriminações sobrepostas que limitam ainda mais as chances de sucesso de mulheres negras (CRENSHAW, 2004). Na base da pirâmide social, lembra Djamila Ribeiro (2019), lá estão elas. Nem brancas, nem homens. Todo e qualquer privilégio lhes é negado.

Nesse sentido, o presente texto objetiva refletir acerca das barreiras e dos perigos que incidem sobre as formas de expressão das mulheres negras, assim como contribuir de alguma maneira no processo tortuoso de romper com a mudez, vertendo-a em linguagem e em ação. Contra a máscara de Anastácia é, assim, um manifesto político em oposição à tirania do silêncio.

2 A GUERRA CONTRA A TIRANIA DO SILÊNCIO

Beatriz Nascimento (2019) sustenta que a sociedade colonial brasileira, tendo em vista sua estrutura altamente hierarquizada, pode ser conceituada como uma sociedade de castas, onde diversos grupos diferenciados desempenhavam funções rigidamente diferenciadas.

Em um dos polos de sua hierarquia social, diz Nascimento, estava o senhor de terras, que concentrava em suas mãos tanto o poder econômico quanto o poder político. No outro, os escravos, verdadeira força de trabalho da sociedade colonial. Entre esses dois polos, havia uma camada de homens e mulheres livres que viviam em condições precárias.

Revestida por um caráter paternalista e patriarcal que atravessava toda a sua estrutura, a sociedade colonial exercia forte impacto na vida das mulheres. Mas seus reflexos não incidiam da mesma maneira na mulher branca e na mulher negra. A raça determinava o *quantum* e a forma da opressão de gênero.

Em alguma medida amada e respeitada, a mulher branca assumia o papel de mãe e esposa. Sua vida era exclusivamente dedicada ao marido e aos filhos. Seu papel social caracterizava-se pelo ócio numa sociedade baseada na exploração do trabalho de grande parte da população (NASCIMENTO, 2019).

A mulher negra, por sua vez, era essencialmente produtora, com função semelhante ao do homem negro, ou seja, ela desempenhava papel social ativo. A mulher negra foi, antes de mais nada, escrava e, enquanto tal, trabalhadora. De acordo com Beatriz Nascimento (2019), seu labor se concentrava tanto nos afazeres da casa-grande, satisfazendo as vontades dos senhores, senhoras e seus filhos e produzindo alimentos para a escravaria, quanto no campo, exercendo atividades subsidiárias de corte e engenho.

Além disso, afirma a autora, as mulheres negras também eram exploradas por sua “capacidade reprodutiva”, sendo vistas como mães em potencial de novos escravos, isto é, visadas como fornecedoras de novas mercadorias para o mercado de mão de obra interno, concorrendo com o tráfico negreiro e servindo de suporte para a instituição escravocrata.

Na sociedade colonial, as mulheres negras realmente não tinham vez nem voz. Acontece que na contemporaneidade parece não se ter rompido com a herança escravocrata. A permanência de estruturas racistas e sexistas continua relegando a mulher negra a uma vida laboral sofrida e precária, assim como ao silêncio.

Apesar de falarem, as vozes das mulheres negras costumam ser sistematicamente desqualificadas, desprezadas, rejeitadas, tomadas como conhecimento inválido. Segundo bell hooks (2019a), para as mulheres negras, a luta não se trava somente para transpor do silêncio à fala, mas para fazer com que essa fala seja ouvida. Com frequência, a fala de mulheres negras apresenta-se como mera conversa ao vento, dirigida a ouvidos que sequer a escutam. São como músicas de fundo, reflete a autora, audíveis, porém de importância não reconhecida. Há um sistema de dominação que mantém essas mulheres anônimas e mudas.

A situação é tão grave que, mesmo nos espaços de potencial acolhimento, a tirania do silêncio se faz presente. O movimento feminista, melhor dizendo, o feminismo que se tornou hegemônico, por exemplo, foi eurocêntrico, heterossexual e de classe privilegiada. Ao pretender uma homogeneização das suas pautas, refletiu apenas as demandas da mulher branca; secundarizando, quando não desprezando, as reivindicações próprias de suas irmãs negras.

As mulheres brancas assumiram a linha de frente do movimento. Apesar de convocarem todas as outras para aderir, eram elas as donas. Não houve captação efetiva do pensamento de suas irmãs negras. Acontece que, como explica hooks (2019b), uma verdadeira sororidade entre mulheres brancas e mulheres não brancas não é possível caso aquelas sejam incapazes de abrir mão da supremacia branca, caso o movimento feminista não seja também antirracista.

O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em especial, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas (CARNEIRO, 2019a, p. 315).

Audre Lorde afirma que ignorar as diferenças de raça entre as mulheres, assim como as implicações dessas diferenças, representa grave ameaça à mobilização do poder coletivo das mesmas. Quando as mulheres brancas desconsideram as vantagens relativas à sua branquitude e definem “mulher” tão somente de acordo com suas experiências, as mulheres negras tornam-se “outras”, outsiders cujas experiências e tradições são estranhas demais para serem compreendidas (LORDE, 2019b).

A universalização da categoria “mulher” como sujeito fixo do movimento feminista impede a percepção de outras intersecções de poder para além do gênero que igualmente atravessam corpos humanos, tais como raça e classe. Nesse caso, universalizar significa abrir mão do enfrentamento às estruturas sociais que objetivam calar vozes pretas.

De acordo com Sueli Carneiro (2019b), estando preso a uma visão eurocêntrica e universalizante das mulheres, o movimento feminista torna-se incapaz de reconhecer as diferenças e desigualdades que, a despeito da identidade biológica, permeiam o universo feminino. Consequentemente, vozes silenciadas e corpos estigmatizados de mulheres vítimas de demais formas de opressão, além do sexismo, permanecem no silêncio e na invisibilidade.

É por causa disso que várias autoras negras lutam para enegrecer o feminismo, isto é, para torná-lo capaz de “integrar as diferentes expressões do feminino construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais” (CARNEIRO, 2019b, p. 273). A perspectiva feminista negra surge, por conseguinte, para dar voz e visibilidade à condição específica do ser mulher, negra e, via de regra, pobre numa sociedade que combina opressões de gênero, raça e classe.

Assim como é preciso *enegrecer o feminismo*, Carneiro (2019a) destaca a importância de *feminizar o movimento negro*, a fim de que se incluam em suas pautas as demandas próprias das mulheres negras. Eis outro espaço de potencial acolhimento

que costumeiramente ignorou a discriminação interseccional que as afetam ao homogeneizar as reivindicações do povo preto.

Segundo Grada Kilomba (2019), a maioria da literatura sobre o racismo falhou em abordar a posição específica das mulheres negras e as maneiras pelas quais as questões de gênero e sexualidade se relacionam com a questão da raça. Ademais, boa parte das políticas negras edificou seus sujeitos a partir de concepções de masculinidade heterossexual negra.

O sujeito negro fora construído como “masculino”, obscurecendo experiências de mulheres e de pessoas LGBTQIA+ negras. Tal conceituação apenas transforma o “homem branco heterossexual” em “homem negro heterossexual”, de modo que a raça apresenta-se como a única categoria alterada (KILOMBA, 2019).

Se, no debate sobre racismo, o sujeito é o homem negro, e se, no discurso sobre gênero, o sujeito é a mulher branca, Kilomba (2019) insiste na importância de se considerar um *racismogenderizado* que coloca em relevo a opressão racial sofrida por mulheres negras estruturada por percepções racistas de papéis de gênero.

Pode-se argumentar que, como processos, o racismo e o sexismo são semelhantes, pois ambos constroem ideologicamente o senso comum através da referência às diferenças ‘naturais’ e ‘biológicas’. No entanto, não podemos entender de modo mecânico o gênero e a opressão racial como paralelos porque ambos afetam e posicionam grupos de pessoas de forma diferente e, no caso das mulheres negras, eles se entrelaçam (KILOMBA, 2019, p. 100).

Angela Davis (2018) destaca que, na época do surgimento do feminismo negro, com frequência, pedia-se às mulheres negras que escolhessem o que era mais relevante, o movimento negro ou o movimento de mulheres. A resposta para essa questão, defende a autora, era que a questão estava errada, uma vez que o mais adequado seria compreender as interconexões e as interseções entre os dois movimentos.

Nesse sentido, enquanto movimento político, o feminismo negro apresenta-se como forma de expressão coletiva das mulheres negras em resistência a opressões interseccionais, presentes inclusive nos espaços de potencial acolhimento, que lhes fixam imagens controladoras e que lhes impedem de falar por si mesmas na condição de sujeito autodefinido. Como bem lembra Patricia Hill Collins (2019), entrelaçada com os esforços de autodefinição está a busca das mulheres negras para sair do silêncio em direção à linguagem e, em seguida, à ação individual e em grupo. Essa observação nos permite adentrar numa outra dimensão, além da coletiva, daquilo que chamamos de *tiranía do silêncio*: a dimensão íntima, relativa aos sentimentos que brotam nas mulheres negras como individualidades e que

dificultam ainda mais o tortuoso trajeto da mudez à fala.

O medo parece ser o sentimento principal: medo do desprezo, do julgamento, da visibilidade, da aniquilação. A liberdade de expressão é ilusória para as mulheres negras, tendo em vista os mecanismos opressivos de silenciamento, submissão e censura que desvalorizam suas palavras. Falar, neste caso, significa um ato de coragem.

Segundo bell hooks (2019a), enquanto ato de coragem a fala da mulher negra representa uma ameaça aos que exercem o poder opressivo. Isso é evidente, pois estando no ponto mais baixo da hierarquia social, a mulher negra pode descortinar toda a podridão que os envolve. Sua fala confronta, incomoda e por isso deve ser apagada, aniquilada, silenciada.

Diante desse cenário macabro, a experiência vivida por Audre Lorde emerge como um grito de guerra. A partir do momento que a autora tomou consciência da morte como silêncio definitivo, tudo o que não havia dito começou a corroê-la. De acordo com Lorde (2019a), seus silêncios jamais a protegeram, haja vista que a sobrevivência de pessoas negras, quer falem, quer não, nunca fez parte dos planos, pelo menos não como seres humanos.

Para Lorde, a vontade de reduzir mulheres negras a pó existirá independentemente delas se expressarem. As mulheres negras podem ficar para sempre caladas enquanto suas irmãs e elas próprias são diminuídas, enquanto seus filhos são corrompidos e destruídos, enquanto suas terras são envenenadas, mas ainda assim o medo não será menor (LORDE, 2019a).

E nunca é sem medo – da visibilidade, da crua luz do escrutínio e talvez do julgamento, da dor, da morte. Mas já passamos por tudo isso, em silêncio, exceto pela morte. E o tempo todo eu me lembro disto: se eu tivesse nascido muda, ou feito um voto de silêncio durante a vida toda em nome da minha segurança, eu ainda sofreria, ainda morreria (LORDE, 2019a, p. 55).

Audre Lorde (2019a) explica que mesmo diante do medo é possível aprender a agir e a falar. Não apenas possível, aliás, mas de suma importância. Afinal, socializadas para respeitar mais o medo do que as necessidades de linguagem e significação, as mulheres negras acabam sendo sufocadas pelo peso do silêncio enquanto esperam caladas por um destemor que não virá.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com bell hooks (2019a), quando a mulher negra toma consciência da necessidade de falar, de dar visibilidade às distintas dimensões de sua vida,

inicia-se o processo de se educar para a consciência crítica. Mais do que isso. A partir do instante em que a mulher negra ergue a voz, contrapondo-se às estruturas sociais opressivas, ela participa da luta global para acabar com a dominação em sentido amplo.

A luta da mulher negra não se limita à mulher negra. Ao romper com o silêncio, ao falar com uma voz rebelde, libertadora, diz hooks, as palavras da mulher negra a conectam com qualquer pessoa que viva em silêncio em qualquer lugar. Contra a máscara de Anastácia é, por conseguinte, um convite e um apelo à liberdade.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a.

_____. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b.

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *In*: VV. AA.

Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiúva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luiza Libânio. 4. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019b.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. A transformação do silêncio em linguagem e em ação. *In*: _____. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a.

_____. Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença. *In*: _____. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.



CAPÍTULO 10

INVISIBILIDADE DE MULHERES TRANS NAS UNIVERSIDADES: TRAJETÓRIAS, LUTAS, DIFICULDADES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

INVISIBILITY OF TRANS WOMEN IN UNIVERSITIES: TRAJECTORIES, STRUGGLES, DIFFICULTIES AND SOCIAL REPRESENTATIONS

*Nitthaelly Bonfim Ribeiro¹
Prof. Dr. Wladirson Ronny Cardoso (In memorian)²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.10

¹ Mulher trans e Professora. Acadêmica de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Currículo e Gestão da Educação Básica, da Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea - COGITANS.

² Orientador. Homem gay e Professor. Doutor em Antropologia Social [PPGA/UFGA]; Mestre em Direitos Humanos e Inclusão Social [PPGD/UFGA] e Bacharel/Licenciado em Filosofia [IFCH/UFGA]. É líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea - COGITANS

RESUMO

O presente trabalho tem como foco a invisibilidade de mulheres Trans nas Universidades, tendo em vista a discussão em torno de Gênero e Sexualidade nos mais diversos campos de conhecimento. Com uma abordagem qualitativa da pesquisa, fez-se um recorte bibliográfico com a realização de estudos teóricos e documentais, referenciados em autores como: Benevides, Gonçalves Junior, Oliveira (2020), Butler (2003) Louro (1997), Mattos (2018), Veiga-Neto (2007) entre outros autores. Chegou-se à conclusão que mesmo com as políticas afirmativas, muitas delas conquistas de Movimentos Sociais, ainda somos um quantitativo pequeno dentro dos espaços acadêmicos, porém tem se tornado um espaço do qual nós, travestis e transexuais, queremos protagonizar e tornar o direito à educação um direito efetivado à nossa população, nos tornando representações sociais.

Palavras-chave: Travestis e Transexuais. Invisibilidade. (R)EXISTÊNCIA.

“Somos tão estigmatizadas. Silenciadas.
Ridicularizadas. Violentadas. Invisibilizadas. O
machismo e a transfobia nos

perseguem, ferem e causam sofrimento”.

(Vidas Trans, 2017, p. 7)

Viver no país que há 12 anos é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo é um ato político e de (R)EXISTÊNCIA, que nós, pessoas T, precisamos enfrentar diariamente e em todos os âmbitos sociais. Os crimes cometidos contra nossa população quase sempre possuem um requinte de crueldade como forma de punição/correção por sermos quem somos e/ou como somos, e isso exprime “um desejo social de eliminação da existência trans com a conivência do Estado brasileiro” (BENTO, 2014). Segundo o relatório anual da Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (ANTRA) em parceria com o Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE), no ano de 2020 foram registrados 175 assassinatos de pessoas T, o que, em relação ao ano anterior, traz um aumento de 51 casos, mantendo-se assim, acima da média anual que é de 122,5 por ano. Considerando o momento atípico de pandemia que o mundo está vivendo, é notável que a COVID-19 dilacerou as desigualdades sociais no Brasil, desigualdades estas às quais mulheres travestis e transfeminas são/estão ainda mais expostas às mais altas vulnerabilidades sociais. Elas têm sido alvos recorrentes das diversas violências sendo colocadas cada vez mais às margens, tendo que recorrer a um estigma que tem se tornado cada vez padronizado para estas mulheres: o trabalho nas ruas como profissionais do sexo/prostitutas. Neste sentido,

Mesmo diante deste cenário e da constante cobrança por parte dos movimentos sociais, não houve um único projeto específico de apoio à população LGBTI+ para o enfrentamento da pandemia. Os dados apresentados, além de denunciarem a violência, explicitam a necessidade de políticas públicas focadas na redução de homicídios de pessoas trans, em especial para a proteção das trabalhadoras sexuais. Explicitam, também, a necessidade do acesso às políticas de assistência, bem como outros fatores que colocam essa população como o principal grupo que tem suas existências precarizadas, expostas a diversas formas de violência, como as mortes intencionais no Brasil (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 9)

Nota-se então uma população que permanece desassistida, tendo suas vidas negligenciadas por não viverem dentro dos padrões cis-hétero-centrados que são impostos por uma sociedade machista, branca, cristã e favorecida financeiramente. O não acesso de travestis e transexuais (principalmente das profissionais do sexo) às políticas públicas emergenciais governamentais de auxílio no período de pandemia da COVID-19 dificultou ainda mais a subsistência dessas mulheres.

[...] no contexto da pandemia, não foram pensadas ações específicas para a população LGBTI+ a fim de enfrentar a crise provocada pela COVID-19. Estimamos que cerca de 70% da população trans não tenha tido acesso às medidas emergenciais ou auxílio por parte do Estado, devido a questões como falta de documentação, acesso à internet e meios tecnológicos insuficientes, assim como dificuldade no preenchimento do cadastro, que sequer contava com campo para o uso no nome social, causando assim a exclusão de uma parcela significativa de nossa população da possibilidade de acesso a política insuficiente que foi disponibilizada pelo estado (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 44)

Por este ângulo, é possível notar o quanto o Estado peca com o exercício da cidadania de mulheres travestis e transexuais, que muitas vezes perdem o seu direito mínimo: a vida, em grande parte acometidas por práticas de ódio gratuito, colocando-as cada vez mais em situação de medo e de receio e, conseqüentemente, nos lugares de margem e que outrora tornam-se em lugares de miseráveis, negando-lhes acessos a outros direitos básicos e necessários a qualquer cidadão: como a saúde, a educação, a cultura, o bem-estar entre outros.

Como viver em um país que não nos garante nossos direitos básicos? Como sentir-se segura em um país que perpetua a homogeneização dos corpos por meio de padrões, e rejeita nossas diferenças e conseqüentemente nossa liberdade de sermos quem somos e como somos? Como sobreviver em um país que minimiza nossa existência enquanto cidadãs? Por estarmos fadadas à margem e cansadas de estarmos nesse lugar é que temos ocupado espaços (antes negados e negligenciados a nós) da mesma forma que escolhemos protagonizar nossas vidas ocupando nossos lugares de fala como produtoras de conhecimento e como seres humanas culturais, históricas, políticas e sociais.

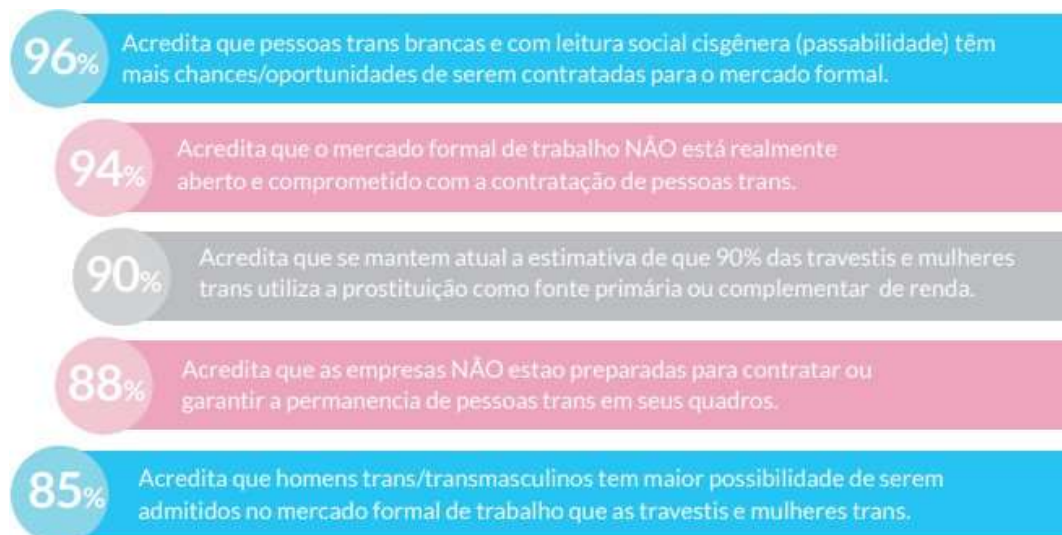
É sobre a necessidade de tornar-nos cada vez mais visíveis, tomar nossos locais de fala e ocupar cada vez mais os espaços que disseram que não nos cabiam. É sobre respeito! Essencialmente respeito às muitas que precisaram morrer para que outras permanecessem vivas e levando nossa luta, nossa causa e nossa bandeira a diante. É sobre um Estado que, em suma, se exime e se cala com o intuito de invisibilizar-nos. Nessa perspectiva,

Os assassinatos de pessoas trans continuam aumentando pela falta de ações do Estado, que não implementou nenhuma medida de proteção à população LGBTI+, mesmo depois da decisão do Supremo Tribunal Federal que reconheceu a LGBTIfobia como uma forma do crime de racismo (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 10).

É sobre a necessidade de gritar: “Nós existimos e (r)existimos e estamos aqui!”.

Ponderando todos esses fatores negativos já expostos sobre o ato de (R)EXISTIR das pessoas T, há mais um que se torna viável frisar: nossa expectativa de vida é de 35 anos (IBGE, 2013), em um país cujo restante da população vive em torno de 76,3 anos de vida, segundo dados do IBGE (2018). Com uma expectativa de vida que é bem abaixo da média dos brasileiros, um outro fator que assola a vida desta população tem relação com as oportunidades no mercado de trabalho formal comparado com pessoas cis-gêneras, como podemos observar na imagem abaixo, extraída do Dossiê de assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020:

Figura 1 - Resultado da enquete sobre a empregabilidade Trans em DEZ/2020



Fonte: Bruna Benevides, 2021

É muito íntima a relação entre mercado de trabalho e educação, afinal, cada vez mais exigem-se profissionais muito mais capacitados. Nesse véis, a escola enquanto ambiente inclusivo de e para todos torna-se cada vez mais um mito, afinal a experiência escolar de pessoas T é completamente marcada pelas práticas discrimi-

natórias que o ambiente produz nas suas mais diversas esferas. O que conseqüentemente acarreta na evasão e/ou desistência escolar. Na lógica da construção escolar das diferenças podemos dizer que “Diferenças, distinções, desigualdades... A escola entende isso. Na verdade, a escola produz isso” (LOURO, 1997, p. 57).

Tendo a educação como um mecanismo necessário para o mercado de trabalho, e considerando a não permanência de mulheres T na escola, os empregos formais são uma realidade que infelizmente torna-se cada vez mais distantes a nós.

Com aumento de pessoas em situação de vulnerabilidade social e de miseráveis, a crise econômica, a política e aumento do desemprego, acreditamos que se mantém atual a estimativa de que apenas 4% da população trans feminina se encontra em empregos formais, com possibilidade de promoção e progressão de carreira. Da mesma forma, vemos que apenas 6% estão em atividades informais e subempregos, mantendo-se aquele que é o dado mais preocupante: 90% da população de travestis e mulheres transexuais utilizam a prostituição como fonte primária de renda (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 44)

O fato de 90% das travestis e mulheres transexuais terem a prostituição como fonte de renda primária é a consequência de uma soma de fatores que perpassam pelas mais distintas instituições e seus estigmas para com esta população, dentre elas a família, a escola, a igreja, a sociedade entre outras que reafirmam os padrões machistas, heterossexuais e cristãos. Instituições estas que deixam marcas, disseminam e perpetuam práticas discriminatórias afetando de forma direta o viver e a trajetória de vida dessas mulheres.

As muitas exclusões, sobretudo a exclusão escolar que essa população sofre, geram um impacto significativo no que diz respeito à luta pela sobrevivência das pessoas T. A educação, meio pelo qual muitas pessoas idealizam vencer na vida, deixa lacunas quando se trata de uma oferta igualitária. Entretanto, “aos trancos e barrancos”, estamos falando de uma população que sofre discriminação de todos os lados, mas que, ainda assim, soma um total de 0,02% que consegue chegar às universidades, escrevendo novas histórias por meio de suas trajetórias de lutas, fomentando a esperança daquelas que ainda estão às margens. Ocupar esses espaços que, por tanto tempo, nos foram negados e negligenciados – a ponto de nos fazer acreditar que não pertencíamos a eles –, tem sido, talvez, um de nossos maiores atos revolucionários.

Temos refletido constantemente sobre quem somos enquanto travestis e sempre nos parece que antes de nos identificarmos como travestis, fomos colocadas neste (não)lugar devido aos processos de exclusão, que muitas vezes se repetem e geram uma confluência de histórias marcadas pela negação [...] A travesti que surgia do gueto, das esquinas, das periferias, da negritude e na marginalização de corpos que não constava na literatura médica ou nas escrituras sagradas, hoje abre espaço para aquelas que pouco ou nada sabem sobre os próprios caminhos,

e que foram abertos no passado (BENEVIDES; GONÇALVES JUNIOR; OLIVEIRA, 2020, p. 6)

A sociedade como um todo está acostumada a nos ver “ocupando” espaços comuns, nos quais os julgamentos e/ou a discriminação costumam ter impactos menores, ou seja, sem muito estranhamento. Quando nossa presença é marcada em boates, salões de beleza, praças, casas de prostituição, em manchetes que relatam os assassinatos brutais entre outros é normal, é o nosso destino ou o que a nós cabe. Mas, ao ocuparmos os espaços acadêmicos, nas mais diversas áreas do conhecimento, e hoje, nos mais diversos papéis, estamos assumindo uma representatividade que até outrora era inexistente, ou até mesmo pensada como impossível. “A população trans não quer reconhecimento apenas, mas sua plena inserção de sujeitos nessa máquina (que moi vidas) para se colocar como autores de si” (CARTA CAPITAL, 2020).

Então, cabe-nos externalizar aqui uma inquietação: por que, quando nós, pessoas T, optamos por protagonizar nossas vidas e histórias e ocupar os espaços, há resistência em tornar- nos corpos abjetos?

Cansadas da invisibilidade e do silenciamento que infelizmente ainda nos é recorrente até os dias atuais, nós, travestis e transexuais, estamos nos colocando em um lugar de representatividade tão importante e ao mesmo tempo tão necessário para a construção de nossa subjetividade, e esta ação com certeza perpassa pelo entendimento de nossos corpos e o quão transgressores eles são. E são justamente nossas transgressões que são entendidas como violações de tudo o que é imposto pelos padrões cis-hétero-centrados, que tomam como base homens, heterossexuais, cristãos e financeiramente favorecidos.

Essa questão perpassa pela questão do poder-saber de Foucault tão bem exposta por Veiga-Neto (2007, p. 119), no que tange também às ações de resistência, já que “[...] o poder é uma ação sobre ações”. Nesse pensamento,

[...] a escola foi a instituição moderna mais poderosa, ampla, disseminada, e minuciosa a proceder uma íntima articulação entre o poder e o saber, de modo a fazer dos saberes a correia (ao mesmo tempo) transmissora e legitimadora dos poderes que estão ativos nas sociedades modernas e que instituíram e continuam instituindo o sujeito (VEIGA-NETO, 2007, p. 114)

Portanto, dentro dos espaços escolares, faz-se pertinente nossos corpos continuarem resistindo assim como transgredindo e fazendo-se presente, afinal, estar dentro deste ambiente é uma representação social de corpos e performatividades que fogem do que é colocado/imposto como comum. E por entender que o ambiente escolar (de forma geral e em todos os seus níveis) “Sob novas formas, [...] conti-

nua imprimindo sua ‘marca distintiva’ sobre os sujeitos”, que é preciso pensar com a diferença. Entendendo que os corpos e suas identidades são constructos sociais que interagem de forma íntima com a diferença e a diversidade, reconhecendo-nos como indivíduos e sociedade plurais. Ou seja,

Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo social que se propõe descrever (BUTLER, 2003, p. 194)

Mas por que os corpos trans e suas transgressões das fronteiras das performatividades impostas para os corpos masculinos e femininos na sociedade “agridem” tanto o CISTema? Não seríamos nós as vítimas dessa padronização/homogeneização dos corpos impostas por este CISTema?

A ordem hetrossexista e binária que, a grosso modo, tenta nos enfiar goela abaixo deslegitima nossos corpos, invisibiliza nossa diferença ao mesmo passo que tenta silenciar nossa luta, nossa trajetória, nossa história e o nosso viver em todas as instâncias sociais. O Estado é bem negligente com nossa população quando entende (e defende) que nossas transgressões enquanto corpos travestis e transexuais representa um ataque à moral e aos bons costumes, assim como à família, à civilidade e também à religião.

O Estado não tem sido apenas omissor, mas, também, agente de diversas violações e violências contra pessoas trans. A política anti-trans, a falta de dados governamentais, o retrocesso nas políticas públicas e a falta de respostas ao processo histórico de precarização das vidas das pessoas trans fazem parte de um plano muito bem articulado entre o Estado, grupos anti-trans e outros que incentivam o ódio contra essa parcela da população (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2021, p. 43)

Um exemplo disso no âmbito da educação é o Movimento Escola Sem Partido. Um movimento ultraconservador que nega a discussão de gênero e sexualidade no currículo e na escola, tendo a igreja católica como sua maior difusora por compreender que trazer essas discussões de cunho social e de suma relevância para a construção identitária de todo e qualquer indivíduo, assim como para o seu desenvolvimento, ameaça a família tradicional/natural com seu papel procriador.

É crucial sublinhar que “ideologia de gênero” não designa os estudos de gênero, mas sim um termo originalmente criado em contraposição aos direitos de igualdade e ao ativismo feminista e das pessoas LGBT, bem como aos estudos que desconstroem a base essencialista e naturalista das ordens de gênero e sexualidade (MATTOS, 2018, p. 577).

O movimento em suas pautas ataca diretamente o Plano Nacional de Educação (PNE) e Base Nacional Comum Curricular (BNCC), e como consequência destes ataques tem-se, inclusive, retirado o tema transversal “Orientação Sexual” dos con-

teúdos apresentados na BNCC. Toma-se então como discurso o termo “Ideologia de Gênero” para propagar discursos ultraconservadores, transformando-os em projetos de lei nas três esferas legislativas.

No cenário político brasileiro da segunda década dos anos 2000, o combate à “ideologia de gênero” foi encampado por grupos ultraconservadores, muitos deles de base religiosa cristã, que têm promovido ataques aos direitos sexuais e reprodutivos de mulheres, da população LGBT, e às políticas públicas voltadas para esses grupos. No campo da educação, esses ataques concretizaram-se em projetos de lei apresentados pelo ESP nos âmbitos federal, estaduais e municipais (MATTOS, 2018, p. 576).

Nesse contexto os movimentos sociais se fazem extremamente necessários, afinal são grandes aliados na luta pela garantia assim como para efetivação dos direitos civis dessa população que é exposta/colocada à margem por ser diferente e transgredir os padrões que são historicamente e culturalmente perpassados e impostos. É preciso partir do pressuposto de que “A diferença não uma característica natural: ela é discursivamente produzida” (SILVA, 2010, p. 87). E por ser discursivamente produzida, reproduzida e perpassada é que faz com que as dificuldades em ser diferente seja uma realidade fazendo com que nós constantemente nos adequemos para sobreviver.

Como forma de nos garantir dentro dos espaços escolares, os movimentos sociais estão constantemente na luta para nos garantir acessos e a efetivação desses acessos nos garantir o gozo do direito à educação. Como ações desenvolvidas para reafirmar é possível citar o uso do nome social instituído por meio do Decreto nº. 8.727, de 28 de abril de 2016, como forma de garantir e ao mesmo tempo efetivar o respeito à identidade de gênero de travestis e transexuais, assim como a permanência sem incômodos nos mais diversos espaços públicos. Outra política afirmativa que vem ganhando notoriedade são as cotas em Universidades para pessoas trans tanto na graduação como na pós-graduação, fomentando a inserção deste público nos espaços acadêmicos. Segundo levantamento da Folha de S. Paulo, pelo menos 12 universidades públicas oferecem esse tipo de cota, tais como Universidade Federal do Rio de Janeiro, de Brasília, da Bahia entre outras. A construção de cursinhos pré-vestibulares também tem constituído outra política afirmativa que a passos gradativos tem levado a esperança à travestis e transexuais que sonham em ingressar nas universidades.

Ainda somos um quantitativo pequeno dentro dos espaços acadêmicos, mas que cada uma em seu cada qual tem somado forças para o Movimento Trans, tentando fugir das estatísticas tão negativas que nos circundam ao mesmo tempo que nos amedrontam. Tem sido difícil chegar nesses espaços e mais difícil ainda perma-

necer neles, mas, como numa corrente, estamos igualmente juntas alimentando a esperança de que a educação transforma vidas.

1 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos a Universidade como um lócus disposto e ao mesmo tempo “aberto” ao diálogo de discussões de cunho social, por compreender que estas práticas educativas são capazes de promover a formação, a informação, a ampliação e a socialização do conhecimento ao passo que ela se torna inclusiva (do seu modo), tornando-se, assim, mais acessível, no que tange a presença de nossos corpos T.

Tem se tornado cada vez mais relevante a introdução dessas questões sociais, principalmente as que envolvem discussões sobre diversidade sexual, pois os corpos divergentes têm-se tornado cada vez mais visíveis à mesma maneira que se tem feito valer as suas vozes e os seus locais de fala. O medo é real, mas a vontade de conquistar cada vez mais respeito, espaço e visibilidade, inclusive dentro da academia tem nos levado a lugares e experiências talvez inimagináveis a nós mesmas.

Se nós, travestis, fazemos o que quisermos com nossos corpos para afirmar quem somos, não duvidem do que somos capazes de fazer para chegar onde queremos. Largaram nossas mãos, apagaram nossa história, retiraram nossos nomes, identidade e direitos. Negaram nossa humanidade. Mesmo assim, nós fizemos aquilo que a sociedade deseja e rejeita, pois reivindicamos uma liberdade, de ser e existir, de desafiar os limites do corpo e da sexualidade que escapa ao controle, denunciando a opressão colocada sobre aqueles que se curvam diante da cis-generidade compulsória sem contestá-la (BENEVIDES; GONÇALVES JUNIOR; OLIVEIRA, 2020, p. 06)

Foi na Universidade que eu vivi a minha transição, e foi lá que eu pude perceber que eu podia mais, por mim e pelas minhas irmãs de luta. Foi culturalmente careca, como um menino que passou no vestibular, que eu vivi o ápice de minha feminilidade, querendo construir-me enquanto mulher trans na mesma medida em que queria conquistar esse espaço até então desconhecido a mim. Foi tendo o meu nome social negado em um processo de seleção de mestrado que eu me tornei a primeira aluna trans deste mesmo programa com cinco anos de existência.

Irão tentar nos invisibilizar de todas as formas e de todos os lados, até nos farão duvidar de nós mesmas e de nossas identidades, mas nós seguiremos sendo (R) EXISTÊNCIA. Por Dandara, Cibelly, Letícia, Rosinha do Beco, Branca, entre tantas outras... Nitthaelly Bonfim Ribeiro no país que mais mata Travestis e Transexuais no mundo. PRESENTE!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (Orgs.). **Assassinatos e Violências contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2020**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021 Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2021.

BENTO, Berenice M. Brasil: o país do transfeminicídio. **Revista Fórum**, 2014. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/noticias/brasil-o-pais-transfeminicidio/>>. Acesso em: 15 fev.2021.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARTA CAPITAL. **As (Trans)Alianças e a Neomaquinaria**. Por YORK, Sara Wagner [GONÇALVES JUNIOR, Sara Wagner Pimenta]. Publicado em 11 de janeiro de 2019, às 14:28 horas. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/justica/as-transaliancas-e-a-neomaquinaria/>>. Acesso em: 20 abr. 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**. A vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GONÇALVES JR, Sara Wagner Pimenta. **As (Trans)Alianças e a Neomaquinaria**. **Carta Capital**, 2019. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/justica/as-transaliancas-e-a-neomaquinaria/>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

GZH GERAL. Ao menos 12 universidades federais do país têm cotas para alunos trans. 2014. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2019/05/ao-menos-12-universidades-federais-do-pais-tem-cotas-para-alunos-trans-cjvvy4hwwk053r01llzegi7zwwf.html>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, Rj: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.(Argos).

MATTOS, Amanda Rocha. Discursos ultraconservadores e o truque da “ideologia de gênero”: gênero e sexualidades em disputa na educação. **Psicologia Política**, São Paulo, v. 18, n. 43, set./dez., 2018. Disponível em: <[v18n43a09.pdf](#) (bvsalud.org)>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MOIRA, Amara *et al.* **Vidas Trans**. Bauru, SP: Astral Cultural, 2017.

REVISTA DOCÊNCIA E CIBERCULTURA. Transinsurgências políticas: (re)existências em rede. v. 3, n. 1, jan./abr., 2019. ISSN: 2594-9004. Disponível em: <https://www.academia.edu/39951457/V_3_n_1_2019_TRANSINSURG%C3%80NCIAS_P_OL%C3%80DTICAS_RE_EXIST%C3%80NCIAS_EM_REDE>. Acesso em: 12 fev. 2021.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a Educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

YORK, Sara Wagner [GONÇALVES JUNIOR, Sara Wagner Pimenta]; OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes; BENEVIDES, Bruna. Manifestações textuais (insubmissas) travesti. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, e75614, 2020. Disponível em < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/75614/45157>>. Acesso em: 15 fev. 2021.



CAPÍTULO 11

A ALIANÇA ENTRE NEOLIBERALISMO E NEOCONSERVADORISMO COMO UM PARADIGMA DE EXCLUSÃO E A ESFERA POLÍTICA COMO MANIFESTAÇÃO DA DIVERSIDADE

*Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro¹
Paulo Henrique Araújo da Silva²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.11

1 Professora Adjunta da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (FAFIL-PPGFIL/UFGPA). Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Salamanca (USAL). Líder do Grupo de Pesquisa "Filosofia Prática: Investigações em Política, Ética e Direito" (FAFIL/CNPq). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4100200759767576>. E-mail: loianeverbicaro@uol.com.br

2 Graduando em Direito pela Universidade Federal do Pará (FAD/UFGPA). Bolsista de Iniciação Científica na área de Filosofia Política (PIBIC/CNPq). Integrante do Grupo de Pesquisa "Filosofia Prática: Investigações em Política, Ética e Direito" (FAFIL/CNPq). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4670640679092282>. E-mail: paulohenriquesilva368@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Na última década, o mundo passou a testemunhar a ascensão da extrema direita e, com ela, de um projeto específico de governo: em âmbito econômico, um projeto de poder que impulsiona a eficiência e a liberdade do mercado em escala mundial; na esfera moral, um sistema pautado no nacionalismo e no resgate da tradição (BROWN, 2006, p. 692).

Essa aliança foi recebida como uma proposta política viável para uma parcela significativa da população, o que resultou nas eleições de Donald Trump, nos Estados Unidos, e Jair Bolsonaro, no Brasil, além de moldar regimes autoritários na Turquia, no Leste Europeu, o nacionalismo branco na Escandinávia, neofascistas na Itália, neonazistas na Alemanha e argumentos xenófobos que apoiaram o *Brexit* no Reino Unido (BROWN, 2019, p. 9).

Nesses governos, a democracia possui um significado vazio de materialidade política, resumindo-se apenas a procedimentos formais que devem ser seguidos, ao mesmo tempo em que a população que elegeu esses governos de extrema direita não aspiram por liberdade política, mas sim por governos que coadunam com discursos de ódio, com a guerra ao terror, com políticas de limitação da cidadania por fatores éticos e/ou migracionais e que sustentem uma tecnocracia essencialmente meritocrata e que limitam as aspirações sociais das instituições e dos processos democráticos e eliminam o povo do imaginário político (BROWN, 2011, p. 55).

Em substituição à democracia, os apoiadores da extrema direita sustentam um projeto de governo e de sociedade que ataca a conscientização e a ação coletivas a partir da supressão de valores democráticos da esfera pública. Esse grupo visualiza como atentados à liberdade toda política social que, além de interferir no desenvolvimento do mercado, atrapalha a reprodução social das hierarquias de gênero, raça e sexualidade (BROWN, 2018, p. 29).

Nesse sentido, o presente trabalho busca investigar de que modo o neoliberalismo e o neoconservadorismo convergiram em um projeto político que ataca tanto a democracia quanto o diverso. Além disso, uma vez estabelecido o problemático panorama resultante dessa investida da extrema direita, busca-se também pensar filosoficamente em possibilidades de resistência a esse paradigma de exclusão.

Para tanto, será realizada pesquisa bibliográfica de abordagem qualitativa, que inicialmente considera, para explicar a aliança entre neoliberalismo e neoconservadorismo, assim como a definição desses dois conceitos, os escritos da filósofa

estadunidense Wendy Brown. Considerando que a filosofia de Brown é essencialmente diagnóstica, o presente trabalho utiliza também a teoria política da filósofa Judith Butler, como forma de ventilar possíveis formas de resistência ao paradigma social e político vigente.

2 O PROJETO NEOLIBERAL: A ECONOMIZAÇÃO DA VIDA E O ENFRAQUECIMENTO DA DEMOCRACIA

O momento fundador do neoliberalismo é o Colóquio Walter Lippmann, ocorrido entre os dias 26 e 30 de agosto de 1938, com a premissa de restaurar o capitalismo e refundar o liberalismo como forma de combater a ascensão do totalitarismo em suas formas comunista e nazista. O evento contou com participantes que marcaram a história da política neoliberal dos países ocidentais no século XX, tais como Friedrich Hayek, Wilhelm Röpke e Ludwig von Mises (DARDOT; LAVAL, 2016).

Após extensas discussões entre seus participantes, a primeira proposta levantada pelo Colóquio é a de que o neoliberalismo deve ser essencialmente cosmopolita, como forma de difundir o sistema a todos os pontos do planeta e construir assim uma frente unida para resistir à escalada do que foi chamado na reunião de coletivismo, expressão utilizada para designar, ao mesmo tempo, o comunismo, o nazifascismo e as propostas de intervencionismo estatal reformista, consideradas pelos neoliberais como a principal causa do fenômeno totalitário (DARDOT; LAVAL, 2016).

Outro ponto importante determinado no Colóquio foi a proposição teórica de um intervencionismo essencialmente neoliberal – proposta que será melhor aprofundada no tópico seguinte. Em síntese, a intervenção do Estado tem como função principal desenvolver o mercado concorrencial, ajustando as medidas estatais de maneira a potencializar esse desenvolvimento. Nesse sentido, o neoliberalismo abraça a concorrência do spencerismo como concepção de mercado e entende que o mercado não é um dado natural, mas sim uma construção social e política na qual a iniciativa privada, submetida à concorrência, possa ocorrer pautada na liberdade (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 80).

Sendo o mercado algo construído, cabe ao neoliberalismo promover uma virada no liberalismo de modo a ver o Estado não mais como um agente de funções negativas para com o mercado, mas como um ente que atua ativamente para manter viva a estrutura mercadológica (FOUCAULT, 2010). O objetivo aqui é fazer do neoliberalismo um regime que reformula o Estado de Direito para legitimar a doutrina neoliberal e as intervenções jurídico-estatais pró-mercado dela decorrentes.

Por outro lado, para que o projeto neoliberal seja efetivado, faz-se necessário dominar o Estado e também eliminar possíveis revoltas, vistas pelos neoliberais como oriundas da democracia, um regime pautado no clamor das massas: precisa-se fazer do neoliberalismo um regime visto como legítimo pela população.

No Estado neoliberal, a vontade política não é mais exprimida pela democracia, mas sim por uma tecnocracia com expertises política e econômica necessárias para afastar possíveis monopólios plutocráticos e assegurar um Estado comprometido unicamente com a busca da liberdade necessária à busca dos fins individuais, atingidos unicamente pela via econômica. A desdemocratização, nesse sentido, fortalece a autoridade estatal e pacifica os cidadãos em âmbito político por permitir o desenvolvimento da liberdade da esfera privada em sua totalidade (BROWN, 2019).

A barreira para o estabelecimento dessa ordem neoliberal, em primeira análise, reside no fato de que é a democracia o regime que pauta a maioria dos Estados no globo. Para efetivar o seu projeto de poder, o neoliberalismo precisa superar o regime democrático. Nesse ponto, destaca-se a importância das contribuições do ordoliberalismo para o padrão de atuação e implementação do neoliberalismo nos Estados democráticos: como a busca pela ordem é necessária aos objetivos econômicos, a democracia não precisa ser totalmente destruída, de modo que a sua estrutura garantidora da ordem pode ser aproveitada pelos interesses neoliberais.

A intervenção neoliberal na democracia consiste no que Wendy Brown (2015) chama de “economização”, processo que consiste na fragmentação do sistema democrático em seu aspecto formal, na forma do procedimento democrático, e no seu aspecto material, representado pelos valores de igualdade e liberdade e pelos compromissos com os Direitos Humanos inerentes à democracia. Assim, o neoliberalismo desmonta a democracia e ao mesmo tempo usa a estrutura democrática para efetivar o seu projeto de poder.

Partindo do pressuposto de que os Estados plenamente democráticos ameaçam a liberdade, o desenvolvimento e a ordem espontânea, o neoliberalismo tem como ponto essencial “sufocar” a democracia de seu aspecto material de um Estado redistributivo e igualitário, pontos vistos pelos neoliberais como perturbadores da ordem. A versão neoliberal de democracia é estritamente formal, mantendo os procedimentos democráticos que demandam a existência de um Estado forte e atuante, mas afastando o seu aspecto material, ou seja, “qualquer noção de interesse público que vá além da proteção às liberdades e à segurança individuais” (BROWN, 2019, p. 76-77).

A ausência dos compromissos com a dignidade humana, com a igualdade material e com os Direitos Humanos faz com que esse modelo neoliberal de democracia possua instituições completamente fragilizadas e esvaziadas de valores moralizantes, “vácuo” esse que é preenchido pelos grupos sociais e econômicos que se encontram em posições hegemônicas. As instituições, antes de valores democráticos, são agora instrumentos de realização dos interesses, mercado ou ideológicos, desses seletos grupos (BROWN, 2006).

3 O NEOCONSERVADORISMO E SEUS IMPACTOS NO NEOLIBERALISMO

Fenômeno que politicamente tem a sua origem na administração de George W. Bush (2001-2009) e consolida-se nos discursos políticos e, conseqüentemente, nas gestões de Donald Trump (2017-2021) e Jair Bolsonaro (2019-presente), o neoconservadorismo é uma formação política que não é nem social ou ideologicamente unificada. Surge a partir de um grupo de pessoas que reúne cristãos, saudosistas de tempos de guerra e/ou autoritários, dentre outros grupos que se consideram perdidos, decepcionados com a realidade social e política vigentes, como se o passado, seja ele qual for, estivesse perdido (BROWN, 2006).

Originalmente com anseios distintos, o que reúne os neoconservadores em um único grupo é o anseio por um Estado forte e que impõe essa força na população de modo a rejeitar a cultura de massa, os intelectuais, aqui associados ao comunismo, além de encorajar valores familiares e posições bastante definidas para o homem e para a mulher. Os neoconservadores consideram estar vivendo em uma guerra pela restauração de uma vida pautada na virtude, essa essencialmente cristã. A religiosidade é instrumentalizada como forma de conquistar as massas e construir um Estado regido pelo patriotismo, pelo militarismo, por uma política externa expansionista e por uma política interna que direciona o poder, o governo e o Direito para uma moralidade, uma tradição pautada em um modo de vida (BROWN, 2006).

Nessa lógica, o Direito assume um papel estratégico na reformulação da própria estrutura de garantias com o objetivo de fornecer aos ideais neoliberais e neoconservadores um caráter normativo, em um processo que retira do jurídico toda a sua materialidade democrática de resistência às opressões e mantém apenas a sua estrutura formal de poder impositivo, utilizando-se desse aparato para estender essa tenebrosa aliança para além da esfera estatal, atingindo o social e o próprio indivíduo, tornando lei e legitimando discursos que repudiam os Direitos Sociais e excluem sistematicamente aquele que vive de modo distinto ao do definido pela moral da nação (BROWN, 2015).

O prefixo “neo” do neoconservadorismo surge exatamente para designar essa postura de um Estado moralizador em suas políticas interna e externa que rejeita, assim como o neoliberalismo, as políticas sociais, distinguindo-se do conservadorismo tradicional, de postura aristocrático-intelectual e com a crença em um Estado com limites bem definidos (BROWN, 2006).

Apesar de suas muitas distinções, que merecem ser tratadas em um trabalho à parte, neoliberais e neoconservadores convergem no ponto fulcral do desprezo pelo modelo de Estado legitimado pelos valores democráticos, que orientam o aparato estatal à pluralidade e à paz. Neoliberais e neoconservadores consideram que o Estado deve incentivar o abandono da política e o desenvolvimento do indivíduo enquanto empreendedor de si, compreendendo propostas igualitárias como uma demagogia que oculta a naturalidade social da relação meritocrata de vencedores e perdedores, além de tornar a população preguiçosa, desvirtuada e vulnerável (BROWN, 2006, p. 701).

Aliar-se ao neoliberalismo revela-se vantajoso ao neoconservadorismo porque a sua postura moralista, estatista, autoritária e excludente jamais seria recebida em uma democracia consolidada, o que não é o caso das democracias “economizadas” e materialmente destruídas pelo regime neoliberal. É a fraqueza dos valores democráticos causada pelo projeto neoliberal que permite a existência e a ascensão do neoconservadorismo como um discurso aceito e viável politicamente (BROWN, 2006).

Por outro lado, ancorar-se no neoconservadorismo permitiu que os ideias neoliberais fossem incorporados não só pela oligarquia que domina o poder, mas também pelas classes médias e pobres que são diretamente atacadas por essas medidas. O neoconservadorismo desvincula o sujeito de sua própria consciência de classe, deslocando-o para um espaço em que a adequação aos valores morais coloca os indivíduos em uma relação de igualdade. Em outras palavras, o neoconservadorismo produz sujeitos submissos e obedientes que são muito interessantes para a efetivação da exploração neoliberal (BROWN, 2006).

Além disso, o neoconservadorismo permite ao neoliberalismo, ao mesmo tempo em que deveria ser um sistema que impulsiona apenas a liberdade mercadológica, ser também um sistema que assegura que o homem empreendedor seja o único modelo a ser seguido, uma vez que o modelo neoconservador permite ao Estado neoliberal, mascarado na religiosidade, o modelo de valores e condutas a serem seguidos, produzindo uma verdade que altera a realidade de modo a fazer dessa

figura amorfa desse capitalismo aliado à moral a única realidade vigente, em uma espécie de fim da história (BROWN, 2006, p. 707).

Limitando o homem apenas à sua esfera subjetiva, a cidadania ativa perde o seu sentido de existência. A nova cidadania resultante do projeto neoliberal-neoconservador é paradoxal: seu conteúdo é a ausência de conteúdo, como forma de justificar que ao mesmo tempo em que o Estado é forte e regulador de todas as esferas da vida, o indivíduo nada pode esperar dele, devendo agir sozinho em meio à toda a desigualdade de oportunidades, de maneira que se ele for realmente valeroso e capaz, vencerá nesse tortuoso jogo que envolve noções econômicas e teológico-cristãs deturpadas (BROWN, 2006).

A aliança do neoliberalismo com o neoconservadorismo resulta em um sistema que, além de estabelecer as condições necessárias para a ordem capitalista mundial agora vigente a partir da destruição material da democracia, possui em si um papel de mantenedor de privilégios, mantendo uma moralidade que mantém o *status quo* a partir do ensejo pelo abandono do Estado de quaisquer políticas redistributivas e além disso, um discurso que legitima a cruzada moralizadora dos neoconservadores. Para além de uma nova estrutura pautada no mercado, o neoliberalismo e o neoconservadorismo, juntos, constroem um paradigma que determina o natural, o legítimo, o aceitável, o moral, e, principalmente, o racional não só para os Estados, mas para as sociedades e para os indivíduos, excluindo moral, legal e sistematicamente todos aqueles que não se encaixam nesses padrões, e além disso, privando-os de meios de divergência social e institucional (BROWN, 2005).

Desse modo, a união entre neoliberalismo e neoconservadorismo promove também a destruição dos valores da democracia e permite que o mercado, enquanto projeto formal, pautasse as ações estatais e domine o que antes compreendia os procedimentos democráticos. Entretanto, o Estado ainda carece de um projeto material, moralizador, que agora passa a ser preenchido pelo neoconservadorismo, agenda organizada pelos grupos hegemônicos que sustenta medidas de uma direita nacionalista e religiosa. Simultaneamente, essa aliança resulta em um sistema de governo que define um padrão a ser seguido e exclui o diverso. Para que se resista a isso, apenas a política, enquanto esfera pública pautada na igualdade e livre manifestação, apresenta-se como um espaço de resistência.

4 PELA CONSTRUÇÃO DE UM RESISTIR À EXCLUSÃO: A IMPORTÂNCIA DE PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Uma vez desenvolvido o diagnóstico realizado por Wendy Brown, evidencia-se um ponto importante destacado inclusive pela própria autora: o neoliberalismo aliado ao neoconservadorismo acentua a desigualdade social e impede, pela limitação do homem à esfera individual, que uma rede de solidariedade e de proteção pessoal seja construída, assim como exclui aqueles que estão no topo da pirâmide capitalista de qualquer participação política ativa.

O regime neoliberal, ao suprimir os valores democráticos da esfera pública por meio da associação dos Direitos Sociais a uma versão deturpada do comunismo, busca consolidar o capitalismo por meio do ataque à conscientização e à ação coletiva, ou seja, excluindo as minorias da própria condição humana do agir político (BROWN, 2018).

A condição de minoria, nesse sentido, portanto, é gerada não por omissão, mas por uma atitude positiva do poder do Estado-nação, movendo seu aparato disciplinar – aqui na noção foucaultiana do termo – para excluir esses indivíduos da política pela existência de uma inadequação que os torna desqualificados para o debate político, relegando-os para a esfera privada, para a inação (DEMETRI, 2018).

A base para essa política estatal de exclusão está no consenso coletivo vinculante que cria a identidade nacional. Pela própria força do termo “nação” a que está atrelado, o Estado preza pela homogeneidade fornecida por uma compreensão singular do que o nacional deve representar, produzindo assim uma forma de pertencimento que é classificatória e, ao mesmo tempo, excludente. Desse modo, as minorias, sejam elas nacionais ou não, não se qualificam para pertencer à nação, sendo consideradas habitantes ilegítimos da pátria (BUTLER; SPIVAK, 2018).

A nação torna o Estado uma construção monolítica, como um ente que rechaça a pluralidade de formas de pertencimento, tornando a nacionalidade e a participação política restrita àqueles que performam a identidade nacional, esta que, além da nacionalidade, pode comportar em sua definição classificações de raça e gênero. Ao definir os termos da nação, a identidade nacional, por meio da restrição da ação política a si própria, estabelece e reforça “normas de exclusão que decidem quem pode exercer a liberdade”. A liberdade, assim como a política como um todo, é compreendida por Butler como performatividade, uma vez que a identidade nacional, que é política, social e linguística, impede que um “nós” que abarque toda a população de um Estado seja pronunciado (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 58-60).

Como forma de resistir a essa exclusão sistemática, Butler visualiza o início de uma possibilidade de resistência em dois pontos específicos da discussão arendtiana: que o direito a ter direitos vai para além de previsões legais, sendo intrínseco ao ser pela sua própria construção na filosofia política moderna e a esfera pública enquanto espaço que permite a ação conjunta de indivíduos que mantêm entre si uma relação de igualdade, algo já visto na *pólis* grega, mesmo que a ficção jurídica naquela ocasião tenha sido responsável por tornar a igualdade restrita aos considerados cidadãos (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 29).

Partindo da compreensão que é a sua natureza humana que lhes garante direitos, uma recusa frontal e direta aos mecanismos de exclusão estatais pode ser pensada: o direito a ter direitos deve ser compreendido performativamente, ou seja, a partir de um agir político que percebe a reivindicação por condições aceitáveis de existência como legítima, inicia-se um movimento que busca fazer com que as minorias ocupem o espaço público, em uma ação política que Butler, resgatando Arendt, visualiza como capaz de colocar esses grupos sociais em uma relação de igualdade na esfera pública, reconsiderando os próprios termos dessa igualdade, ampliando a noção de pertencimento pela desconstrução da identidade nacional e resistindo à exclusão por ela provocada (BUTLER, 2019, p. 49).

A reunião pública possui em si mesma uma versão, mesmo que provisória, nascente de soberania popular. O ato de protestar nas ruas contra a precarização da vida por parte dos refugiados é performativo, pois encena uma recusa à identidade nacional que os precariza, os exclui. Quando esses grupos protestam, expressam a sua indignação e performam a sua existência no espaço público por meio desses atos, exercitam um direito à igualdade intrínseco à sua natureza e que busca tornar-se legal e demandam o seu reconhecimento enquanto iguais na forma de uma vida para além da vida abjeta, da vida marcada pela exclusão (BUTLER, 2019).

Os protestos, que representam em si a concepção performativa do espaço público, materializam a compreensão de que a desigualdade existe apenas pela reprodução social, normativa e linguística de estratégias biopolíticas que privilegiam algumas vidas, como a do indivíduo compatível com a nacionalidade, gênero, sexualidade e raça aceitos, em detrimento de outras, como a dos refugiados e outros indivíduos que se encontram inferiorizados pelo que o Estado-nação considera desejável, superior (BUTLER, 2019).

Nesse cenário, a vulnerabilidade dos apátridas evidencia-se, em um cenário mais amplo, como possibilidade política de resistência à vida precária. A reunião pública desses grupos, na forma de protestos ou manifestações, é um ato de resis-

tência a uma concepção de povo que delimitou e excluiu essas minorias em nome do nacional e do capital. Esse ato de resistência em si possui um caráter performativo à medida que contesta, desconstrói e ressignifica a estrutura político-normativa vigente ao compreender que a igualdade e a participação política devem ser buscadas mesmo com a negligência estatal.

Ao reivindicar que a própria concepção de povo se torne aberta à uma nova elaboração mais ampla e inclusiva, reforça-se o caráter da performatividade enquanto “poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (BUTLER, 2019, p. 35).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe considerar, em análise preliminar, que a proposta neoliberal de transformar o ser humano em empreendedor de si mesmo não possui gênero, raça, sexualidade ou qualquer outra posição subjetiva. Entretanto, seja desatrelando a democracia de seu significado material ou aliando-se ao neoconservadorismo, o neoliberalismo demonstra sua capacidade de adaptar-se a sistemas políticos e sociais inicialmente estranhos a ele, reforçando a estratificação e a marginalização de minorias sociais desde que esse paradigma de exclusão seja vantajoso para a difusão do capital e do monopólio.

Mesmo com algumas oposições entre os dois movimentos, o neoliberalismo e o neoconservadorismo convergem para a criação de uma racionalidade e de uma política essencialmente antidemocráticas, resultando em uma população que não busca liberdade política, igualdade social e muito menos cobra ações nesse sentido do Estado. Essa nova sociedade não é contrária à concentrações exorbitantes de renda e nem a políticas flagrantemente antidemocráticas, seja enquanto política interna ou externa.

Essa aliança mostra-se como duplamente vantajosa, pois permite que a “novidade” do neoliberalismo seja reproduzida até pela população que é excluída de suas pouquíssimas benesses, assim como permite ao neoconservadorismo apresentar-se como uma proposta política viável e relevante, mesmo que baseada essencialmente em um raso, mas profundamente segregador, discurso de ódio.

A vulnerabilidade como resistência permite a visualização da política e da liberdade a ela associada como performance. Nessa perspectiva, as minorias sociais, ao terem os seus direitos continuamente excluídos por um Estado-nação neoliberal e neoconservador que age intencional e positivamente para colocá-los nesse estado,

devem resistir por meio da performance de seus direitos intrínsecos no espaço público que é delas retirado.

Os protestos e manifestações possuem neste cenário um projeto de assembleia, por evidenciarem a contradição performativa daquele direito, ou seja, ao mesmo tempo em que os Direitos Sociais são negados pelo projeto neoliberal, os direitos em si são performáticos e estão sendo nos protestos exercidos por meio dos atos de fala.

Dessa forma, evidenciando que as garantias são performáticas, as minorias excluídas pela aliança neoliberalismo-neoconservadorismo comprovam a existência de seus direitos e que a política, assim como a democracia, é performativa. Unidos dessa compreensão, a figura dos protestos é crucial, pois, para além de levar as mazelas causadas pelo capitalismo ao âmbito da esfera pública, constitui um exercício de liberdade e uma afirmação de igualdade que vai para além dos conceitos existentes na filosofia política, expondo esse paradigma de exclusão como uma oportunidade para o começo de algo novo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Wendy. "We are all democrats now...". In: AGAMBEN, Giorgio *et al.* **Democracy in what state?** New York: Columbia University Press, 2011, pp. 44-57.

_____. **American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism e De-democratization.**

Political Theory, Berkeley, v. 34, n. 6, p. 690-714, nov./dez. 2006.

_____. **Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade.** Riode Janeiro: Zazie Edições, 2018

_____. **Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. **Nas Ruínas do Neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente.**São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019

_____. **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution.** Cambridge: Zone Books, 2015

BUTLER, Judith. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão de Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo: Boitempo, 2016

DEMETRI, Felipe Dutra. **Judith Butler**: Filósofa da vulnerabilidade. Salvador: EditoraDevires, 2018

CAPÍTULO 12

O OLHAR COMO PERFORMANCE DE SUBJETIVIDADE DE GÊNERO E RAÇA¹

*Ruth Lima Martins²
Gílian Gardia Magalhães Brito³*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.12

1 Esse capítulo contempla excertos de um debate - com revisão e alguns acréscimos - iniciado durante pesquisa que resultou em monografia intitulada *Performances de solidão da mulher negra: insubmissa negra voz*, de Ruth Lima Martins, orientada pela Prof.^a M.^a Gílian Gardia Magalhães Brito.

2 Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: ruthlimamartins@hotmail.com

3 Orientadora. Professora da rede estadual cearense de ensino. Mestra e doutoranda em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Especialista em Literatura e Formação do Leitor pela Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central (FECLESC/UECE, campus Quixadá). Membro do Grupo de Pesquisa Pragmática Cultural, Linguagem e Interdisciplinaridade. E-mail: gardja@gmail.com

1 PERFORMANCE PARA UMA INTRODUÇÃO

“Que todas as tentativas de reprimir o nosso direito – das pessoas negras – de olhar produziram em nós um desejo avassalador de ver, um anseio rebelde, um olhar opositor. Ao olhar corajosamente, declaramos em desafio: ‘Eu não só vou olhar. Eu quero que meu olhar mude a realidade’ [...] O ‘olhar’ sempre foi político em minha vida”.

(bell hooks)¹

Para bell hooks (2019b), o “olhar” foi - e continua sendo - um lugar de resistência para o povo negro colonizado. Historicamente, sobretudo durante o período (de colonização) escravocrata, o olhar negro foi controlado, subjugado e, por vezes, punido de forma implacável. Na modernidade, em uma sociedade supremacista branca-cis-hétero-patriarcal, algumas pessoas, devido ao poder que produziram historicamente, buscaram veementemente controlar o olhar negro e de demais devires. “A voracidade do olhar racista e sexista é exercida devorando corpos e culturas sem que haja uma redistribuição imaginária e real dos sujeitos que têm o poder (os que olham e consomem) e dos que não têm (os que são vistos e são mercadorias de olhares)” (BORGES, 2019, p. 18). Por consequência disso, o olhar dispõe de caráter agenciador e representa a luta política para ampliar as fronteiras da autoimagem para o povo negro.

hooks (2019), em sua obra *Olhares negros: raça e representação*, sugere formas alternativas de olhar a negritude, principalmente a subjetividade das mulheres negras, e nos pede que consideremos a perspectiva a partir da qual olhamos e com quem nos identificamos, quais imagens amamos, pois “apenas mudando coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos e para o mundo é que podemos mudar como somos vistos. Neste processo, buscamos criar um mundo onde todos possam olhar para negritude e para as pessoas negras com novos olhares” (hooks, 2019b, p. 39). Dessa forma, a obra tem como mote inquietar, desviar, subverter e principalmente transformar as autoimagens das mulheres negras.

Sabemos como é a visão do sistema supremacista branco, patriarcal e colonizador sobre a imagem do povo negro. No entanto, surge o questionamento de como

¹ A escritora Gloria Jean Watkins usa o pseudônimo bell hooks, e em letras minúsculas, por dois motivos: 1) para homenagear sua mãe e avó, por isso usa os sobrenomes de ambas; 2) por considerar que importa mais saber suas ideias do que quem ela é. Ver mais em: <<https://mardehistorias.wordpress.com/2009/03/07/bell-hooks-uma-grande-mulher-em-letras-minusculas/>>. Acesso: 26 abr. 2021.

a dominação do olhar negro influencia na construção da imagem que a pessoas negras tem de si. hooks relata:

Me dei conta de que, para as pessoas negras, a dor de aprender que, não podemos controlar nossas imagens, como vemos (se nossas visões não foram descolonizadas) ou como somos vistos, é tão intensa que isso nos estilhaça. Isso destrói e arreventa as costuras de nossos esforços de construir o ser e de nos reconhecer (hooks, 2019b, p. 35).

A autora reflete que, para encarar essas feridas, para curá-las, as pessoas negras devem intervir criticamente no mundo das imagens e transformá-lo em busca de libertação e autodefinição. No prefácio da obra *Olhos d'água*, da autora Conceição Evaristo (2016), Heloisa Toller Gomes (2016, p. 11) fala da positividade de escrever/narrar a perspectiva negra, apesar da dor que muitas vezes provoca: “é, certamente, uma maneira de sangrar, mas também de invocar e evocar vidas costuradas com fios de ferro”. Ainda na introdução da obra de Conceição Evaristo, Jurema Werneck (2016, p. 12) assinala: “nessa literatura/cultura, a palavra que é dita reivindica o corpo presente. O que quer dizer ação”. Assim, linguagem é ação, a palavra é ação, narrar sua história é ação, fazendo-se existir no mundo.

Notadamente, as imagens das mulheres negras estão sujeitas ao racismo e sexismo e são continuamente associadas aos estereótipos de subserviência profissional e sexual. A iconografia que as representavam como altamente libidinosas, extremamente eróticas e selvagens foram um meio para justificar o estupro colonial praticado pelo homem branco colonizador. Para as mulheres negras, as representações de seus corpos na cultura popular contemporânea raramente criticam ou subvertem imagens da sexualidade da mulher negra que eram aparato cultural racista da época da escravidão e que ainda moldam as percepções do imaginário coletivo. Em vista disso, faz-se necessária a luta por outros dizeres e fazeres acerca da mulher negra: uma política do olhar para dizer a si e a outras, outres² e outros, uma vez que, “a profundidade do sentimento de desvalorização, objetificação e desumanização das mulheres negras nesta sociedade determina o escopo e a textura de suas relações com o olhar” (hooks, 2019, p. 235).

Na década de 1930, Gilberto Freyre introduziu a perspectiva de que a miscigenação teria colaborado para atenuar as desigualdades raciais entre os povos brasileiros: negros, índios e brancos, camuflando, assim, a violência, o sangue e todas as mortes envolvidas no processo de colonização brasileira, gerando o mito da democracia racial.

A antropóloga Lélia González (1979) acentuou que a estrutura do sistema escravista-patriarcal brasileiro não se constituiu sob bases harmônicas, como supôs

2 Modo de referir-se às pessoas que produzem subjetividades dissociadas ao binarismo de gênero.

Freyre, em que a sexualidade-afetividade entre senhores e escravas cumpriria um papel atenuador dessas relações de desigualdades de cunho racial e sexual. Ao contrário, o racismo e o sexismo seriam os pilares nos quais estes sistemas de opressão foram gerados no escravismo e perpetuados após a Abolição. O papel das mulheres negras em lutas organizadas contra a escravidão – as fugas, os motins, as rebeliões e a formação dos quilombos – demonstravam uma reação à dita docilidade-cordialidade-submissão dos negros e das mulheres escravas contra a família patriarcal branca (PACHECO, 2013, p. 58).

Nesse contexto, portanto, ajudou-se a consolidar a imagem estereotipada das mulheres negras como dotadas de desejo sexual irrefreável e as colocaram como objetos de desejo sexual, excluindo-as das esferas do afetivo e do matrimônio. Todavia, é inegável a crescente miscigenação entre negros e brancos, como revelam diversas pesquisas demográficas.

É importante salientar que, nos estudos linguísticos, as performances narrativas nos discursos raciais têm sido objeto de pesquisa de autores como Costa de Paula (2010), Melo e Moita Lopes (2013, 2014). Como tais autores, viso aqui construir uma pesquisa no estudo do campo da linguagem sobre mulheres negras, pensando a performatização das subjetividades de gênero (BEAUVOIR, 2019, BUTLER, 2020) e da negritude (hooks, 2019), partindo da ideia de que uma e outra se perfazem na linguagem (AUSTIN, 1990). E para realização de tal propósito, apoiamo-nos na perspectiva da interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019), a qual permite-nos enxergar a colisão das estruturas de raça, gênero e classe em um patamar de igualdade analítica. Objetivamos apresentar essas estilizações performatizadas na e pela linguagem, analisando o videoclipe *Insubmissa*³, da cantora Maíra Baldaia, com acréscimos à pesquisa que fora desenvolvida e, em breve, publicada como monografia de uma das autoras.

2 MIRANDO O ATLÂNTICO COMO FORMA PARA A LIBERTAÇÃO: MAR DE INTERSECÇÕES

Segundo Akotirene (2019, p. 19-20), é imprescindível que concebamos “a existência de uma matriz colonial moderna cujas relações de poder são imbricadas em múltiplas estruturas dinâmicas, sendo todas merecedoras de atenção política [...] e adotar o Atlântico como lócus de opressões cruzadas”. A autora considera que as águas do Atlântico traduzem a história da migração forçada do povo negro e, principalmente, que as águas são *cicatrizadoras* das feridas coloniais, pois encontram-se “manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos” (AKOTIRENE, 2019, p. 20).

³ Videoclipe disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iElnRvoLJU>>. Acesso em 26 abr. 2021.

O feminismo negro dialoga entre as avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. Por sua vez, a interseccionalidade sugere que raça, classe e gênero estejam em igualdade analítica, permitindo-nos perceber a fluidez das identidades na tentativa de romper preconceitos, subordinação de gênero, hierarquia entre raças e opressões das classes estruturadas pela matriz colonial moderna. Por esses motivos, para Akotirene (2019, p. 25), “o pensamento feminista se deu mediante a construção a ferro e águas atlânticas e a interseccionalidade veio até nós como ferramenta ancestral”.

Isto posto, acolhemos as palavras de Akotirene (2019, p. 42) quando nos fala que “a diáspora negra deu suor, lágrimas e sangue ao gosto do Mar. O apagamento epistêmico ainda é o ‘sal-árido’ da experiência salgada de modo que me ancoro completamente à teoria do ponto de vista negro”.

Abraçamos epistemologicamente a perspectiva decolonial, transdisciplinar e transgressora imbuída por hooks, Davis, Akotirene, Carneiro, Melo (e Lopes) afetando-nos com o pensamento dessas mulheres feministas negras. A seguir, explanaremos brevemente sobre as algumas concepções de gênero.

Beauvoir, no primeiro volume de sua obra *Segundo sexo* (2019b, p. 32), publicado originalmente em 1949, suscita que o mero conceitualismo que ancora a mulher em uma definição simplista justificada a partir das diferenças biológicas são contraditórias, uma vez que nos dizem que a feminilidade “corre perigo” e exorta-nos: “sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres” (2019b, p. 338). Dessa forma, ter um útero não é suficiente para nos tornar mulheres. A autora, ainda escarnece dessa máxima:

A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com as glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos (BEAUVOIR, 2019b, p. 12).

A partir disto, a autora expõe como as mulheres são inferiorizadas e têm suas ações limitadas, destinadas pela sociedade a sempre ocuparem a condição de Outro, e essa condição é (re)produzida e assegurada pelas leis da Natureza, Psicanálise, História e Cultura. Sobre isso, a filósofa declara “A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo” (BEAUVOIR, 2019b, p. 12). A posição de Outro impõe às mulheres um lugar de submissão, não porque sejam inferiores aos homens, mas porque o poder de determinar o que significa ser mulher foi conferido, ao longo de muitos anos, a eles.

As diferenciações sexuais foram usadas para justificar essa subordinação da mulher à espécie. Beauvoir (2019b) aponta que, dentre elas, têm-se as ações hormonais que determinam o corpo. Por exemplo, a mulher é menor do que o homem, menos pesada, possui um esqueleto menos resistente e a bacia mais larga, adaptada para as funções da maternidade. Sua força muscular é menor, a capacidade respiratória é inferior e o peso específico do sangue é menor, já que há menor fixação de hemoglobina, por conseguinte, são menos robustas. Dessa forma, a instabilidade é um traço marcante de seu organismo em geral. Essa falta de estabilidade estaria ligada ao controle emocional e às variações comportamentais, na visão criticada pela autora.

Seguindo com a problemática suscitada por Butler (2020, p. 9) acerca das categorias de gênero: “Ser mulher constituiria um ‘fato natural’ ou uma performance cultural, ou seria a ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas?” Esses questionamentos partem da ideia de que se os gêneros são significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele pertença a um sexo desta ou daquela maneira. A partir disto, a autora assinala:

O gênero não deve ser meramente concebido como uma inscrição cultural de significado num sexo previamente dado; tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura (BUTLER, 2020, p. 27, grifo da autora).

Ao fazer a leitura de Beauvoir, Butler (2020) reflete sobre essa distinção do sexo, como naturalmente adquirido e do gênero como socialmente construído, pois há um agente implicado nessa formulação, um *cogito*, que de alguma maneira apropria-se desse gênero. A esse respeito, Butler questiona “é o gênero tão variável e volitivo quanto parece sugerir a explicação de Beauvoir?” (BUTLER, 2020, p. 29). A autora considera o significado de construção controverso, tendo em vista que parece basear-se na oposição filosófica entre livre-arbítrio e determinismo.

Para Butler (2020), quando consideramos que a cultura relevante constrói o gênero, tem-se a impressão de que gênero é tão determinado e rígido quanto na formulação de que a biologia é o destino. Contudo, ela considera que se há algo de certo na afirmação de Beauvoir (2019a/b) de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, decorre que “mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer ao certo que tenha uma origem ou um fim” (BUTLER, 2020, p.

69). Assim, por essa perspectiva, o termo mulher encontra-se aberto a intervenções e ressignificações, a performances.

É imprescindível que destaquemos que a categoria de mulher universal foi e continua a ser veementemente combatida pelas feministas negras. Segundo Djamilia Ribeiro (2018, p. 47), por exemplo, “se a universalização da categoria ‘mulheres’ não for combatida, o feminismo continuará deixando muitas delas de fora e alimentando assim as estruturas de poder”. Na mesma esteira de pensamento, Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013, p. 26) explicita que “tal formulação não avaliava o impacto e nem a articulação das categorias de gênero-raça-classe e outras, como opção sexual, na constituição histórica das mulheres em contextos específicos e diferenciados”.

Outrossim, o escopo de lutas das mulheres negras é distinto dos projetos políticos de emancipação do feminismo (perspectiva universal), a considerar a história de exclusão de pautas que incluem todas as subjetividades pertinentes. Pacheco (2013) nos evidencia alguns exemplos dessas divergências:

Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto e pelo celibato, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; alegava-se a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização [...] Enquanto algumas correntes do feminismo criticavam o casamento formal, a constituição de família, as mulheres negras falavam de “solidão” e da ausência de parceiros fixos, denunciando, assim, o racismo e o sexismo (PACHECO, 2013, p. 27).

Outro exemplo que podemos citar é a luta das feministas brancas pelo direito de trabalhar fora, de receber salários, assim como os homens. A mulher negra sempre teve que trabalhar incessantemente: primeiro, imposta pela escravização, depois pelo capitalismo e pela necessidade de prover sustento da família. Para hooks (2019a), mulheres politicamente engajadas devem rever os pilares do pensamento feminista, buscando enfatizar a importância do sexo, raça e classe a serem vistos, concomitantes, como fatores que determinam a construção da feminilidade. A seguir, apresentamos um trecho analítico do videoclipe *Insubmissa*, de Maíra Baldaia.

3 (RE)VENDO A ANCESTRALIDADE: PERFORMANCE PARA UMA INSUBMISSA VOZ

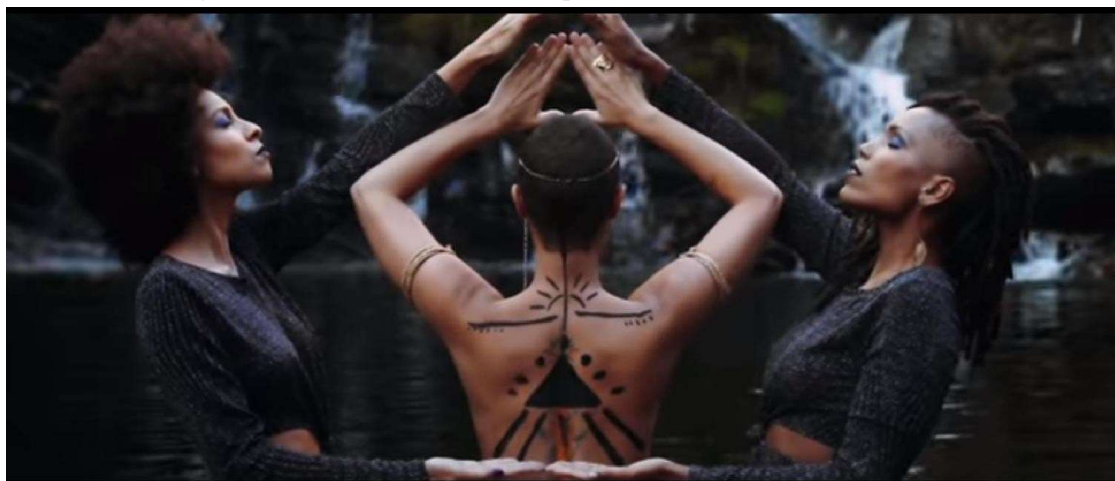
A música *Insubmissa* faz parte do disco de estreia “POENTE e outras paisagens”, lançado em 2016 pela cantora e compositora Maíra Baldaia. O videoclipe *Insubmissa* foi lançado em maio de 2017, no canal da própria cantora na plataforma digital *YouTube*. A cantora expõe a solidão⁴ que as gerações de mulheres negras sofrem; narra o seu rompimento com o medo da solidão; e o transforma em liber-

⁴ *Performances de solidão* foi o tema que moveu a monografia de Ruth Lima Martins, perpassando pela interseccionalidade entre gênero, raça e classe.

tação. Fizemos uso da ferramenta tecnológica *frame*. Esse recurso permite “congelar” partes da narrativa visual para que se possam reproduzir, de maneira parcial, determinadas cenas do videoclipe. Ademais, optamos por *frames* que mostrassem a cantora/narradora em seus atos de corpo e de fala performando ser mulher, negra, dentre outras interseccionalidades. Aqui, mostraremos apenas um *frame* como exemplo.

Adotamos o estudo da narrativa como performance. Glenda Melo e Moita Lopes (2014) consideram o ato de narrar como um lugar situado de conhecer ou saber mais sobre a vida social e sobre os efeitos discursivos que essa ação provoca na construção de identidades sociais. Nessa perspectiva, conforme os referidos autores, a narrativa faz mais do que descrever a visão de um “eu” preexistente: algumas vezes, pode transformar a “eu” da narradora, recriá-la ou reforçá-la. Para o presente artigo, fizemos um recorte da análise com destaque para como a narradora *olha* para o seu “eu-mulher-negra” em performance! Observemos um excerto da performance, em frame (Figura 1) e canção:

Figura 1 - (Re)Vendo a história e performatizando insubmissa voz



Fonte: YouTube de Maíra Baldaia.

Sabe quando lavamos a alma na queda brava da água
doce da cachoeira?
Então, isso é mulher!
Mulher é louca
Eu mulher
Eu sou!

A narradora indaga sua interlocutora, interlocutor, sobre uma ação específica que ela descreve: “Sabe quando lavamos a alma na queda brava da água doce da

cachoeira?” Essa sensação de lavar a alma nas águas correntes performatiza a *palavra-mundo* mulher (FREIRE, 1987). Em seguida, a narradora confirma: “Então, isso é mulher!” Mas, como a palavra “mulher” pode referir-se a uma sensação? Para Wittgenstein (1989, §244) “as palavras vêm a ser ligadas com a expressão original, natural, da sensação, e colocadas no seu lugar”. A palavra “mulher” somente pode constituir significados como uma sensação porque há uma vivência linguístico-cultural anterior em que essa palavra ganha sentido e se atualiza quando ela participa de um mesmo *jogo de linguagem* (WITTGENSTEIN, 1989), entendido não como designação de objetos no mundo ou como representação, mas como uma atividade humana situada histórica e culturalmente: uma gramática cultural. Assim, a linguagem situa-se como uma forma de vida em que sujeitos fazem uso de determinados jogos dentro de uma certa cultura, contextualizados numa práxis de relações comunicativas interpessoais.

A palavra mulher é tanto uma *referência*, pois nomeia sujeitos, quanto *predicação*, para usar a terminologia analítica⁵ adotada por Wortham (2001 *apud* MELO; MOITA LOPES, 2014), pois lhe são conferidos atributos para performar o gênero mulher no mundo. Segundo Butler (2020), o gênero é a estilização repetida do corpo, pois se constrói pelos repetidos atos performativos no interior de uma estrutura reguladora, que se cristaliza no tempo (e nas narrativas) para produzir uma classe “natural” de ser. Nesse sentido, é fundamental salientar que “o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero” (BUTLER, 2020, p. 56) ou ainda por jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1989) situados histórica e culturalmente por práxis comunicativas intersubjetivas. Em vista disso, o gênero é performativo, contudo, firma-se em práticas reguladoras.

Nesta narrativa, os sentidos produzidos pelo uso da palavra “mulher” são performatizados por inúmeras vivências linguístico-culturais que a põe ligada a elementos da natureza como a lua, água, terra, raiz, tempestade, vento e a características como misteriosa e louca. Bourdieu (2019) analisa esse jogo de linguagem como um jogo de transferências práticas e metafóricas carregadas de valores semânticos das atividades entre os sexos, pois as associações entre a mulher e os elementos citados evocam a sua capacidade de gerar vida, sua passividade, volubilidade e misticidade que tendem a universalizar uma noção de mulher e destinar o lugar que ela historicamente “há ocupado”.

⁵ As seguintes pistas indexicais foram usadas para entender as construções de sentido na performance narrativa: a) a referência, que condiz com os elementos do mundo ao qual o narrador se refere; b) a predicação, que consiste na caracterização de elementos mencionados pelo narrador; c) a citação, relacionada à menção da fala do outro para recriar um momento da interação; e d) os índices avaliativos, que são itens lexicais, construções gramaticais, sotaque etc

Contudo, vale salientar que ao usar essas associações metafóricas relativas a elementos da natureza à performance de mulher negra, como se observa nas semio- ses captadas pelo *frame* da Figura 1 (os símbolos nas costas da intérprete da canção, o triângulo-feminista performado nas mãos e pela tríade de mulheres negras, o contraste produzido pelo jogo de luz e sombra, enfatizado esse último, entre outros elementos que não damos conta de explorar aqui) – a aproximam dos Orixás sagrados que são caracterizados também a partir desses elementos. Para Verger,

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder (VERGER, 1997, p. 9).

Oxum é um exemplo de divindade das águas doces correntes como rios, cachoeiras, fontes e córregos e carrega consigo um espelho, o abebé, e, por isso, é frequentemente conhecida como vaidosa. Todavia, para Santos (2014, p. 15) “diferentemente dessa leitura tradicional, na qual o espelho é associado à vaidade e beleza física, proponho a compreensão desse espelho como fonte de autoconhecimento e reconhecimento, onde uma se mira para mais se compreender”.

Em consonância com o mesmo pensamento, Silva (2020) em capítulo, *Espelhos de Oxum: fotografias e autoimagem* de sua dissertação associa a fotografia como a autoimagem refletida no espelho de Oxum e aponta que:

A noção de que nosso olhar para nós mesmas é construído a partir do olhar das outras pessoas para nós é corporificada e apresentada diante de nossos olhos [...] a forma como me vejo tem a ver com a forma que a sociedade valoriza tudo o eu que sou, pois na construção da minha psique foram introjetadas marcas deixadas pelas mediações de instituições⁶ (SILVA, 2020 p. 75-76).

Hooks concentra-se em dimensionar a importância do olhar para os modos de existência do povo negro e como o olhar controla a representação que temos de nós mesmos e a praticar o autoamor. Nas palavras da própria, “pessoas negras e nossos aliados somos empoderados quando praticamos o autoamor como intervenção revolucionária que mina as práticas de dominação” (hooks, 2019b, p. 63). Nessa perspectiva, culturalmente, o espelho reflete não somente a imagem de si, mas de toda uma ancestralidade.

Já a narradora de *Insumissa*, quando rompe com o sistema afetivo dependente a que estava submetida, torna-se livre: insumissa. A narradora se olha como uma

⁶ A autora considera que as instituições, como escolas, igrejas e famílias, afetam-nos direta ou indiretamente. Isso porque somos afetados, afetadas e afetades através de ideologias constituídas historicamente no meio social na e pela linguagem.

diferente: *Eu, mulher!*, cercada e protegida por suas irmãs como mostra a Figura 1. Para entender outras questões que fazem intersecção com essa performance, leia-se ainda mais um trecho da canção:

Era uma vez, eu ia bem sozinha e caminhar
comigo era bom Não tinha mais conto de fadas
e seu branco padrão

Revi a história e libertei os cabelos de
minha criança Eu me peguei no colo e
me acalentei

Soou a voz, insubmissa voz insubmissa negra voz!

Olhando a si e a sua ancestralidade, a narradora reorganiza a narrativa de si, performatizando agora que estar só não implica ser algo pejorativo, que a união afetiva muitas vezes fora imposta, sobretudo às mulheres, como um efeito das relações branco-cis-hetero-patriarcais. Rever a história de sua ancestralidade implica ainda perceber-se estar unida a história de outras mulheres numa relação de libertação e identificação com seu povo, rebelando-se, ecoando liberdade, performando insubmissa voz.

É importante salientar que não se pode universalizar uma noção de mulher negra, pois a performatividade estuda as estilizações, mas também considera a multiplicidade. As mulheres negras, por serem transpassadas por gênero, raça e classe, compartilham vivências similares, entretanto não é fecundo afirmar que todas tenham o mesmo estilo e têm o mesmo olhar sobre si mesmas, estamos fazendo uso do jogo de linguagem *performance*.

4 CONSIDERAÇÕES

A eu-narradora, na canção *Insubmissa*, performatiza gênero-raça mulher-negra como um acontecimento, da natureza, forte e poderosa como o vento, a tempestade, a água corrente da cachoeira, as ondas profundas do mar, constituindo-se, assim, tanto calma e serena, quanto profunda e agitada, mostrando uma mulher tão vital e resiliente como a deusa das águas de Oxum.

O olhar que a narradora tem de si transforma-se ao longo da narrativa: parte dos efeitos de que se habitua a se ver como uma mulher solitária e destinada à submissão; e chega aos efeitos de ser reconhecer mulher-negra, num movimento que performa solidão como libertação, pois ela olha para traz, para sua ancestralidade (epigênese) como quem olha para sua infância (ontogênese), percebendo performativamente que não está mais sozinha, pois se vê com seu povo, com suas irmãs.

Todavia, ela não se mirava nessa perspectiva, uma vez que a ótica do patriarcado a fez olhar a si mesma julgando de modo negativo a solidão, sob as lentes da colonialidade e da submissão.

Ao performatizar novo olhar de si mesma e praticar o autoamor como prática de afetos e construção de sua subjetividade, a narradora-mulher-negra rompe com amarras, desfazendo os nós da exploração de um gênero, de uma etnia, do seu corpo-vida. Descobririndo a si, descobre sua ancestralidade: ainda que andando sozinha, ver-se a si numa performance de amor e libertação, é reconhecer-se como povo. Ela entende sua subjetividade, seu *eu-nós*, *mulher- mulheres*, *negra-negras*, e ao mesmo tempo percebe(m)-se como um coletivo. Assim como Oxum, ao mirar-se no espelho, ela vê a si e todas as mulheres de seu povo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. (FeminismosPlurais)

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**: a experiência vivida. v. 2. Tradução Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019a.

_____. **O segundo sexo**: fatos e mitos. v. 1. Tradução Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019b.

BORGES, R. Prefácio a edição brasileira. In: hooks, b. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019. p. 9-22.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Tradução Maria Helena Kühner. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BUTLER, J. P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Tradução de Renato Aguiar. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GOMES, H. T. Prefácio. In: EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 9-11.

hooks, b. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019b.

MELO, G. C. V; MOITE LOPES, L. P. A performance narrativa de uma blogueira: "tornando-se preta em um segundo nascimento". **Alfa**: São Paulo, v. 58, n. 3, p. 541-569, 2014. p. 541- 569.

PACHECO, A. C. L. **Mulher Negra: Afetividade e Solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013. RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANTOS, T. N. **Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimento**. 2014. 185f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

SILVA, C. B. **Os espelhos de Oxum: mulheres periféricas, relações raciais e autoimagem**. 2020. 116f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

VERGER, P. F. **Orixás, deuses e iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Editora Currupio, 1997.

WERNECK, J. Introdução. In: EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, Fundação Biblioteca Nacional, 2016. p. 13-14.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Investigações Filosóficas. Bilingue Alemão/Português. Edição de G. E. M. Anscombe e R. Rhees. Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1989.



CAPÍTULO 13

LAMPEJOS DA FILOSOFIA FEMINISTA GEBARIANA

*Sandra Helena Rios de Araújo¹
José Tadeu Batista de Souza²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891468.13

¹ Professora doutora. UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco
² Professor doutor. UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco

1 INTRODUÇÃO

Contextualizamos este nosso artigo a partir de lampejos de reflexões de um filósofo e uma filósofa do século passado. Um desses lampejos, o encontramos nas considerações de Maurice Merleau-Ponty sobre a *fenomenologia da percepção*. Para ele, “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo e, nesse sentido, uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” quanto um tratado de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 19). Nesse “ver o mundo” está o cerne da questão que aqui colocamos em relevo. Como assim? Ora, se a “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”, esse “ver”, sempre foi a partir do olhar do homem, isto é, “toda a história [...] foi feita pelos homens [que] criaram valores, costumes, religiões; nunca as mulheres lhes disputaram esse império”. (BEAUVOIR, 2016a, p. 186). Aqui temos outro lampejo identificado por Simone de Beauvoir, a filósofa que mencionamos inicialmente.

A que império se refere Beauvoir? Ao império da intelectualidade, do saber. Deter o saber significa, em última análise, ter, na palma da mão, a “arte de conduzir pessoas”, de administrá-las e determinar seus destinos (FOUCAULT, 2008). Portanto, o decretório saber adâmico.

Simone de Beauvoir e outras filósofas feministas que começaram a invadir as academias, sobretudo a partir do século XIX, ousaram romper a bolha e colocar em pauta o “ver o mundo” sob o olhar da mulher, não como uma filosofia substituta, respaldada no negacionismo, na exclusão, como se tudo o que foi construído pela filosofia, até então, devesse ser esquecido e riscado de todos os tratados. Não. A proposta é de inclusão, isto é, uma filosofia que saia do androcentrismo, não para fazer surgir uma filosofia ginocêntrica, igualmente excludente, mas para que se possa construir uma filosofia humanocêntrica, cujas vozes de todas e de todos sejam escutadas e cujos olhares sejam múltiplos. Para tanto, necessário se faz conhecer o pensamento da mulher sobre o mundo, o ser humano e suas relações. Com base em tal conhecimento, virão os saudáveis confrontos e as consequentes sínteses.

A partir da segunda metade do século XX, modelos de pensamentos proliferaram na sociedade ocidental enfatizando formas de identidades e relegando ao esquecimento as diferenças, os outros, enfim, as alteridades. Em face disso, tornou-se imperativo formular alternativas favoráveis aos outros, às diferenças. Elas viabilizaram o reconhecimento da dignidade das diferenças e abriram espaços de convivências em profundo respeito a tudo o que diz respeito ao outro: diferente na cor, no gênero, na etnia, na orientação sexual, na religião, na cultura e nas posições políticas. Foi nesse contexto que o “feminismo cresceu como filosofia na tentativa de revisar a

posição das mulheres perante as estruturas sociais e a produção do conhecimento” (GEBARA, 2017, p. 21). Eis o pano de fundo, o cenário da teia que construímos para as nossas considerações.

Qual a personagem que inseriremos nesse cenário? Ivone Gebara: religiosa católica, filósofa e teóloga feminista. Ela, junto a outras filósofas, contribui para estourar a bolha. “Estamos percebendo que uma nova compreensão do ser humano – mulher e homem – se impõe. E que essa nova compreensão deve acompanhar a criação de uma nova ordem social e política” (GEBARA, 2010, p. 38). Essa nova ordem se respalda, também, na composição de uma filosofia humanocêntrica mencionada anteriormente. Esse é o caminho traçado por Gebara para concorrer com a elaboração de uma “filosofia que busca refletir sobre o estatuto atual das mulheres e o lugar da produção do seu conhecimento”, como está explícita na quarta capa do seu livro *Filosofia feminista – uma brevíssima introdução* (GEBARA, 2017). O que sugere, então, Ivone Gebara, como razões para “reaprender a ver o mundo”, a partir da mulher? É o que nos propomos a apresentar em lampejos que nos instiguem adentrar este universo por meio do olhar da filosofia gebariana.

2 POR QUE UMA FILOSOFIA FEMINISTA?

Na história da humanidade, ao homem não foi suficiente ser o dono de gentes e coisas, ser o grande produtor e, também, o grande responsável pela gestação e sustento da prole. Foi necessário imputar a ele a chancela de ser a cabeça pensante, o centro do mundo, o provedor – além dos bens tangíveis – dos bens imateriais, entre os quais, a construção do conhecimento e, conseqüentemente, sua hegemonia. À mulher, sabemos, somente cabia a franquia da obediência, o que ainda acontece em muitas sociedades espalhadas pelos chãos do mundo.

Em plena sintonia com as posições assumidas por Simone de Beauvoir, Ivone Gebara, com sua peculiar clareza e capacidade de síntese, contextualiza a filosofia na história e a urgência de se estabelecer uma filosofia feminista, colocando em luz a grande novidade que isso representa.

Falar em filosofia feminista é algo bastante original, sobretudo porque nunca se falou em filosofia masculina, mas simplesmente em filosofia e história da filosofia [...]. Sabemos que os séculos de história da filosofia nos mostram que essa história foi eminentemente masculina, isto é, aos homens foi dada a tarefa de pensar publicamente o mundo e expressar seu pensamento. É como se a natureza, os deuses, ou eles próprios estivessem convencidos de que o ato de pensar o mundo, a vida humana e os seus sentidos fossem o seu dever e a sua prerrogativa (GEBARA, 2017, p. 9).

Assim sendo, para Gebara, o primeiro tecido a ser descortinado é aquele que encobre a capacidade intelectual da mulher, cuja urgência se debruça em compreender e admitir publicamente que há uma maneira feminina de pensar o mundo, “uma maneira de sentir, pensar e expressar a vida, a partir de sua própria experiência e das suas lutas contemporâneas” (GEBARA, 2017, p. 9). Essa exigência se justifica não somente pela forma como foi construído o conhecimento, mas, sobretudo, pela consequência de tal construção.

Um conhecimento que despreza a contribuição das mulheres não é apenas um conhecimento limitado e parcial, mas um conhecimento que mantém um caráter de exclusão. Sua pretensão à universalidade já revela seus limites. Podemos afirmar que, a nível concreto das análises feministas, é um conhecimento que não é atento à dimensão ética de justiça, de igualdade e de respeito da pluralidade dos seres e de suas experiências (GEBARA, 2000, p. 117).

Esvazia-se, pois, seu caráter universal na medida em que anula o outro, reduzindo-o a si mesmo, desconsiderando a multiplicidade com enfoque na riqueza contributiva dos diferentes. Mesmo reconhecendo ser essa uma postura do passado, Gebara não perde de vista o quanto esse passado ainda se mantém muito presente em pleno século XXI. Portanto, não é do passado, mas vem do passado e se entranha no tempo do hoje. Nessa conjuntura, Gebara esclarece a importância do feminismo e da filosofia feminista.

Falamos de feminismo e de filosofia feminista para destacar que se trata de um movimento histórico, cultural e social de mulheres que já tem mais de dois séculos de existência, embora continue a ser pouco conhecido. Um movimento de emancipação, de rupturas e novas construções de sentido que, de alguma forma, introduzem uma quebra nas formas tradicionais masculinas de se pensar o mundo e os seres humanos (GEBARA, 2017, p. 10).

Portanto, a mulher sai da franquia da obediência, reconhecendo-se pessoa, descobrindo-se pensante e adquirindo a coragem da expressão, ou seja, aprendendo a falar “para fora”, experimentando o romper do invisível recipiente aprisionante de sua sonoridade e escutando, extasiada, a própria voz, uma voz cheia porque, para além de sua sonoridade, expressa “a forma como entendemos a vida, como construímos sentido, e nos relacionamos entre mulheres e homens a partir de sua diversidade” (GEBARA, 2017, p. 11). É, pois, por si só, uma fala transgressora, uma vez que viola o que foi estabelecido por milênios: o silêncio.

O segundo descortino reside nas razões sobre as quais se fundamenta a necessidade da existência de uma filosofia feminista, o que nos reporta, novamente, a Merleau-Ponty quando afirma que “a experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 99). Podemos, então, dizer que a vida das mulheres “antecipa” um pensamento, uma compreensão, uma visão de si e de tudo que a circunda, e aqui se inclui

o outro e a natureza. O que, então, estava faltando? Exatamente a elucidação, a sistematização e a publicização dessa experiência: uma filosofia feminista.

Esse é o longo trilha que vem sendo percorrido pelas pensadoras feministas, com paradas no passado para buscar elementos possibilitadores de uma releitura, com paradas no presente para compreender o papel da mulher frente ao mundo atual, mirando as próximas paradas, aquelas do futuro, para contribuir com a construção de um conhecimento inclusivo e em constante processo evolutivo.

Nessa perspectiva, Gebara coloca em evidência quatro razões fundantes para a composição dessa filosofia feminista: as mulheres, são *seres viventes*, *seres misturados*, *seres em mutação* e *seres mortais*.

Quando pensamos em seres viventes, logo nos reportamos a aspectos básicos da existência. De imediato, compreendemos as ocorrências naturais do cotidiano, tão bem cantadas por Zeca Pagodinho: “Deixa a vida me levar... vida leva eu...”¹. Apenas se sente a vida, embarca-se nas aventuras do dia a dia em busca da sobrevivência, celebrando-a ou não. Experimentamos a sensação de estarmos vivas. A sensação, e não um pensamento, para Gebara, é o ponto de partida. Afinal, “viver é sentir-se de muitas maneiras na vida sem prévia definição” (GEBARA, 2017, p. 22). Esse “sentir-se”, essas “muitas maneiras”, compõem a existência que assume características peculiares e singularidades no modo de conceber a si mesma, o outro e o universo circundante – elementos constitutivos da compreensão “sobre”, dos ângulos de visão “sobre”, das ponderações “sobre”, até o delinear de um pensamento completo, e, ao mesmo tempo, mutante e sempre em construção “sobre”. A ebulição da experiência nos impulsiona à consciência e nos lança ao desconhecido de nós e dos outros a partir da percepção do que somos e do que são os outros, de onde vivemos e de onde vivem os outros, do que vivemos e do que vivem os outros. Assim, lançamos o olhar para o futuro em busca do nosso dever-ser e da largueza de entendimento de que o dever-ser do outro a ele pertence – eis uma das pérolas que faz nascer o respeito e a coragem de lutar por este, quando nos falta. Ao mesmo tempo, o meu dever-ser e o dever-ser do outro são uma construção coletiva, cultural, social. Como disse Simone de Beauvoir, “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. [...] Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 2016b, p. 12). Tal afirmação vale para o ser humano em sua totalidade. Somos uma construção coletiva. Constituímo-nos como humanos numa complexa teia de relações com os diversos horizontes do real.

Dizer que somos viventes, [...], tem consequências para o pensamento e para a organização da vida social. Dessa afirmação se desprende o fundamental cuidado

¹ Música: Deixa a vida me levar. Autores: Erivaldo Severino da Silva, Serginho Meriti e Sérgio Roberto Serafim.

para com a vida presente, convidando a uma responsabilidade comum e a captar a beleza das muitas formas de vida que nos rodeiam. Não é nada óbvio começar a dizer que somos seres viventes. As consequências em todos os setores da vida se fazem sentir a partir dessa simples afirmação. (GEBARA, 2017, p. 23).

E complementa Gebara:

Afirmar que somos seres viventes não é uma defesa dos imediatismos da vida, mas o reconhecimento da nossa profunda inserção, até mesmo através do pensamento filosófico, nas coisas que constituem os desafios reais da nossa vida humana comum. Os tropeços, [...] são de certa forma a origem das nossas pequenas histórias de vida e das nossas filosofias que pensam a vida como ela é no cotidiano. São os lugares privilegiados do pensamento, da vivência da dor e das muitas belezas e ressurreições da vida que encontramos na vida (GEBARA, 2017, p. 28).

Como *seres viventes* somos *seres misturados*, o que parece óbvio. Para Gebara não o é. Ela coloca em pauta a ambiguidade alicerçante da cultura ocidental: o bem e o mal, o verdadeiro e o mentiroso, o anjo e o demônio, a razão e o sentimento, o bonito e o feio. Essa ambiguidade, essa antítese, está intrínseca na nossa natureza já percebida e anunciada por Sófocles dizendo: “o mais maravilhoso (e terrível) que há no mundo é o homem... de sua arte e de seu gênio criador surgem tanto o bem como o mal” (SÓFOCLES, 2005, p. 24). Essa é a condição de todos os viventes que habitam a terra: “Assim, somos frágeis e fortes, boas e más, pequenas e grandes, mesquinhas e magnânimas. E essa contradição inclui mulheres e homens na sua diversidade” (GEBARA, 2017, p. 29). Somos, portanto, constituídos na ambiguidade do aberto e misturados.

É nesse panorama que bambeia a nossa autonomia frente às escolhas. Gebara observa que nos colocamos como se pudéssemos ser totalmente boas ou totalmente más, diante do dualismo posto e consolidado na cultura ocidental durante séculos: “O dualismo nasce como um desejo de negação daquilo que é, e da afirmação de uma realidade perfeita” (GEBARA, 2017, p. 33). Onde está aquilo “que é”? Entre os extremos, ou seja, na vida cotidiana, palco das nossas vivências resultantes da mistura que somos e das suas interfaces sociais, culturais, políticas, econômicas etc.

Insistimos no fato de que a mistura que somos apareça em todos os setores da vida, nas formas de conhecimento, nas nossas crenças e em todos os meandros do nosso psiquismo. E, apesar disso, a mistura que somos é negada na linha dos direitos, da cidadania e da representatividade. Quase sempre a separação e oposição entre nós prevalecem, e com isso se privilegiam os interesses da sociedade patriarcal, dos fundamentalismos e de outras formas de despossessão e exclusão (GEBARA, 2017, p. 34).

O “ser misturados” significa, para a filosofia feminista, abraçar conscientemente o desafio que traduz essa “mistura”, aceitar o convite à revisão daquilo que respalda a vida (e, incluam-se aqui símbolos e valores), respeitar a multiplicidade e

tomar para si a luta pela dignidade humana em sua diversidade, em seus extremos, sem abrir mão do bojo de situações que existem entre ambos.

Como *seres viventes e seres misturados*, somos *seres em mutação*. A tomada de consciência dessa condição de ser e de estar num contínuo processo de mudanças implica em ter de assumir enfrentamentos. Qual o primeiro deles? Podemos dizer que se trata de enfrentar a compreensão sobre o que somos, ou seja, da nossa condição ontológica. Por conseguinte, as “teorias fechadas sobre os seres humanos, e particularmente sobre a identidade das mulheres” (GEBARA, 2017, p. 35). Já a partir dessa proposição, compreendemos que esse *em mutação* assume uma profundidade que foge à primeira vista. Às mulheres foi imputada uma identidade cuja validação se restringiu à sua natureza. Todavia, sabemos que, para além do aspecto biológico (natureza) que determina fisicamente o ser mulher e o ser homem, existem elementos históricos e culturais que abrem o leque e nos apresentam uma pluralidade de identidades. Aqui, o desafio se coloca: ser mutável frente a esquemas hegemônicos sistematizados como imutáveis. Esse desafio assume duas dimensões, cada uma delas com implicações próprias: aquela externa diante da cultura fundamentalista da imutabilidade; aquela interna, consequente da primeira, porque fomos talhados para a obediência diante de leis e normas assentadas como imutáveis.

Falar em *mutação* diante do estabelecido, além de caracterizar a contravenção, significa ferir a moral e a ética? Para Gebara, não. É admitir que a vida se configura como um contínuo processo de reconstrução e ressignificação de acontecimentos, identidades e valores.

É uma forma de estar sempre preparadas e atentas à nossa vida, aprendendo a conjugar o bem individual com o bem comum [...]. A mutação significa complexidade, vitalidade e expressão do contínuo movimento no qual se escrevem e se inscrevem as nossas vidas. Ter essa dimensão presente na nossa consciência é se dar conta dos sucessivos momentos da nossa vida, das interrupções, dos saltos qualitativos, da crueldade exposta, da crueldade reprimida, dos medos que se sucedem e se acomodam às novas situações. É perceber que, nesse processo, a afirmação do meu eu parece expandir-se para muitos terrenos, tempos, horizontes e tradições. Eu sou eu e muitos. Eu sou eu e tu. Eu sou eu e eu mesmo. Eu sou eu e nossos mundos (GEBARA, 2017, pp. 36-39).

Somos seres mortais. E o que existe de novidade nessa incontestável afirmação? Notoriamente não é nossa finitude, mas os efeitos dessa condição e a consciência da morte. Embora nossa história real inclua a mortalidade, Gebara evidencia que, sob o prisma antropológico e sociológico, lidamos de forma diferente com essa realidade. Simbólica e historicamente, ao masculino está associada a máxima “dar morte”, o que se expressa na importância atribuída pelos homens às guerras como caminho lógico para a solução de problemas econômicos, políticos e sociais em sua ampli-

tude; na importância da indústria bélica, até ao extremo de justificar guerras como forma de equilíbrio social e populacional. A guerra está no mundo público hegemonicamente dominado pelo homem. Nesse contexto, o nascedouro da paixão pelos heróis, afinal, eles representam a força, a capacidade de dominação, subjugação e aniquilamento do outro; representa, também, a competência de julgar o outro e de se apropriar dos seus bens materiais e imateriais e usá-los ao bel prazer de seus interesses. É um dos traços do poder, da instrumentalização da morte (simbólica ou efetiva) a serviço do dominador – face indelével do herói. O fato é que, simbólica e historicamente falando, a máxima “dar morte” é, de acordo com Gebara, privilegiadamente “arte” masculina que se concretiza na arte da conquista, na arte do poder que se espraia na paixão pela posse e que culmina com a eliminação do outro.

Simbólica e historicamente onde está a mulher? No “dar vida”, sem, contudo, eximi-la de sua capacidade de “dar morte”. Entretanto, Gebara pontua que nos jogos identitários e nos papéis sociais a máxima potência do feminino é “dar vida” já a partir de sua constituição genética e da sua incidência no mundo privado. Todavia, ela chama a atenção para a falsa compreensão de uma determinante dicotomia, afinal, lembremos: somos *misturados*.

Usar expressões como dar morte e dar vida para enfatizar algumas formas de identidade social não é tomar tais afirmações do pé da letra. Em outros termos, não estamos afirmando que uns dão somente a morte, e outras dão somente a vida; não estamos transmitindo julgamentos morais nem naturalizando tais julgamentos. Se nos aventamos aos fenômenos sociais que se manifestam na nossa história, podemos verificar simbologias, papéis sociais, comportamentos específicos, e são esses papéis e comportamentos que permitem essas caracterizações e o uso das expressões como dar morte e dar vida. Essas afirmações não são genéricas ou novas atribuições essencialistas; elas têm a ver com comportamentos determinados, legislações precisas, culturas específicas. Não podem ser individualizadas como qualidades ou defeitos de uns e outras - apenas tomadas em uma perspectiva simbólica que, para além dos seus limites, pode nos fazer entender aspectos da nossa presente situação humana (GEBARA, 2017, p. 42).

De forma contundente, Gebara nos convida a penetrar nessa nossa condição de *seres mortais* e compreender a quão revolucionária e urgente é uma nova forma de nos colocarmos frente às construções histórico-culturais sobre a mortalidade. Nesse sentido, a filosofia feminista oferece uma chave de leitura que tem por base a consciência do que somos e a coragem urgente de mudar aqueles comportamentos atuais que promovem a violência em todos os sentidos – entre humanos e dos humanos em relação à natureza.

A perspectiva feminista procura outra ordem nas relações humanas. A ordem feminista está contra a submissão àquilo que se acordou chamar de ‘a lei do mais forte’ ou a eliminação e a submissão natural dos fracos. Por essa razão, a expressão das minorias as mais variadas, das canções as mais diferentes, das línguas as mais especiais, das crenças as mais excêntricas formam parte da ordem do “dar

vida” que o feminismo tem proposto para todas e todos nós (GEBARA, 2017, pp. 42-43).

Eis algumas centelhas das razões da existência de uma filosofia feminista sob o olhar de Ivone Gebara.

3 LAMPEJOS DE UMA CONCLUSÃO REFLEXIVA

É instigante quando nos colocamos diante do óbvio e ousamos ir além da aparência. Eis o convite ao terceiro descortino. Aqui, em verdadeiros lampejos – dada a profundidade das reflexões apresentadas por Ivone Gebara –, o convite a decodificar as nuances de quatro tecidos visíveis. À primeira vista, de fácil compreensão. Por que essa impressão? Porque são tecidos impregnados do nosso cotidiano permanente, constante, e não apenas esporádico. Portanto, tecidos conhecidos em suas estampas multicoloridas e, talvez, por essa multiplicidade de cores, não conseguimos entrar em suas composições, até porque, as cores primárias são somente três e todas as outras se multiplicam a partir de suas misturas.

Simbolicamente, o óbvio é contemplar o multicolorido; o convite, no entanto, é mergulhar nele e ir em busca das cores fundantes.

É essa a direção do convite de Ivone Gebara. Quando o aceitamos, deparamo-nos com o desconhecido e, ao mesmo tempo, identificamos esse desconhecido dentro de nós. Compreendemos, então, que não temos o hábito de ir à busca da profundidade de nós mesmos e do nosso entorno. Aquela franquia da obediência, reconhecemos, está muito mais entranhada em nós do que podemos supor. Aí, a provocação de Gebara recai sobre nós não permitindo mais a transferência da responsabilidade para outrem. A inquietação se instala.

Descobrimo-nos, em primeira instância, como *seres viventes* ao mesmo tempo em que constatamos que preferimos “deixar a vida nos levar” sem pararmos nas sensações com que a própria vida nos presenteia, sem buscarmos o sentido da nossa vida, da vida de quem nos cerca e do mundo do qual fazemos parte. É mais confortável deixarmos para intelectuais tal tarefa.

Mas a provocação de Gebara é por demais imperativa no sentido da urgência de não ficarmos à margem de nós mesmos, sem perscrutar o desconhecido que nos habita, que está em nossas entranhas à espera de aflorar em toda sua complexidade. Impele-nos a ir ao nosso próprio encontro não para ficar remoendo o que somos ou lamentando o que não conseguimos ser, mas para abrir nossos olhos em relação a tudo que nos circunda. Afinal, como *seres viventes*, urge adquirir a percepção do

que somos, onde estamos, como vivemos, para nos lançarmos no futuro em busca do nosso dever-ser livremente delineado por nós, e do encontro com o dever-ser, também livremente esboçado pelo outro, conscientes, contudo, de que somos uma construção sociocultural e de que, nessa construção, tentamos encontrar nossa singular identidade e nossa coletividade.

Quando Gebara nos aponta que somos *seres misturados*, imediatamente nos reportamos ao fato de ser, enquanto povo, resultante de três grandes povos – o índio, o negro e o português – apontados por Darcy Ribeiro (1995) como nossas matrizes originantes. Mas, Gebara escancara nossa mistura. Novamente, as questões extrapolam do óbvio e perfuram o *status quo* do dualismo. Entre seus extremos, está a vida. Não podemos mais afirmar categoricamente “eu sou do bem”, apontar o dedo para outra pessoa e sentenciar: “essa é do mal”. Corriqueiramente, tornamo-nos juízas e juízes, determinamos sentenças, excluímos. Compreendemos, então, com uma espantosa clareza, o quanto o dualismo nos transporta para a cultura do imutável.

Mas, somos *seres em mutação*. Diremos: “É lógico: afinal a vida é um processo contínuo de aprendizado e evolução”. Claro que é assim. Porém, Gebara nos oferece outra chave de leitura. Por um lado, temos as teorias fechadas, sobretudo aquelas que se desenvolveram na tentativa de decifrar a nossa identidade. O que se estabeleceu? O que se convencionou? Poderíamos elencar as inúmeras proposições. Há, porém, um elemento comum: a imutabilidade. Nada se questiona. Percebemos o quanto é rígida a cultura do imutável.

A imutabilidade gera, também, nossa zona de conforto. O preço é alto, embora não o percebamos. Reduzimo-nos ao engraçadíssimo personagem de Chicó, na peça *Auto da Compadecida*,² de Ariano Suassuna: “Não sei, só sei que foi assim!”. E mergulhamos na fantasia da acomodação com a bela justificativa de garantir nosso *status quo* seja ele qual for. A não exposição é o salvo-conduto que nos garante a pseudo-harmonia de nossas relações.

Entre as coisas imutáveis estão as nossas identidades feminina e masculina respaldadas no fator biológico. As construções de outras identidades desfilam diante de nós provocando a queda das escamas que escondiam nossos olhares. É angustiante perceber-nos acostumados a balbuciar o “amém” a tudo que está previamente estabelecido, seja via juridicamente legal, seja via convenções sociais, culturais e religiosas, sem o menor senso crítico, sem o menor discernimento. Mais que isso: é

2 *Auto da compadecida* é uma peça teatral escrita em 1955 por Ariano Suassuna, em forma de auto (gênero da literatura que trabalha com elementos cômicos e tem intenção moralizadora). Foi encenada pela primeira vez em 1956. Contém elementos da literatura de cordel e está inserida no gênero da comédia, aproximando-se do barroco católico brasileiro. Trabalha com a linguagem oral apresentando regionalismo nordestino.

angustiante tirar Chicó da ficção de Suassuna e nele nos reconhecemos, visto que repetimos, comodamente: “Não sei. Só sei que **não** é assim”.

Então, compreendemos que nós, *seres em mutação* que somos, estamos diante de um imenso desafio: desconstruir o imutável que existe dentro de nós para desenvolver a capacidade de compreender as ressignificações identitárias que o ser humano do hoje exige.

Por fim, o óbvio, que não é tão óbvio assim: somos *seres mortais*. Passeando pelas construções simbólicas, Gebara coloca sobre nossos ombros uma responsabilidade incalculável: é nossa máxima potência “dar vida” e não “dar morte”. Assumirmos que o útero que dá vida não é um mero ato biológico - mesmo se gostaríamos que fosse. Dar vida significa, também e, sobretudo, contribuir para o encolhimento da cultura da morte que se instalou na humanidade e, conseqüentemente, para o alargamento de uma cultura da vida. Isto exige muito mais empenho, delicadeza, coragem e discernimento. É um trabalho que tem como campo experimental o mundo privado e se alastra ao mundo público, para vivermos e sistematizarmos nossas experiências de dar vida.

Assusta-nos e, ao mesmo tempo, fascina-nos a possibilidade de emprestar nossas experiências cotidianas para que se transformem em combustível contributivo para a elucidação, a sistematização e a publicização de uma filosofia feminista. Com o surgimento desta, definitivamente, as mulheres estouraram a bolha, entraram no universo da intelectualidade, da construção do conhecimento, romperam a hegemonia masculina, começaram a escrever uma nova página na história da filosofia. Tarefa cumprida? Não. Apenas iniciada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVIOR, Simone. **O segundo sexo**: a experiência vivida. 3. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2016a.

_____. **O segundo sexo**: fatos e mitos. 3. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2016b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GEBARA, Ivone. **Filosofia feminina**: uma brevíssima introdução. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

_____. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos**: antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: MartinsFontes, 1999.

_____. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SÓFOCLES. *Antígona*. Versão para eBook. EBooksBrasil.com. 2005. Disponível em:

<https://drive.google.com/file/d/1woDJrYkLBCIOjTOAhBctuF_du4cFgmaT/view>. Acesso em 25 abr. 2021.

ÍNDICE REMISSIVO

- C**
- Classe 12, 13, 14, 15, 30, 31, 32, 60, 63, 74, 75, 82, 84, 85, 86, 112, 113, 116, 136, 146, 147, 149, 151, 153
- Corpo 10, 14, 26, 27, 38, 39, 40, 43, 53, 54, 62, 69, 72, 76, 86, 99, 101, 104, 105, 127, 128, 145, 148, 150, 151, 154
- Cultura 17, 19, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 55, 56, 57, 82, 84, 88, 92, 93, 106, 121, 135, 145, 148, 151, 158, 162, 163, 166, 167
- D**
- Desenvolvimento 20, 26, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 56, 74, 77, 99, 101, 125, 132, 133, 134, 136
- Direitos 2, 13, 16, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 45, 52, 56, 65, 81, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 121, 125, 126, 127, 139, 140, 141, 162
- E**
- Educação 12, 13, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 55, 56, 57, 58, 64, 81, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128
- F**
- Feminismo 20, 21, 24, 25, 29, 30, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 94, 112, 113, 114, 116, 128, 147, 149, 154, 155, 158, 160, 165
- Feministas 13, 30, 52, 54, 55, 58, 63, 64, 68, 71, 72, 73, 77, 80, 81, 83, 87, 147, 149, 158, 160, 161
- Filosofia 35, 46, 49, 68, 74, 87, 133, 139, 141, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 167
- G**
- Gênero 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 27, 29, 30, 33, 53, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 66, 69, 73, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 111, 113, 114, 116, 125, 126, 128, 132, 138, 139, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 158, 166
- H**
- História 11, 16, 19, 25, 54, 55, 56, 57, 63, 64, 66, 75, 77, 84, 85, 110, 111, 125, 127, 133, 137, 145, 146, 149, 150, 153, 158, 159, 163, 164, 167
- Homem 10, 17, 28, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 56, 65, 71, 72, 73, 82, 112, 114, 135, 136, 137, 138, 145, 147, 148, 158, 159, 162, 163, 164
- Homens 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 29, 30, 44, 46, 47, 58, 60, 68, 69, 71, 74, 75, 81, 84, 85, 86, 87, 100, 101, 111, 124, 147, 149, 158, 159, 160, 162, 163
- I**
- Identidade 10, 12, 20, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 64, 65, 66, 70, 74, 76, 80, 81, 84, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 113, 126, 127, 128, 129, 138, 139, 154, 163, 164, 166
- Indivíduos 27, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 56, 57, 62, 72, 75, 81, 84, 85, 86, 87, 99, 100, 101, 103, 125, 136, 137, 138, 139
- L**
- Liberdade 16, 18, 27, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 46, 47, 49, 115, 116, 121, 127, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 153
- M**
- Meio 4, 10, 11, 15, 25, 27, 39, 40, 43, 47, 57, 68, 69, 70, 75, 83, 93, 98, 99, 100, 101, 121, 123, 126, 137, 138, 139, 141, 145, 148, 152, 159
- Mulher 10, 14, 19, 20, 25, 26, 27, 28, 53, 58, 60, 61, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 85, 87, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 127, 135, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 163, 164
- N**
- Negras 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 58, 63, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 144, 145, 146, 147, 149, 152, 153, 154
- O**
- Olhar 40, 52, 53, 57, 62, 64, 76, 86, 102, 105, 144, 145, 152, 153, 154, 158, 159, 161, 165
- P**
- Política 10, 11, 15, 27, 30, 32, 35, 53, 54, 61, 65, 68, 69, 73, 74, 87, 90, 92, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 121, 123, 125, 126, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 159
- População 12, 16, 17, 26, 75, 91, 92, 94, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 113, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 134, 135, 136, 138, 140
- R**
- Refugiados 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 139

Rua 13, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107

S

Sexo 10, 56, 57, 63, 66, 73, 81, 82, 83, 84, 85, 116, 120, 121, 147, 148, 149, 154, 167

Sistema 11, 12, 16, 17, 18, 29, 31, 73, 84, 85, 101, 104, 105, 112, 132, 133, 134, 136, 137, 144, 145, 152

Social 10, 11, 15, 17, 18, 20, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 44, 45, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 94, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 115, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 150, 152, 159, 160, 161, 164

Sociedade 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 37, 39, 40, 44, 47, 48, 52, 55, 57, 59, 64, 65, 69, 70, 73, 74, 75, 81, 83, 84, 85, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 111, 112, 113, 121, 123, 124, 125, 127, 132, 140, 141, 144, 145, 147, 152, 158, 161, 162

Sujeito 19, 47, 48, 53, 55, 59, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 77, 80, 82, 83, 87, 93, 106, 107, 110, 113, 114, 124, 136

V

Vida 10, 17, 20, 26, 31, 38, 43, 45, 48, 54, 57, 62, 66, 74, 81, 83, 86, 87, 90, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 111, 112, 115, 121, 122, 123, 133, 135, 137, 139, 144, 150, 151, 152, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167

Violência 11, 14, 16, 18, 19, 29, 31, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 86, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 121, 122, 141, 145, 154, 164, 167

MINIBIO DAS ORGANIZADORAS

ISMAEL LIMA

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA), Graduando em Licenciatura Interdisciplinar em Artes pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Graduando em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER), Mestrando na linha de Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Especialista no Ensino de Sociologia, em Gestão e Coordenação Pedagógica, em Ética e Filosofia Política e em Filosofia da Educação. Cofundador e presidente do Instituto Trilhas. Coordenador geral do Programa Filosofia em Rede, com a organização semestral do Webinário e do e-book Filosofia em Rede. Coordenador do Ponto das Artes Professor Junior Holanda. Professor de Filosofia no Cursinho Edificar do Programa de Extensão Edifique Ações da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e do Cursinho Popular Pré-Enem da Rede Emancipa no Ceará. Coordenador do Núcleo da Rede Emancipa em Senador Pompeu, Ceará.

ANDRÉA FURTADO

Licenciada em Pedagogia pela Universidade Regional do Cariri (URCA), Bacharela em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA), Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro da Frente de Mulheres do Cariri e do Grupo de Estudos de Gênero e Cidade - GECID. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Comparados em Corporeidade, Alteridade, Ancestralidade, Gênero e Gerações (NECAGE) da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Docente do Centro Universitário de Juazeiro do Norte (UNIJUAZEIRO). Coordenadora do NECABI/UNIJUAZEIRO.

FERNANDA BRAVO

Mulher trans. Graduada em Ciências Sociais Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do grupo interdisciplinar Paralaxe.

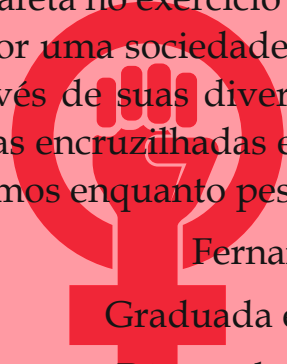


FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE



FILOSOFIAS, FEMINISMOS E DIVERSIDADE

“O ato de escrever em todos os tempos é antes de tudo um ato político. Diante de tantos retrocessos sociais, a escrita emerge para mim como um grito que tensiona os silenciamentos advindos de uma ordem opressora. Nessa perspectiva, o desejo em expressar teorias contrahegemônicas no que concerne a um *status quo* limitador e segregador das diferenças aos seus ideais burguês, cisheteronormativo, branco, masculino, entre outros, é que me afeta no exercício da escrita como intuito de responsabilização na luta por uma sociedade menos desigual e a favor de um pluralismo que através de suas diversidades de saberes possa discutir nos encontros dessas encruzilhadas epistemológicas um modo mais equânime de coexistirmos enquanto pessoas humanizadas.”



Fernanda Bravo Transfeminista
Graduada em Ciências Sociais (UFC)
Pós-graduanda em Psicologia (UFC)

