

## **GT – CULTURA E IDENTIDADE**

### **ANÁLIA DE JESUS MOREIRA**

*O futebol é feminino. O “jogo”, masculino: “um pouco” da trajetória das mulheres baianas*

### **CAROLINA RIBEIRO SANTANA, ERICO ARAÚJO BASTOS**

*Repensando o “feminino” e o “masculino” para além do paradigma da modernidade*

### **ELIZABETE DA CONCEIÇÃO PAIVA DE OLIVEIRA**

*Teologia feminista e questões de gênero*

### **FABIANA DE SANTANA ANDRADE**

*A construção de gênero nas experiências de vida e trabalho das pescadoras em Ilhéus- BA, 1980-2007*

### **FERNANDA REIS DOS SANTOS**

*As relações de gênero na festa de São Bartolomeu*

### **LAILA ROSA**

*Reflexões sobre feminismo em música: saindo do ‘genérico’ para avaliar sons, ações e possibilidades*

### **LAUDICÉIA SOARES DE OLIVEIRA**

*As relações sociais de gênero enquanto elemento do processo de formação identitária da Polícia Militar*

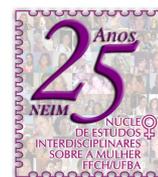
### **MARIA CAROLINA SILVA MARTINS DA SILVA**

*Compassos e descompassos: representações a cerca da conduta de mulheres em Feira de Santana (1960-1979)*

**SUZANA MOURA MAIA**

*Dançarinas eróticas brasileiras em Nova York: trajetórias transnacionais*

GT – Cultura e Identidade  
Anália de Jesus Moreira  
PPGE FACED/UFBA, grupo HCEL  
Maria Cecília de Paula Silva  
PPGE FACED/UFBA, grupo HCEL.  
Palavras-chave: futebol, feminino, gênero, história, esporte.



## **O Futebol é Feminino, o “jogo”, Masculino: “um pouco” da trajetória das mulheres baianas no processo de valorização do esporte**

### **Introdução**

O Futebol no Brasil conserva-se androcêntrico. Parto da constatação de que apesar da boa performance em competições internacionais, entre elas a conquista de medalhas de ouro pela seleção feminina nos jogos Pan-americanos de Santo Domingo (2003) e do Rio de Janeiro (2007) e a recente conquista de medalha de prata nos jogos Olímpicos de Pequim, o incentivo esportivo dirigido à categoria de mulheres continua subalternizado culturalmente e economicamente.

Em países como a Alemanha, Estados Unidos, China e Japão, onde o preconceito contra as mulheres do futebol é mais brando, há garantias de pelo menos a manutenção de ligas de futebol feminino, bons salários e a prática democratizada no espaço escolar e nos clubes. No Brasil a realidade é o desemprego, o desrespeito e o descaso. Não há campeonatos regulares nem organizações de ligas, portanto, não há mobilidade do esporte em nível educativo e cultural. A baixa visibilidade contribui para a pouca memória social sobre a presença feminina nos campos de futebol.

Um dos argumentos que mais influenciam o preconceito é a suposta fragilidade física e natureza materna da mulher. Desta forma no Brasil, o futebol é sexualizado. Desvelar essa face do machismo possibilita compreender que ao ‘calçar as chuteiras’, as mulheres do Brasil transgrediram uma das áreas de maior representação do papel masculino e que traduz o espaço público como ‘do homem’: os campos de futebol. E assim, ‘descendo do salto’, as mulheres colcoaral os dois pés na rua, e impuseram ao mundo masculino do futebol

momentos de rara igualdade de papéis proporcionados pela técnica e pela ginga porquanto estes fatores independam de sexo.

Na década de 80, a performance de mulheres baianas foi decisiva para a valorização do futebol feminino em nível mundial e no Brasil. Mas há pouca memória. Enquanto no futebol masculino, os astros que ‘penduraram as chuteiras’ são imortalizados pela mídia e pelos órgãos de fomento sob o pretexto de construir memória, às mulheres cabe o anonimato e a marginalização. Assim, parece estranho dizer que a baiana Sisleide Lima do Amor, (Sissi), tenha sido por duas ocasiões, (2001-2002) considerada a segunda melhor jogadora do mundo e que a primeira seleção brasileira formada em 1989, tinha oito jogadoras da Bahia convocadas, seis das quais titulares. Destarte, deixamos de reconhecer que as mulheres trabalhadoras, majoritariamente negras e de periferia, ajudaram a construir através do futebol, uma história de enfrentamento e superação da lógica do privilégio masculino.

Neste artigo destacamos a importância mulheres baianas no processo de reconhecimento do futebol feminino, ainda que este reconhecimento não se traduza visibilidade política ou igualdades de salários com os homens. Através de uma análise sobre a história do esporte feminino, da fisiologia do corpo feminino e das qualidades exigidas para a prática do futebol, ousamos afirmar que o futebol é feminino e que o “jogo” no Brasil é masculino.

### **O “jogo” é masculino.**

No Brasil, se falarmos em ‘pé’ de igualdade entre homens e mulheres do futebol, estaremos cometendo falácias. Parto da suposição de que já sepultamos a “inapetência técnica” da mulher para qualquer desporto. Refiro-me, portanto, ao ideário construído historicamente sobre as possibilidades e limites do corpo feminino na prática do futebol. Chegamos a esta pontuação analisando brevemente a escrita do corpo feminino e masculino ao longo dos tempos.

Desde o episódio mitológico de Adão e Eva, o corpo feminino é destacado como coadjuvante e apêndice do masculino, no tempo e no espaço. Na história antiga, as representações do corpo partiam de uma posição hierárquica e imóvel.

No Egito Antigo, a imagem mitológica de Ozires se compunha na necessidade de imortalidade e sacralização. O corpo da mulher (Ísis) neste contexto é invisibilizado pela opulência do poder masculino. Tornou-se desta forma a deusa-do-lar.

Na Grécia Antiga, tivemos a inauguração do corpo estético, educado para o culto do espírito, e da intelectualidade como signos masculinos. Do lado Romano, o corpo aparece sem sentido em si, porto da alma, disposto na hegemonia do cristianismo. O corpo da mulher romana era, portanto, a reserva de sacralidade, natureza e negação.

o corpo na Grécia antiga, era visto como elemento de glorificação e de interesse do Estado. O corpo era valorizado pela sua capacidade atlética, sua saúde e fertilidade. Em Esparta, atividades corporais recebiam um lugar de destaque na educação de jovens, que buscavam um corpo saudável e fértil. Já em Atenas, no modo de educação corporal, prevalecia o ideal de ser humano belo e bom. Nas demais cidades Gregas, a atividade corporal, encontrava-se em torno dos Jogos Olímpicos. Porém as atividades corporais das classes menos favorecidas, tinham como objetivo, a preparação para a guerra. (Paim, Strey,2004.p.1)

Na música “Mulheres de Atenas”, o compositor Chico Buarque destaca o corpo feminino na sociedade como mero objeto do desejo e do serviço do homem: “Mirem-se no exemplo daquelas mulheres de Atenas/Elas não tem gosto ou vontade/Nem defeito, nem qualidade/Têm medo apenas”.

No Renascimento, o corpo tanto masculino quanto o feminino assumiu uma nova dimensão, a da beleza e da fragilidade, retratados nas obras de Michelangelo e Da Vinci. Na revolução científica, o cartesianismo recorta o corpo: a)corpo e mente: “penso, logo existo” b)corpo público X corpo privado. Nesta segunda perspectiva, o corpo público é reiterado na posição androcêntrica. O corpo feminino é enclausurado e naturalizado.

Na pós-modernidade, o corpo se assume multifacetado, comportado em fragmentos. Em termos de estatuto cultural, o corpo masculino se firma como supremo nas relações de gênero, e o da mulher como corpo consumido e consumidor. É neste modelo de corpo que começou a ser construída a história

mais recente do futebol feminino. Conforme Maria Cecília de Paula Silva, (2002) este modelo culturalmente deve ser “Frágil e soberano, abnegado e vigilante”:

elaborado desde meados do século XIX, que pregava novas formas de comportamento e de etiqueta tanto para as moças das famílias mais abastadas como as das classes trabalhadoras, exaltando as virtudes burguesas da laboriosidade, da castidade e do esforço individual. Os corpos femininos, naquele momento, exaltavam características femininas – tais como a ternura, o amor, o afago, entre outros<sup>56</sup> com preocupações estéticas, além da representação simbólica do corpo feminino reprodutor e a preocupação em melhorá-lo (p.25).

As antíteses deste corpo descrito por Paula Silva, assumiram no futebol feminino conotações pejorativas agressivas: ‘Maria Sapatão’, ‘moleque-macho’, ‘perna-de-pau’. São algumas das expressões presentes na memória de muitas jogadoras. Tais exclamações estão associadas a pouca “cultura” das mulheres no futebol e, por conseguinte a sua baixa aptidão para uma performance igualitária com os homens. Tal visão tem forte apoio na leitura de que a biologia e fisiologia do corpo feminino, porquanto determinantes, se constituem em antagonismos para uma prática legítima do esporte.

O senso comum se apóia principalmente na delicadeza estética da mulher, associada principalmente a simbologia dos seios e a sua inerente tarefa reprodutora. Destaca ainda a vocação da mulher para o espaço privado. Tais afirmações têm ligações estreitas com os paradigmas da educação brasileira e o contexto cultural e simbólico da sociedade.

No século XX, o corpo feminino é visto como portador dos “bons costumes”, da exigência de “moça de família” (Rocha Lima, 2001). Por tais considerações os primeiros modelos instituídos de Educação Física vetavam o corpo feminino na prática desportiva.

Segundo os “bons costumes” da época, a decência da “moça de família” era vista pelo vestir, além do peso do sobrenome da família. Até então, moças recatadas não tinham direito de suar em público, mostrar o cabelo assanhado e afazer exercícios, pois estes eram considerados atividades apropriada aos homens, sendo parte integrante dos símbolos de sua virilidade, robustez e força “(Rocha Lima, p.1, 2001).

Na era higienista, início do século XX, o ideário de corpo feminino passou a integrar as políticas de “regeneração da raça” cujos pilares foram evidenciados nas concepções de supremacia do corpo masculino e branco. Por extensão, o corpo da mulher passou a ser exigido na tarefa de perpetuação da espécie eugênica e manutenção das famílias: “Mulheres fortes e sadias teriam mais condições de gerarem filhos saudáveis os quais, por sua vez, estariam mais aptos a defenderem e construir a Pátria” (Castellani, 1994:56).

O pensamento do pedagogo Fernando de Azevedo, membro da sociedade eugênica de São Paulo balizou o papel da Educação Física na modelação dos corpos femininos, dentro e fora da escola. “Tem como um de seis intuitos primaciais desenvolver, por meio da higiene e trabalhos de campo, corpos sadios e bem trabalhados, nervos postos à prova para a realização do propósito do amor e do papel bio-educativo que lhes está destinado. (Soares, 1994:147). Sob o prisma da inferioridade biológica e da diferença desigual, o corpo feminino resiste. A separação de sexo ainda é, via de regra, um dos grandes impedimentos para uma posição igualitária da mulher nos esportes”.

A construção cultural do corpo feminino como decorrência de um fato social revela o processo da dominação e adestramento dos instintos sexuais do indivíduo, que vem se mantendo ainda nos dias de hoje, como consequência induz o homem a viver sobre a marca de estereótipos sociais e sobre modelos de comportamento previamente estabelecidos pela sociedade. (Rocha Lima.p.5,2001)

Sendo a identidade feminina fragmentada, sua transgressão através da prática do futebol encontra a resistência masculina. Por não dispor de grande memória, o futebol feminino pode ser considerado um sub-futebol ou um outro ‘jogo’, uma categoria inferior segundo o senso comum, a mídia e autoridades esportivas.

### **O futebol é feminino.**

Talvez devêssemos adotar a posição ‘politicamente correta’ e dizer que o futebol também é feminino, preferimos, no entanto, contrapor de uma forma mais

provocante. Começo com a famosa frase de Simone de Beauvoir (1987.p.9) (...) não se nasce mulher, torna-se mulher”. Nossa primeira consideração parte justamente da construção cultural da identidade feminina, historicamente fragmentada e biologizada. Assim, entramos na discussão sobre a relação de poder entre os sexos, seus papéis e lugares sociais e culturais. Falamos de gênero.

Mulheres e homens constroem, dessa forma, suas identidades, acreditando serem pertinentes ao seu gênero todos os dispositivos que lhes são impostos e conseqüentemente, aprendidos. Mas por ser muito sutil o poder que permeia as relações entre os gêneros, nem sempre é percebido como fenômeno de dominação e, por isso, encontra-se tão enraizado e vem se perpetuando nas sociedades.(Fagundes. P.151) 2005.)

A dominação masculina nos campos da atividade física, na Educação Física escolar e na cultura esportiva pode ser contada como fator que atrasa a afirmação da mulher no futebol. O mesmo fenômeno é menos eficaz em esportes onde a virilidade masculina não é tão exigida, a exemplo do vôlei, natação, e tênis. Estes esportes, cronologicamente assumiram as primeiras posições na história atlética feminina. A primeira mulher sul-americana a competir em jogos olímpicos foi a nadadora Maria Lenk, jogos de Los Angeles em 1932. A primeira medalha de ouro em esportes individuais femininos foi conquistada recentemente pela saltadora Maurren Maggi nos jogos de Pequim.Vale lembrar que os jogos olímpicos da Era Moderna foram iniciados em 1896, na Grécia, sendo que a participação feminina era restrita a corrida de cavalos.

No Brasil o primeiro jogo de futebol para mulheres aconteceu em 1913, 17 anos depois da realização da primeira partida internacional de futebol feminino entre as seleções da Inglaterra e Escócia. No jogo brasileiro homens fantasiados de mulher completaram um dos times devido à ausência de competidoras, a maioria, senhoras da sociedade paulistana. Em junho de 1921, imprensa noticiou uma partida entre o Tremembé Futebol Clube e Senhoritas Catarinenses, mas ainda não se tem confirmação sobre a ‘veracidade ou fantasia do jogo’ vez que foi realizado às vésperas do feriado de São Pedro, uma data de grande comemoração e festa.

Na década de 40, o futebol feminino praticamente foi erradicado, proibido inclusive no Brasil sob a alegação de provocar prejuízos à saúde da mulher. Desta forma até pelo menos a década de 60, somente vedetes, modelos e atrizes simulavam jogos de futebol. Finalmente em 1970, a categoria feminina no futebol foi reconhecida pelo Conselho Nacional de Desportos, CND. O órgão foi acossado por outros países especialmente Estados Unidos e Alemanha, nações que atualmente dividem com o Brasil a hegemonia internacional no esporte.

Na escola brasileira, o futebol para mulheres assumia até a década de 80, importância de complementaridade, perdendo em preferência pedagógica para a brincadeira de baleado e ginástica, atividades consideradas mais femininas. Tais experiências foram apoiadas pela face sexista do percurso epistemológico da Educação Física.

No final da década de 80, a FIFA, Federação Internacional de Futebol pensou em tornar oficial o futebol das mulheres. Em 1991, foi realizada na cidade de Guangzhou, na China, a primeira Copa Experimental de Futebol Feminino. Uma baiana, Sisleide Lima do Amor (Sissi) ficou entre as três melhores atletas da competição, embora o Brasil não tenha obtido uma boa colocação. Em 1991, aconteceu o primeiro Campeonato Sul Americano em Maringá-PR, com outras edições em 1995, em Uberlândia-MG e 2003 em Mar Del Plata-ARG. O Brasil é tricampeão continental.

Já foram realizadas quatro copas do mundo, sendo que o Brasil nunca ganhou esta competição. Nas duas edições Olímpicas, o Brasil ficou em medalha de prata: 2004, em Atenas e 2008, em Pequim. As brasileiras mantêm hegemonia intercontinental, são bi-campeãs do torneio Pan americano (Santo Domingo, 2003 e Rio de Janeiro, 2007). A oficialização do futebol feminino nas décadas de 80 e 90 provocou um verdadeiro 'boom'. Mulheres de todas as classes sociais colocaram os pés fora do espaço privado. A luta a partir de então seria pela quebra de preconceito.

O número de mulheres brasileiras que hoje praticam o futebol em clubes e área de lazer aumentou na década anterior. Porém, os campeonatos regionais são poucos, não há evento de porte nacional, número considerável de mulheres nas comissões técnicas dos clubes de futebol

feminino, nem nas entidades que regem este esporte. Além disso, vários preconceitos e estereótipos ainda cercam a prática da modalidade, tais como a associação de sua imagem à homossexualidade ou os perigos de choque nos órgãos de função reprodutiva. ( Goellner, 2005).

O que se diz sobre a constituição biológica e fisiológica do corpo da mulher constrói os principais tabus do futebol feminino. Trata-se de um discurso inferiorizante por via da naturalização do corpo feminino e de seus papéis na sociedade. Revelo minha suspeita de que as críticas a suposta masculinização do corpo feminino através do futebol atende a uma perversa manifestação do machismo, engendrado e disseminado inclusive pela mídia.

Assim, desconfio da maneira ‘peculiar’ adotada por alguns jornalistas televisivos nas narrativas de jogos femininos em Pequim, quando tentaram atribuir a erros eminentemente técnicos ou táticos ao suposto desequilíbrio natural das mulheres. É a sexualização do esporte. Como disse Teresa Fagundes, “a sexualidade se realiza na corporeidade em completa sintonia com o psiquismo. A sexualidade compreende, também, aspectos ligados à emoção, aos sentimentos e conflitos” (p.156).Esta dimensão segundo a autora, associa-se às representações do social, do histórico e do cultural: “a sexualidade ganha a feição do contexto cultural em que se insere, plasmada pela linguagem, normas e valores vigentes nas sociedades, em diferentes épocas”. (idem, p.157).Assim, as atletas que representam esportes “menos masculinos ou, generalizados, como o voley de quadra e voley de praia, são aclamadas” musas “do esporte. Para as mulheres do futebol que não se importam em trajar uniformes semelhantes aos dos homens, restam as comparações pejorativas. Desta forma, Marta eleita por duas vezes a melhor jogadora do mundo, passou a ser mais conhecida como a ‘Pelé do futebol’. E tantas outras, sobrevivem graças a apelidos ou comparações do estilo de jogo com personalidades masculinas”.

Foi assim que a jogadora Hortência do basquete teve seu potencial técnico diminuído ao ser chamada algumas vezes de a ‘Oscar de saias’ e Paula, outra grande jogadora, herdou o apelido de ‘Magic’ do americano Magic Johnson. No esporte, quando a comparação entre homens e mulheres obedece a uma ordem,

esta favorece o masculino. A mulher é sempre a imitadora, a menos original, a ' costela de Adão '.

Assim, não precisamos de tanto esforço para compreender que as cestas geniais de Hortência e Paula, os dribles, passes e gols impressionantes de Marta, a cadência e a percepção espacial de Formiga, os chutes e cabeçadas de Cristiane, não podem ser sexualizados, vez que são qualidades técnicas e táticas, ou seja, aquisições e apreensões humanas. Arrisco-me a conjecturar sobre as possibilidades financeiras e de reconhecimento público a partir do potencial técnico de Marta numa projeção de que 'fosse Marta um homem e não uma mulher'. Também aceito provas que a técnica de Marta é inferior a de Ronaldo ou Alexandre Pato, observando-se as diferenciações e proporções de força e velocidade do exemplar masculino, e sua equalização categorizada: homens jogam com homens, mulheres com mulheres, juniores com juniores, etc.

Assim posso concluir que a qualidade técnica (habilidade específica) não pode ser mensurada a partir do sexo de quem a detém. O parâmetro que coloca Oscar acima de Hortência e, Ronaldo acima de Marta é o cultural androcêntrico."Os princípios fundamentais da visão androcêntrica do mundo são naturalizados sob a forma de posições e de disposições elementares do corpo que são percebidas como expressões naturais de tendências naturais". (Bourdieu, 1995:156-157).

Nas escolas e clubes ainda se ouvem coisas como "o futebol masculiniza, machuca os seios, tonifica exageradamente as pernas das mulheres". Não obstante ser uma opção de cada um, masculinizar ou feminilizar seu corpo, atento para o fato de que na prática do futebol e outros esportes não se exigem apenas a força dos músculos, e sim uma sintonia da constituição total corpórea qual seja ela física, psíquica, técnica, emocional e cultural. A desculpa da fragilidade das mamas objetiva principalmente a atingir o elemento simbólico da naturalidade da mulher para a perpetuação da espécie: sua função de amamentar.

Um corpo delicado não poderia ser submetido a esforços intensos, do mesmo modo que o trabalho da força não lhe era indicado, sob a pena de tornar-lhe a aparência masculina. "Se no homem uma musculatura hipertrofiada é considerada como atrativo sexual, de maneira alguma na

mulher pode ser considerada como encanto físico” (Ballariny, 1940:52, apud Pacheco,1998).

Diante de tais constatações, faço, pois algumas provocações: 1) para nadar, correr, jogar basquete, voley, lançar dardos, dançar, fazer ginástica, trabalhar em obras da construção civil, dirigir ônibus, carregar filhos, compras de supermercados, arar a terra, etc, a mulher precisa “destarrachar os peitos?”. Por que, então os seios atrapalhariam tanto a prática do futebol?; 2) Alguém contou quantas vezes um homem “aparou uma bola no peito” durante uma partida e verificou a proporção desta jogada ao uso dos pés? Por que seria diferente com as mulheres?

Observo ainda que, dentro de um parâmetro falocêntrico, consideramos os testículos como a “parte mais importante do corpo masculino”. Estes podem ser descritos anatomicamente como “órgãos reprodutores, de fina enervação, que tem uma forma pendular, sujeito a oscilações regulares”. A grande importância do testículo neste comentário refere-se a sua localização: entre os membros inferiores, região conhecida como pélvis. Em termos biomecânicos são os membros inferiores os mais exigidos na prática do futebol. Ao que me consta não se cogita a possibilidade dos homens deixarem seus testículos em casa quando forem jogar futebol, ou andar a cavalo. Portanto, o “mito dos peitos” não pode mais se constituir em justificativa para colocar a mulher em situação técnica inferior ao homem.

### **“Um pouco” da trajetória das mulheres baianas no processo de valorização do esporte.**

Início este último ponto fazendo uma reparação: tratarei aqui do “pouco” e não de “um pouco” da trajetória das mulheres baianas no processo de valorização do futebol. Digo que é o “pouco”, porque a pesquisa sobre o tema é incipiente tanto por via da imprensa quanto em termos documentais e acadêmicos. As pistas são carentes de sistematização. O recorte é bastante fresco e parte do ano de 1980 até os nossos dias.

O primeiro campeonato de Futebol Feminino foi realizado no ano de 1984 tendo a equipe do Clube Bahiano de Tênis como campeã e o Clube Flamengo de Feira de Santana como vice. Jogava no Bahiano de Tênis aquela que considero o marco ou a inspiração para a geração subsequente do futebol feminino. Maria Helena Nova, ostentava fama de ídala do esporte e arrebatava elogios pela alta técnica.

O Bahiano era formado por jogadoras oriundas de classe média-alta. Além de Helena, atuavam também, a tenista Tânia Meireles e a professora de Educação Física, Solange. Os tipos eram muito parecidos: jogadoras altas, de pele mais clara, com raríssimas componentes negras. Em contraponto, o Flamengo de Feira, vice-campeão era formado por mulheres da própria cidade e região, levadas para o clube após as “peneiras” promovidas pelo dono e treinador do time Michelin. Outro adversário forte do Bahiano era o Clube Ypiranga, formado por mulheres da periferia do bairro de Vila Canária, de maioria negra. A hegemonia do Bahiano durou até a descoberta pelo Flamengo das jogadoras Sissi, Doralice e Nalvinha, oriundas de outras cidades do interior.

Em 1986, o Flamengo ganhou seu primeiro campeonato. No ano seguinte, o campeonato passou a ser organizado pela TV Itapoã que transmitia alguns jogos aos domingos para todo o estado, com grande audiência. Abertura do campeonato levou 65 mil pessoas ao estádio da Fonte Nova. 48 times de vários municípios foram inscritos, obrigando a organização do evento a realizar zonais eliminatórias. Em Salvador existiam 13 clubes, entre eles o Ypiranga e o Esporte Clube Bahia. No interior, surgiram equipes como Catuense Itabuna e Coaraci, times que contribuíram para pulverizar o esporte. Com a realização de competições também de Futsal feminino, outras ídalas apareceram. São memoráveis os nomes de Flor-de Liz, Conceição Brown, Susi Bitencourt, Tereza Adílio, Norma Mamede.

Com tantos clubes, foi preciso expandir os jogos para os campos de várzea. Várias partidas aconteceram no clube do Tejo, no IAPI, estádios de Itapuã e Periperi, Vila Canária, campo do Galícia. O futebol feminino assumia seu perfil: era praticado por mulheres trabalhadoras, de maioria negra, moradora da periferia. No mesmo ano, os clubes foram cedendo seu espaço e assim, as jogadoras puderam

pisar em gramados antes só desfrutados pelos homens: os campos do Galícia, do Ypiranga, da Associação Atlética e o Fazendão, do Esporte Clube Bahia e a Fonte Nova.

Outros dois campeonatos foram ainda organizados pela empresa de comunicação, até o futebol feminino ser cancelado pela Associação de Futebol Feminino em 1989. Com o anúncio de que se pretendia realizar campeonatos em vários estados tendo em vista a formação de uma seleção brasileira, alguns clubes de futebol profissional começaram a se interessar pela categoria feminina. Assim o Bahia desmantelou o Flamengo de Feira, o Ypiranga e a Catuense e montou com jogadoras destas agremiações um grande time que foi campeão invicto por três anos consecutivos e representante do estado em competições nacionais.

A visibilidade dada pelo clube valeu em 1991 a convocação de metade do time baiano, nada menos do que seis jogadoras, para a seleção brasileira. Outras quatro baianas de times diversos foram chamadas a testes em Teresópolis-RJ, centro de treinamento da CBF, a maioria não retornou a Salvador.

As jogadoras foram contratadas por clubes como o Radar, do Rio de Janeiro, o Palmeiras, SAAD e Corinthians de São Paulo. Seis baianas: Sisi, Flor-de-liz, Solange, Doralice, Nalvinha e Susi viajaram para participar da primeira copa do mundo na China. A exceção de flor-de Liz, centroavante, as cinco baianas foram titulares. O Brasil ficou em nono lugar.

O sucesso das baianas inspirou centenas de meninas a calçarem chuteiras ou tênis. Foi o começo da marcação da Bahia como 'estado-celeiro' do futebol feminino do Brasil. A febre do esporte invadiu as escolas básicas e as universidades. A facilidade de saída das jogadoras desestimulou os clubes a continuar com a categoria. Sem poder negociar passes das jogadoras nos moldes do "business" masculino, os grandes clubes foram perdendo o interesse pelas competições. Ainda assim, saíram da periferia as jogadoras Formiga e Elaine que integram hoje a seleção feminina.

A realidade do futebol feminino na Bahia é decadente. Apesar de a Federação Bahiana de Futebol assumir a tutela de uma copa anual, de curta duração, o número de clubes relativamente pequeno, tira o atrativo das competições. O clube mais saliente hoje é o São Francisco do Conde, formado por jogadoras de Salvador e da própria cidade. Está a seis anos sem perder um campeonato. Ainda assim, algumas jogadoras têm conseguido sair do estado em busca de contratos e projeções. É o caso de da lateral Elaine que joga no Futebol da Suíça e de Miraildes Formiga que atua em São Paulo. As jogadoras aceitam “empreitadas” para participar de campeonatos em outros estados do país ou países estrangeiros. Nada que lhes garanta conforto financeiro.

A situação itinerante das jogadoras se deve a não profissionalização do esporte no Brasil. Sem direito ao passe, os clubes profissionais recusam propostas para estruturar divisões de base com vistas ao crescimento do esporte. Sem o passe, não há mercado e em consequência disso, a mais-valia no futebol feminino perde consistência. O esporte comunitário ainda é o mantenedor da fábrica do futebol feminino.

Com tantas mazelas, há que se perguntar: a que se deve o crescimento da seleção brasileira feminina nos últimos eventos internacionais? A performance da seleção se deve principalmente a experiência de algumas jogadoras que atuam no exterior. Estas jogadoras experimentam uma forte rotina de competições, o que lhes garante boa performance individual e coletiva, panorama que não acontece no Brasil. Um outro fator é a disposição da Confederação Brasileira de Futebol em garantir apoio para manutenção das categorias sub 17 e adulta, usando como critério de seleção os poucos eventos esportivos dos estados. A CBF dispõe hoje de bons “olheiros das mulheres”.

O Brasil acabou de perder a medalha de ouro nos jogos Olímpicos de Pequim. Atribuo a perda do ouro à imprevisibilidade desportiva em alto rendimento, porque o desempenho do Brasil frente à Alemanha foi impressionante em técnica, vontade e determinação. Ao final da partida, além do choro que se tornou uma rotina em copas do mundo e jogos olímpicos para as brasileiras, as meninas demonstravam incertezas quanto ao futuro. Grande parte delas, a

exceção das que jogam no exterior e se constituem em minoria, retornou ao Brasil com medalha de prata e sem garantia de emprego e renda.

Da geração, 1980-2000, quase todas penduraram as chuteiras. A única bem sucedida no futebol de que temos notícias é Sissi. Completados 40 anos, Sissi ainda joga num grande clube de uma Universidade da Califórnia-EUA. A baiana revelou recentemente o desejo de tornar-se treinadora da seleção feminina, um feito que seria inédito na história do Futebol Feminino do Brasil. A seleção nunca foi treinada por uma mulher.

### **Referências:**

BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo. São Paulo: nova fronteira, 1980.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Educação e Realidade. 20(2): 133-184, jul./dez., 1995.

GOELLNER, Silvana. Vilodre. Mulher e esporte no Brasil: entre incentivos e interdições na História. Revista pensar a prática, vol.8. Porto Alegre, 2005;

PAULA SILVA, Maria. Cecília. de. Da educação física, moral e intelectual a um corpo idealizado: desvelando o discurso médico nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGEF/UFGF. 2002.

ROCHA, Ariza. Maria. Lima, a eugeniação da raça brasileira pelo corpo feminino: a defesa da educação física para a mulher. Revista efdeportes.com. acessada em 22/08/2008. site [www.efdeportes.com/efd40/mulher.htm](http://www.efdeportes.com/efd40/mulher.htm).

CASTELLANI, Filho. Lino. Educação Física no Brasil: a história que não se conta. 4ª edição, Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

SOARES, Carmem. Lúcia. Educação Física: raízes européias e Brasil. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 1994.

FAGUNDES, Teresa. Cristina Pereira. Carvalho, Sexualidade e gênero – uma abordagem conceitual. Ensaio sobre educação, sexualidade e gênero, Ed. Helvécia, Salvador-Ba, 2005.

PACHECO Ana. Júlia. Pinto. Educação física feminina: uma abordagem de gênero sobre as décadas de 1930 e 1940, revista educação física, Universidade Estadual do Maranhão, 1998.

PAIM Maria. Cristina. Chimelo., STREY Marlene. Neves. Corpos em metamorfose: um breve olhar sobre os corpos na história, e novas configurações de corpos na atualidade. EFdeportes, Revista Digital - Buenos Aires - Año 10 - N° 79 – 2004. site: <http://www.efdeportes.com/>. Acessado em 30.08.2008.

PAULA SILVA, Maria. Cecília. de. Da educação física, moral e intelectual a um corpo idealizado: desvelando o discurso médico nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGEF/UFGF. 2002.

GT – Cultura e Identidade  
Carolina Ribeiro Santana  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Erico Araújo Bastos  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro



## **Repensando o “feminino” e o “masculino” para além do paradigma da modernidade**

### **1. Introdução**

O presente trabalho tem como objetivo realizar uma análise crítica do pensamento moderno a fim de avaliar em que medida seus pressupostos paradigmáticos contribuíram para a construção de um “masculino” e um “feminino” tal qual concebidos contemporaneamente. Há uma essência masculina ou feminina que se possa definir com exatidão? Se sim, são tais essências absolutamente cindidas? Questões como essas serão levantadas nesse artigo para que possamos trazer ao debate uma questão que parece, ao primeiro olhar, já definida.

O advento do paradigma modernidade, compreendida a partir dos séculos XVI e XVII, sustenta-se em arcabouços teóricos construídos com base no que podemos chamar de três vertentes paradigmáticas: a epistemologia, a ontologia e a antropologia. A epistemologia ocupa-se do conhecimento, de como temos acesso ao conhecimento; a ontologia, por sua vez, se ocupa do ser, de dizer o que o ser é; já a antropologia, por fim, debruça-se sobre o homem, o que é o homem, qual a sua essência.

Todavia, antes de nos aprofundarmos nos pressupostos do paradigma da modernidade cabe uma consideração acerca do que seja um paradigma.

Pois bem, um paradigma se constitui quando determinadas concepções da realidade (ontologia), do homem (antropologia) e do conhecimento (epistemologia) acabam por se tornar hegemônicas. “Uma construção imaginária, quando tornada hegemônica constitui um paradigma [...]”.<sup>1</sup> Um paradigma é um modelo que acaba

---

<sup>1</sup> PLASTINO, Carlos Alberto. O primado da afetividade: a crítica freudiana do paradigma da modernidade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 13.

por ser seguido, portanto, quando seus padrões passam a ser adotados por uma comunidade, não necessária e exclusivamente acadêmica.

Edgar Morin define paradigma como sendo “aquilo pelo qual são subsumidos os conceitos chave e suas relações lógicas que controlam o pensamento”<sup>2</sup>, porém o conceito foi originalmente introduzido por Thomas Khun, em 1962, para designar a teoria dominante num determinado período de tempo e adotada pela comunidade científica em geral. Em seu livro, “A estrutura das Revoluções científicas”, Khun afirma que um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma, e completa definindo “o estudo dos paradigmas como o que prepara o estudante para ser membro da comunidade científica na qual atuará mais tarde”<sup>3</sup>.

Para Khun paradigma engloba um conhecimento com duas grandes características essenciais: realizações suficientemente sem precedentes – atraindo um grupo duradouro de partidários e suficientemente abertas – deixando toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência<sup>4</sup>. Khun já alertava, e saliento portanto, que o conjunto de conhecimentos de um paradigma não se limita a uma comunidade científica, pois na medida em que determinado conjunto de práticas vai se naturalizando toda uma comunidade passa a partilhar de um paradigma. O professor Carlos Alberto Plastino lembra-nos que:

Paradigma é o conjunto de perspectivas dominantes em torno da concepção do ser, do conhecer e do homem, que em períodos de estabilidade paradigmática adquirem uma autoridade tal que se “naturalizam”.<sup>5</sup>

Vale ressaltar que um paradigma expressa, além das crenças vigentes em um determinado momento histórico, os interesses e objetivos de poder operados

---

<sup>2</sup> PLASTINO, Carlos Alberto. O primado da afetividade: a crítica freudiana do paradigma da modernidade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 44.

<sup>3</sup> KHUN, Thomas, S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 30.

<sup>4</sup> KHUN, Thomas, S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 30.

<sup>5</sup> PLASTINO, Carlos Alberto. O primado da afetividade: a crítica freudiana do paradigma da modernidade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 22.

em uma sociedade, pois por meio da forma que se elege para conhecer a realidade é possível criar maneiras de dominação da natureza e pretensões de controle do real.

Visto o que é um paradigma passamos para a análise dos grandes pressupostos do paradigma da modernidade, que são dois: a) tanto o real como o sujeito do conhecimento são balizados pela razão e, b) existe uma cisão entre natureza e cultura. Desses dois grandes pilares decorrem implicações que influem sobremaneira na forma de se pensar a realidade uma vez que a ontologia moderna pretendeu responder de forma exaustiva o que é o ser afirmando que tudo o que existe é rigorosamente determinado; a epistemologia indicou que tudo o que é conhecido pode ser demonstrado por meio da razão e a antropologia, por sua vez, afirmou que o homem é um ser racional basicamente, afastando-o da emoção e da intuição.

Desse modo o conhecimento, o acesso ao *logos*, fica adstrito à mediação dos sentidos, ao monopólio da consciência e a negação de qualquer outra forma de apreensão do real que não seja racional e empírica. O que se observa, portanto, é uma grande pretensão de, com os pressupostos, dizer o que são o ser, o homem e o conhecimento, de modo que existir passa a significar poder ser representado e pensar passa a significar representar. Cria-se a ficção de um sujeito que não faz parte da natureza e, por essa razão, pode interrogá-la de maneira imparcial construindo um conhecimento calcado em uma, também fictícia, neutralidade axiológica. Ou seja, trata-se de pressupostos, não de conclusões de experiências de conhecimento, que ao ficarem isentos de crítica, funcionam como fundamentos que decidem, a priori, o que é o ser e o que é o conhecimento.<sup>6</sup>

Das dualidades nascidas do ventre da modernidade, sem dúvida, a separação entre natureza e cultura foi a mais marcante. Ela, contudo, acarretou outras divisões, pares desequilibrados, como sujeito versus objeto e razão versus emoção. Dessa maneira um dos lados desses pares ficou em desvantagem, relegado à dominação. A natureza, o objeto e a emoção passam a ser vistos como

---

<sup>6</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Ciência moderna e interrogação filosófica. Em: As encruzilhadas do labirinto. Apud PLASTINO, Carlos Alberto. "Sentido e Complexidade". In: Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje. BEZERRA JR, B. e PLASTINO, C. A. (orgs.) Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001, p. 50.

algo a ser estudado, explicado, entendido, delimitado pela razão e desta forma, dominado. A modernidade embasou sua criação intelectual na experiência, no empirismo, de forma que o acesso epistemológico só se daria por meio da demonstração clara e calculada dos fenômenos.

Na modernidade o domínio das ciências naturais<sup>7</sup> criou uma racionalidade global e um conhecimento totalitário que ignorou a heterogeneidade das múltiplas modalidades do ser. Os cientistas das áreas humanas também sofreram fortes impactos dessa metodologia. Basta lembrar que a física newtoniana com sua cosmovisão reducionista colonizou a linguagem de todas as ciências de modo que a sociologia passou a ser tratada como “física social” e até mesmo a psicanálise, por mais revolucionário que fosse seu objeto de estudo, teve a consciência tratada como “aparelho psíquico”.<sup>8</sup>

A esse respeito afirma o professor Carlos Alberto Plastino:

O fantástico sucesso da física newtoniana, que resultou e ao mesmo tempo representou exemplarmente o paradigma moderno, permitiu que ela fosse transformada na matriz de uma cosmovisão reducionista, segundo a qual o universo físico seria um vasto mecanismo, rigorosamente concatenado, analisável com ilimitada precisão e, portanto, plenamente controlável e predizível<sup>9</sup>.

O método maquínico racional, preeminente na modernidade, demanda a representação por leis, exige um conhecimento objetivo e explicativo para que seja considerado válido. A metodologia epistemológica adotada pela modernidade optou por dividir e simplificar o real de forma que pudesse classificá-lo em categorias, torná-lo homogêneo, de fácil apreensão e dominação. Com a divisão determinados elementos vão se agrupando e estabelecendo relações que não passam de mero construto; o fato de a natureza estar relacionada à mulher e a cultura estar relacionada ao homem deve, portanto, ser duramente questionado.

---

<sup>7</sup> Decorrente da Revolução Científica do século XVI.

<sup>8</sup> PLASTINO, Carlos Alberto. O primado da afetividade: a crítica freudiana do paradigma da modernidade. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 26.

<sup>9</sup> PLASTINO, Carlos Alberto. “Sentido e Complexidade”. In: Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje. BEZERRA JR, B. e PLASTINO, C. A. (orgs.) Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001. p. 47.

Nesse passo propomos a análise de uma dualidade nem sempre lembrada pelas críticas endereçadas ao paradigma moderno, mas que, como as demais, apresenta intensos reflexos na contemporaneidade. Sugerimos problematizar a separação entre masculino e feminino a fim de refletir acerca de quem é o masculino, quem é o feminino e se realmente se apresentam tão dissociados como se imagina.

## **2. A ordem do discurso: luta pelo poder de naturalizar a cultura**

Caminhamos neste trabalho objetivando esquadrihar em que medida o pensamento moderno plasmou supostas essências masculina e feminina, cujas características perduram no imaginário da sociedade contemporânea e projetam efeitos em nossas relações pessoais, sociais e profissionais.

Ressalte-se que não se está a propugnar que a opressão às mulheres nasce com a modernidade. É certo que a sociedade patriarcal - e seus efeitos opressivos sobre as mulheres - já se perpetuava há séculos quando do advento da modernidade. No entanto, não há como negar que nos últimos quatrocentos anos a opressão do discurso patriarcal tem as feições que a modernidade talhou. Entender seus mecanismos de construção de “verdades” passa a ser a chave para não perpetuar injustiças e preconceitos sob o manto de uma naturalidade que, de resto, foi construída.

Como visto o projeto da modernidade, revelado por seus pressupostos paradigmáticos, tem por base o uso da razão instrumental e simplificação do real para apreender a essência das coisas, fatos e fenômenos garantindo segurança e previsibilidade no atuar humano.

A forma cindida de ver - entender - o real por meio de binômios contrapostos (sujeito/objeto, cultura/natureza e psique/corpo) presta-se à tentativa cartesiana de decompor o real em seus aspectos e estudá-los fragmentariamente, no intuito de, melhor definindo as partes isoladas, recompor mais fiel e precisamente o objeto estudado.

Entender o real de forma simples, definitiva, imutável. O objeto de estudo já existe no mundo com suas essências predeterminadas, restando ao homem, por meio do uso da razão, identificar seus elementos constitutivos e sua forma de ser. A essência a ser apreendida pressupõe que tudo que existe na natureza sempre existiu numa mesma ordem natural cabendo ao homem decifrá-la para domá-la a seu favor.

Pressupõe-se, assim, o indivíduo como anterior à sociedade. O sujeito nasce dotado de características naturais próprias, dentre elas a razão, que determinam sua individualidade, seu jeito de ser fixando-lhe um sentido e uma função. O paradoxo do projeto moderno revela-se desde este momento: se aposta em uma pretensa individualidade pura, ontológica, que induziria a cada pessoa entender-se como diferente dos demais e reconhecível apenas em si próprio e não no outro, na comunidade, no grupo, ao passo que se pasteuriza a essência humana ao tentar definir sua natureza como meio de definir o modelo racional de sociedade a ser adotado.

O ideal moderno varre as bases de sustentação de poder feudal. O grupo e a família como núcleo de identidade; a nobreza ungida à divindade na Terra pelo Altíssimo como centro de poder político, apresentam-se como arranjos que não se coadunam com o espírito da burguesia que demandava transformação de poder econômico em decisão política. Os gritos por liberdade e igualdade que se cristalizaram como conquista não foram os da plebe, mulheres, escravos, enfim, das vítimas mais contundentes da opressão, e sim de uma burguesia farta de sustentar financeiramente uma estrutura na qual não detinha poder de mando.

A liberdade e igualdade ansiada por uma sociedade liberal que se formava ganham contornos muito peculiares, canalizados para fins muito definidos. A liberdade restringe-se à afastar o Estado dos assuntos privados – e lucrativos – mantendo-o apenas como estrutura de segurança para a garantia da paz interna tão necessária ao bom desenvolvimento dos negócios. A igualdade não passará de fundamento para perpetuar justamente o oposto – o desequilíbrio de poderes – esterilizando o confronto entre classes sob o manto da neutralidade da lei.

Trata-se, portanto de projeto de poder e de sua manutenção, de forma que o tratamento profundamente discriminatório conferido à mulher não faz corar o mais empedernido liberal. O fim do julgo patriarcal sob o qual a mulher vivia em épocas anteriores, como o medievo, não ingressaria na pauta de debates e propostas liberais por mais que tal desídia calculada, ao contrapor-se aos ideais pregados pela burguesia, revelasse seus interesses indisfarçáveis.

Não havia necessidade, e antes, era indesejado, que os vendavais provocados pela teoria da liberdade e igualdade no âmbito político chegassem sequer como brisa a espanar o pó do domínio patriarcal que se perpetuava. Assim, a passagem do medievo para a modernidade não rompe com o patriarcalismo, apenas impõe a construção de um novo instrumental teórico a justificar racionalmente a predominância do “masculino” sobre o “feminino”<sup>10</sup>.

Neste contexto moderno, não se torna conveniente analisar a condição do homem e da mulher sob o enfoque da liberdade e igualdade como um construto da sociedade, visto que liberaria a imaginação para sugerir arranjos institucionais libertadores, não condizentes com o patriarcado. Recorre-se, argutamente, ao uso da razão como forma de atingir a essência do homem e da mulher e, a partir de tal dado imutável, fixar os papéis sociais que cabem a cada qual desempenhar. Em outros termos: através do discurso - que opera no campo da cultura – constrói-se certa natureza masculina cindida da natureza feminina e dissemina-se a idéia de que tal construção é efetivamente o correspondente ao real-natural. Enfim, trata-se de engenhoso estratagema de naturalizar a cultura, de forma a impedir que tal construção possa ser debatida, contestada e desafiada por novos arranjos.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Com isto não se quer negar importância que a inclusão da liberdade e igualdade, base do fundamento doutrinário liberal que imperou na modernidade. Tais valores, ainda que inicialmente tenham se prestado a fins muito específicos do projeto de poder burguês, permitiu que, ao longo dos anos, fossem apropriados para lutas políticas legítimas contra opressões contra a mulher. Apenas se quer afirmar que os valores liberdade e igualdade não nascem com este propósito, pelo que se pode afirmar que a sociedade patriarcal burguesa funda-se sobre teorias que trazem em seu seio o próprio germe que servirá de fundamento para lutas contra opressão.

<sup>11</sup> Como exposto por Judith Butler: “[...] a relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza, transformando-a, conseqüentemente, num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação.” BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 66 *apud* RODRIGUES, Carla. O

Convém, no entanto, para aprofundar o tema do domínio do masculino, atentar para a importância não apenas do conteúdo do discurso, e sim, também, para o momento imediatamente anterior, qual seja, o de se definir quem detém a possibilidade do discurso.

Em sua obra “A ordem do discurso”, Michel Foucault atenta para o fato de que as lutas se travam pela busca do controle do discurso. Uma vez monopolizado o poder de dizer o que é, torna-se mais fácil dizer-se o que se pretende que seja aceito como expressão da verdade.<sup>12</sup>

Não se constitui esforço maior identificar que o discurso, então, era monopolizado por homens que selecionavam cientificamente e racionalmente o que ingressaria na essência masculina e feminina, com os efeitos deletérios não apenas para as mulheres, como passamos a analisar.

### **3. Homens e mulheres, femininos e masculinos**

Em que pese o foco ser a modernidade é preciso explicitar as razões pelas quais a separação de tarefas entre homens e mulheres, observada desde os períodos mais remotos da história da humanidade, influenciou a sociedade que se delineou até o século XVI, e, em certa medida, a sociedade contemporânea.

A condição biológica da mulher, de gerar filhos e encontrar-se a maior parte de sua vida grávida ou cuidando da prole acarretou uma divisão primária de atividades na qual os homens por apresentarem condições físicas menos instáveis saíam para a caça, arriscavam-se mais, enquanto que as mulheres tendiam a ficar às voltas com atividades como a colheita, por exemplo, mais adequada à situação que a condição de gravidez lhe impunha.

Grosso modo podemos afirmar que os hábitos dos homens e das mulheres acabaram por se delinear de tal maneira que as atividades femininas restringiram-

---

sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. PUC - Rio, 2008, p.99.

<sup>12</sup> Assim explicita Foucault: “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que se manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cansa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso, Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

se a esfera do privado, da casa, dos filhos, da família. As atividades masculinas, por sua vez, distanciavam-se do cuidado com a prole, relacionavam-se com atividades que se distanciavam da casa, envolviam grandes períodos de viagens para a realização da caça para manter a tribo.

O homem passa ser relacionado com a condição de governança da tribo enquanto que a mulher continua incumbida do cuidado com a prole. Os mitos e os rituais de tribos primitivas têm sido interpretados como lembretes constantes de que as mulheres possuíram e perderam o poder (...) Os mitos repetem constantemente que as mulheres não sabem como administrar o poder quando o possuem (...) Em vez de transmitir um futuro promissor, o Governo Feminino retorna a um passado obscurecido pelos repetidos fracassos, sendo as mulheres consideradas incapazes de desempenhar papéis de liderança<sup>13</sup>.

Até o século XVII vigorava a associação entre feminilidade, sexo e mal, uma visão herdada do cristianismo primitivo que permaneceu durante a Idade Média e o renascimento, período em que prevalecia a idéia de que o “próprio das mulheres” era ser inferior – por ter sua origem na costela de Adão – e ao mesmo tempo diabólica por ter sucumbido à serpente<sup>14</sup>. Durante a Idade Média as atividades femininas, que continuavam a ser de cuidado com a prole e com o marido, encontraram a impossibilidade de ultrapassar os limites do âmbito privado devido a um discurso de que tais funções femininas eram predestinações naturais.

Veremos ao longo desse artigo como o pensamento moderno ocupou-se em afirmar tais idéias. Jean-Jaques Rousseau, por exemplo, um teórico moderno que em certa medida preocupou-se de maneira menos conservadora com a condição da mulher, chega, contudo, a afirmar a mera função reprodutiva e maternal.

Assusta-nos reconhecer que o arcabouço teórico utilizado por Rousseau e seus contemporâneos para caracterizar feminilidade e masculinidade ainda influencia, em maior ou menor grau, as diferenciações presentes no imaginário da sociedade contemporânea.

---

<sup>13</sup> MORGAN, Lewis. *La sociedade primitiva*. Madrid: Aldus, 1970, p. 519-520.

<sup>14</sup> NUNES, Sílvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha* – um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 23.

Concepções binárias como: o ativo/o passivo, o forte/o débil, o útil/o belo, o objeto/o sujeito do desejo nas quais existe uma correspondência de um membro de cada par com o masculino e o feminino respectivamente guiam nossa maneira de lidar com as questões de gênero e se introjeta nos hábitos de conduta de cada sujeito. Além disso, há como já dito, a presença da função secularmente concebida como inerente ao ser mulher que é a função social da maternidade, tão fortemente arraigada na cultura ocidental a ponto de ser concebida como instinto natural feminino.

A esse respeito afirma Susana A. Montero Sánchez:

É essa quase imutabilidade do “sagrado dever maternal” e da respeitável instituição da família, que apenas em nossos dias começa a ser questionada, o que permite advertir a originalidade e a audácia do pensamento de (Mary) Wollstonecraft<sup>15</sup> nesses temas, sobre os quais se expressa nos seguintes termos: “o primeiro dever das mulheres é ‘seu dever consigo mesmas, pois são criaturas racionais’, e o segundo em importância, como cidadãs, que inclui por sua vez muitos outros, como o de mãe”.

Wollstonecraft, poucos anos após Rousseau, mesmo sob a influência dos pressupostos da modernidade, coloca o dever de maternidade como indiscutivelmente feminino, mas foge do lugar que o coloca como único, e ainda mais, o primeiro que permite a realização da mulher como sujeito. Ao contrário, Wollstonecraft afirma ser tal dever apenas um dos deveres da mulher enquanto cidadã<sup>16</sup>.

Convém ressaltar que os questionamentos acerca das relações falocêntricas familiares foram as bases para que se pudesse questionar as influências do patriarcado sobre as demais esferas da sociedade e se pudesse observar que a esfera pública estava fechada para a atuação feminina, ainda mais quando se vislumbra na família “o primeiro modelo das sociedades políticas”<sup>17</sup>.

Além dos limites que o “sagrado dever maternal” impunha às mulheres vislumbramos, a contribuir para a opressão da mulher, a crença na origem

---

<sup>15</sup> SANCHÉZ, Susana A. Montero, p. 180.

<sup>16</sup> WOLLSTONECRAFT, Mary. *A vindication of the rights of woman*, Nova York: The Norton Library, 1967, p. 218.

<sup>17</sup> ROUSSEAU, Jean- Jaques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2002p. 24.

sagrada, natural e inquestionável da desigualdade social, a imobilidade dos lugares sociais e a consideração da mulher como um homem imperfeito.

Interessante observar, nesse sentido, que Rousseau trata da condição da mulher em *Emílio*, faz diversas considerações acerca de sua educação, mas no momento em que se dedica a falar da política, em *O Contrato Social*, Rousseau deixa de incluí-la. Rousseau fala em sujeitos semelhantes, mas não está se referindo a homens e mulheres, pois essas não cabem em seu pacto social mais do que passivos entes reprodutivos. Observem, contudo, que não há uma contradição do autor se levarmos em consideração que seu critério de semelhante remete à natureza e homens e mulheres são naturalmente diferentes, de sorte que não podem estabelecer relações simétricas, do mesmo modo que essas não se dão entre indivíduos e o Estado, por exemplo<sup>18</sup>.

Não por outro motivo Rousseau inicia o livro V de *Emílio* atentando para o fato de que o homem e a mulher – representados na figura de Emílio e Sofia – devem possuir o que convém para a constituição de sua espécie apenas para que saibam bem ocupar o seu lugar na ordem física e moral<sup>19</sup>, ordens, portanto, já predefinidas. Afirma, ainda, que tudo que homem e mulher têm de diferente pertence à ordem do sexo e que as semelhanças e distinções devem “influenciar sobre o moral”.<sup>20</sup>

Evidencia-se desde já que o autor pretende valer-se de elementos naturais para legitimar a ordem social que, como corolário, acaba por ser mero reflexo da natureza, portanto, inexorável, imutável e legitimada cientificamente. A primeira diferença que marca a dicotomia homem/mulher, leciona Rousseau, reside em que aquele deve ser ativo e forte, ao passo que esta, passiva e fraca, inaugurando a série de binômios a que já nos referimos.

Legitimada a opressão masculina como decorrente da própria essência da natureza, não causa espanto a defesa de Rousseau ao patriarcado valendo-se do argumento que tal fato não decorre da vontade humana. Assim explicita:

---

<sup>18</sup> SANCHEZ, Suzana A. Montero. *Op. cit.*, p. 190.

<sup>19</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, Tradução Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.491.

<sup>20</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Op. cit.*, p. 492.

Quando a mulher se queixa a esse respeito da injusta desigualdade que o homem instituiu, ela está errada; tal desigualdade não é uma instituição humana, ou pelo menos não é obra do preconceito, mas da razão; cabe àquele dos dois sexos que a natureza encarregou da custódia dos filhos responder por isso diante do outro.<sup>21</sup>

Os motivos não parecem, à Wollstonecraft, ser de ordem natural ou fruto de um pensamento racional bem articulado. A condição de inferioridade a que foi imposta a mulher representa construção cultural como meio de assegurar o poder do homem (patriarca). Pugna por uma efetiva revolução com objetivo das mulheres recuperarem sua dignidade perdida, sendo inseridas como parte da espécie humana.<sup>22</sup> Imputa a Rousseau a acusação de querer a mulher dependente e escrava mais dócil para o homem e de fazer isto sob o manto legitimador de que tais condições se extraem da própria organização da natureza.<sup>23</sup>

Para Rousseau, a educação de Sofia deveria ser diferente à de Emílio, preparando-a para que ocupasse seu lugar de esposa serviente. Interessante paradoxo rousseauiano apresentado por Carla Rodrigues:

Chamo a atenção para as contradições que Joan W. Scott e Silvia Alexim Nunes apontam nas proposições de Rousseau: ao mesmo tempo em que ele evoca a capacidade feminina “natural” de ser passiva e submissa, propõe que as meninas sejam “ensinadas”, de forma a “dominarem suas fantasias para submetê-las à vontade dos outros”. O paradoxo está presente no projeto de educação que Rousseau apresenta para Sofia: a mulher “naturalmente” submissa tem de ser domesticada para se tornar tão passiva quanto a sua natureza determina.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Op. cit.*, p. 497.

<sup>22</sup> WOLLSTONECRAFT, Mary. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>23</sup> Wollstonecraft acusa: “Rousseau declares that a woman should never, for a moment, feel herself independent, that she should be governed by fear to exercise her natural cunning, and made a coquettish slave in order to render her a more alluring object of desire, a sweeter companion to man, whenever He chooses to relax himself. He carries the arguments, which he pretends to draw from the indications of nature [...]”. WOLLSTONECRAFT, Mary. *Op. cit.*, p. 58. Traduzindo livremente: “Rousseau declara que uma mulher jamais deveria sentir-se independente, que ela deveria ser governada pelo receio de exercer sua astúcia natural e dela fazer uma escrava coquete no intuito de que o mais desejado objeto de sedução, a mais doce companhia para o homem sempre que ele for recolher-se. Ele prossegue seus argumentos, os quais pretende extrair de indicações da natureza [...]”.

<sup>24</sup> RODRIGUES, Carla. O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. 2008, p. 72. E a autora continua, citando Joan W. Scott: “Afinal de contas, o que havia de

O pensamento de Rousseau e de seus contemporâneos está, portanto, fortemente impregnado pela cosmovisão patriarcal binária e seus termos que se definem a partir da relação com seu oposto. Como já dissemos essa maneira de pensar em dualismos predomina no paradigma da modernidade e supõe pares opositivos como: indivíduo/comunidade, o particular/ o geral, homem natural/ homem, liberdade natural/ liberdade civil, instintos naturais/ justiça e o natural/ o legal.

As mulheres, segundo Rousseau, se adequam, assim como os homens, aos primeiros membros de cada par, uma vez que definem o humano, porém os segundos membros correspondem estritamente aos homens – não todos – apenas aos que fazem parte do pacto social, os cidadãos.

Ou seja, além de a mulher não ter sido considerada cidadã e ter ficado à margem dos processos políticos ela, ainda, ficou restrita a uma atmosfera de sentimentos, afetos, emoções e instintos, resguardada ao universo do lar. Enquanto isso, o homem, dotado de razão e de capacidade de apreensão do real, é agora, “senhor da natureza e detentor do saber sobre ela e sobre si mesmo, um sujeito que passa a haurir dele mesmo o fundamento para a compreensão das coisas.”<sup>25</sup>

Creemos que nessa maneira de pensar encontram-se as bases que intensificaram a opressão contra a mulher pensada no sentido de dominação. Ao pretender dominar a natureza o homem pretende dominar também a mulher. Se a cultura e a razão são superiores à natureza e aos sentimentos então o homem é superior à mulher. E na medida em que aquele se dá conta de que pode domar os ciclos naturais, passa a se imiscuir nos ciclos femininos determinando, à sua maneira, o que é a essência feminina.

Por certo, e disso aqui já tratamos, ao longo de séculos as mulheres figuram como maiores vítimas da opressão da estrutura social fundada no

---

natural na passividade da mulher, se a única maneira de impedi-la de exercer a imaginação criativa era declará-la louca e fora da lei, condenando-a à morte? (SCOTT, 2002, p. 64)”.  
<sup>25</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica. São Paulo: LTr, 2001, p. 51.

patriarcalismo. No entanto, os efeitos da dicotomia radical entre masculino e feminino apresenta seus efeitos deletérios também para os homens. Vimos que dos binômios hauridos da modernidade os afetos sempre restaram vinculados a uma natureza feminina. Ao masculino sempre se associou a força e a razão, identificando-se emoções, sentimentos e afeições a uma sensibilidade adstrita ao universo feminino.

Com isto, aos homens sempre foi conferida uma tarefa diária de reprimir afetos e emoções, de ridicularizar e discriminar os seus que demonstrassem maior contato com este universo que deveria ser restrito ao feminino, sempre como sinônimo de fraqueza. Ao enredar-se na armadilha criada pelo próprio sistema do patriarcado, ingressam no novo século – tributário de novas formas de relações sociais – com uma imaturidade emocional que lhes angustia por refletir em suas relações pessoais e profissionais. A imposição – e aceitação – natural de sua forma de pensar e agir legitimada pelo simples fato de pertencer a determinado gênero não encontra, em tempos de maior consciência democrática e libertária, terreno fértil para frutificar.

A impossibilidade de lidar com afetos, ou melhor, o impedimento que a sociedade patriarcal impõe aos homens no que tange a sensibilidade, reflete-se inclusive em sua maneira de vivenciar a sexualidade. Dessa forma os homens concentram sua sexualidade no falo, na penetração, sempre presos ao seu papel procriador, enquanto que as mulheres vivenciam sua sexualidade de maneira mais difusa, valorizando as possibilidades de sentir prazer não somente com o corpo, mas sim o prazer advindo de um corpo não cindido da alma. Afirmam Rose Marie Muraro e Leonardo Boff:

[...] todos os homens de todas as classes sociais chamavam o seu corpo de ele, e as mulheres, de eu. Isto é, os homens colocavam uma distância entre eles e os seus corpos, identificando-se com a mente, ao passo que as mulheres se identificavam com os seus corpos ao chamá-los de eu. [...] O homem adquire uma alma, mas continua apenas em um corpo. O que corresponde à alma no corpo é a parte do desejo que fica deserotizada; a outra parte, a do desejo

propriamente dito, permanece sexualizada e vai se localizar só no pênis, cindindo-o do resto do corpo.<sup>26</sup>

Conforme leciona Carlos Alberto Plastino, a evolução da psicanálise demonstra a importância da afetividade nos processos de subjetivação e socialização. O ideal moderno da hegemonia da razão instrumental como meio a ditar as relações sociais e mesmo o processo de singularização – ou individualidade para usar o léxico moderno – relegava à afetividade ao campo do natural a ser domado pelo cultural – a razão presta-se a comandar os afetos, como se polarizados antagonicamente. Para o universo dito masculino, a influência dos afetos – entendidos sempre contrários à razão – pressupunha fraqueza, ameaça à virilidade. Como afirma Plastino:

[...] Freud elaborou uma concepção do sujeito que ultrapassa tanto a perspectiva que o reduz a um ser apenas natural, quanto a antagonista que o pensa como sendo apenas um produto da cultura. Pode assim afirmar, como o fez na sua carta a Einstein, que o homem não deve se separar da natureza, sem que isso signifique negar sua característica central de ser histórico e auto-poético. Ambos aspectos são exemplarmente representados no seu quadro teórico pelo conceito de pulsão que, diferenciando-se do instinto, faz do homem um sujeito de criação. Porém, não um sujeito onipotente, na medida em que estando de maneira inerradicável integrado com a natureza, o empreendimento de se construir e de construir a sociedade, sem ouvir a natureza e sua natureza, redundará necessariamente num projeto autodestrutivo.<sup>27</sup>

Da análise acima, anuncia-se o risco de se colocar a afetividade – e sua vivência - como elemento do universo feminino, que não deve ser acessado pelo macho racional e forte. A manutenção do patriarcado como projeto de manutenção de poder masculino não apenas é incompatível com um arranjo social democrático<sup>28</sup>, como dele resultam efeitos colaterais graves também aos homens.

---

<sup>26</sup> MURARO, Rose Marie. BOFF, Leonardo. Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. p. 145 a 147.

<sup>27</sup> PLASTINO, Carlos Alberto. O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 168-169.

<sup>28</sup> Como Plastino ressalta na mesma obra: “Quando as relações sociais são regidas pela lei comum, produto da vontade coletiva – constituição, lei, estatuto, regulamento -, elas tendem a ser igualitárias, favorecendo a expansão de relacionamentos eróticos. No caso contrário, quando no coletivo a vontade de poucos se impõe a todos, descaracterizando ou simplesmente ignorando as normas que exprimem a vontade coletiva, o cenário assim produzido favorece a expansão de comportamentos masoquistas, ressentidos e predominantemente

#### **4. Em busca de uma nova lógica**

Das críticas endereçadas ao paradigma da modernidade vemos emergir uma vontade renovada da forma de se pensar o real, de se determinar o homem e o conhecimento. Os pressupostos ontológicos, antropológicos e epistemológicos são questionados na medida em que se constata que, em determinados âmbitos, geraram opressão, infelicidade e afastamento do ser humano de seu lado natural. Emerge o sonho da possibilidade de um novo homem e uma nova mulher redimensionados, não cindidos. Nesse mesmo compasso surge a busca por um conhecimento de horizontes ampliados, que some à empiria outras formas de apreensão do real e que não pretenda dominar totalmente o objeto, penetrá-lo, mas sim um conhecimento de características, até então femininas, de um sujeito que se deixe penetrar pelo objeto e se deixe ir para além do real concreto.

Esse permitir-se ir além do real talvez tenha sido o ponto crucial do desencadeamento da crise do paradigma da modernidade. Acreditar que o real não é produto de nossos jogos de linguagem ou da capacidade criadora de nosso imaginário radical e aceitar que a natureza possui uma ordem independentemente de nossa compreensão é uma idéia que nunca coube na modernidade.

O pensamento do filósofo lituano Jacques Derrida e a proposta de desconstrução de estruturas hierarquizadas contribuem nesse sentido. Ao propor avaliar a violência inerente a todas as estruturas conceituais Derrida toca, inevitavelmente, no ponto do feminino e do masculino. Afirma ele que não importa quão refinada ou sofisticada seja uma estrutura conceitual ela sempre terá uma estrutura hierárquica intrínseca a sua própria constituição interna, ou seja, é possível constatar que um conceito é sempre entendido como sendo mais importante que outro, superior ou central enquanto que o outro relega-se à margem, ao periférico.

Em seu pensamento desconstrucionista Derrida apresenta como estratégia geral da desconstrução dois movimentos: a inversão e o deslocamento. Em

---

agressivos. A presença de Eros, nesse cenário, será também mais reduzida, enfrequecendo-se as formas nas quais ele se encarna nesses coletivos: respeito pelo outro, solidariedade, amizade.” PLASTINO, Carlos Alberto. *Op. cit.*, p 159-160.

*Gramatologia* Derrida propõe a inversão dos binômios, que para o nosso estudo é o masculino/feminino, a fim de que o conceito que restava recalcado possa emergir mostrar-se sem ser ocultado, evidenciar-se, sem, contudo, criar uma nova hierarquia, presa a mesma lógica, que em nada avançará quando comparada a ordem a ser desconstruída. A esse respeito ensina Carla Rodrigues:

Inverter a hierarquia. Dar voz ao recalcado. Desconstruir para que, no movimento da desconstrução, o que até então estava oculto apareça, aconteça, se revele. Manter-se em vigília para não fazer desse movimento de inversão apenas a afirmação de uma nova hierarquia, na qual o elemento até então subjacente simplesmente toma o lugar do que estava no alto. Para evitar os riscos de uma nova estrutura hierárquica, Derrida chama a atenção de que se deve ter o cuidado de que o pensamento da desconstrução passe muito rapidamente pela fase da inversão. Porque é preciso admitir os riscos de se fixar numa nova dualidade<sup>29</sup>.

Após o breve momento de inversão Derrida propõe o momento do deslocamento da posição que fora invertida, para que não passemos a ter apenas uma estrutura hierárquica idêntica, porém transgredida, somente alterando os termos, mas conservando a violência. O deslocamento, portanto, se dá para além do sistema em que foi realizada a inversão, para outro lugar, um lugar que seria o lugar da alteridade, do “outro”.<sup>30</sup> Trata-se assim de partir em busca de um conceito que jamais possa ser incluído novamente no sistema que fora desconstruído. Como lembra Paulo Cesar Duque-Estrada, esse momento de inversão é “estruturalmente inseparável de um deslocamento com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada posição conceitual.”<sup>31</sup>

Pensar esses dois momentos da desconstrução para a relação feminino e masculino é também realizar uma eterna vigilância acerca das violências que se impõem quando da estrutura de hierarquia que ambos os termos podem montar. Pensamos, pois não em um lugar no qual a estrutura de opressão se desfazerá,

---

<sup>29</sup> RODRIGUES, Carla. O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. 2008, p. 16.

<sup>30</sup> A esse respeito ver DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Jacques Derrida. Primeiros passos: da linguagem à escritura. In: *Mente Cérebro e Filosofia*. São Paulo, Ediouro, Setembro. 2008, nº. 12, p. 49-57.

<sup>31</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC - Rio e Edições Loyola, 2002. p. 12.

mas em múltiplos lugares. O deslocamento foge da tarefa de fixar identidades e busca não permanecer na mesma lógica do sistema desconstruído; trata-se então, como afirma Duque-Estrada, de “multiplicar identidades”.

É preciso debruçar-se sobre a problemática que Carla Rodrigues apresenta em sua obra: *é possível pensar para além da estrutura binária do par opositivo feminino/ masculino?*<sup>32</sup> Assim como Rodrigues, entendo que sim. Entendo que o esforço de Derrida em pensar uma “sexualidade sem número”, não marcada por sexos opostos ou oposições identificáveis, afastando-se do binômio homem/mulher é um caminho de superação da visão parcelada a nós imposta pelo pensamento moderno. Vale ressaltar que não se trata de um indeterminismo ou relativismo em relação ao gênero. Vejamos o que diz Carla Rodrigues:

[...] quando Derrida fala em incalculáveis sexos, ele não estaria propondo um indeterminismo em relação a homens e mulheres ou qualquer tipo de relativismo em relação ao gênero, mas estaria apontando como ir além da oposição masculino/feminino, entendida como mais uma das oposições metafísicas sobre as quais se formulam discursos de exclusão. Esse sonho da “sexualidade sem número” quer ir além de classificações opostas, sem essencializar nem o masculino nem o feminino [...].<sup>33</sup>

Assim, o exercício da desconstrução não quer pensar em algo novo, um terceiro termo ou um meio termo, mas sim sacudir as certezas e “verdades”, as posições fixas que fundamentam o masculino e o feminino, sem com isso colocar um fim nas diferenças, mas admitindo que a diferença é mais complexa do que a construção dual que se apresenta.

O movimento de desconstrução proposto por Derrida, longe de ser um método, é um exercício de eterna crítica e constante vigilância com os dualismos dos quais falávamos no início desse trabalho, fruto da separação empregada pelo pensamento moderno a fim de, por meio da separação, pretender dominar a essência das coisas.

---

<sup>32</sup> RODRIGUES, Carla. O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. 2008, p. 17.

<sup>33</sup> RODRIGUES, Carla. O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. 2008, p. 110.

Pensar em uma crítica ao que foi cunhado pelas relações de gênero na modernidade deve passar por essa cautela para que não caiamos novamente em uma estrutura igualmente hierarquizada, que em nada supera a antiga. Derrida trabalha a mulher como um indecível, aquela que carrega a não verdade, em oposição ao homem da verdade, do corpo, da razão.<sup>34</sup> Propõe, assim, uma nova lógica para além da dicotomia rígida feminino/masculino cunhada pela modernidade.

## **BIBLIOGRAFIA**

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Jacques Derrida. Primeiros passos: da linguagem à escritura. In: *Mente Cérebro e Filosofia*. São Paulo, Ediouro, Setembro. 2008, nº. 12.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica*. São Paulo: LTr, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

KHUN, Thomas, S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MORGAN, Lewis. *La sociedade primitiva*. Madrid: Aldus, 1970.

MURARO, Rose Marie e BOFF, Leonardo. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha – um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

---

<sup>34</sup> A esse respeito ver RODRIGUES, Carla. Alianças e tensões: desconstrução, feminino e feminismo. In: *Mente Cérebro e Filosofia*. São Paulo, Ediouro, Setembro. 2008, nº. 12. p. 75 a 82.

PLASTINO, Carlos Alberto. *O primado da afetividade: a crítica freudiana do paradigma da modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PLASTINO, Carlos Alberto. "Sentido e Complexidade". In: *Corpo, afeto , linguagem: a questão do sentido hoje*. BEZERRA JR, B. e PLASTINO, C. A. (orgs.) Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

RODRIGUES, Carla. Alianças e tensões: desconstrução, feminino e feminismo. In: *Mente, Cérebro e Filosofia*. São Paulo, Ediouro, Setembro. 2008, nº. 12.

RODRIGUES, Carla. *O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida*. 2008. 122 fls., Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, Tradução Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SANCHÉZ, Susana A. Montero. *Los huecos negros del discurso patriarcal*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 2007.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A vindication of the rights of woman*, Nova York: The Norton Library, 1967.

GT – Cultura e Identidade  
Elizabeth da Conceição Paiva de Oliveira  
Programa de Pós-graduação de Estudos Interdisciplinares em  
Gênero, Feminismo e Mulher



**Palavras-chave: Teologia feminista. Gênero. Educação religiosa. Interpretação bíblica**

## **Teologia Feminista e Gênero: um encontro pedagógico no cotidiano**

### **Introdução**

O questionamento das práticas de ensino religioso é recente, mas tornou-se indispensável após, principalmente, de a nova LDB – Leis de Diretrizes e Bases, da Educação - 1996, entrar em vigor, por ter garantido a inclusão desta disciplina no currículo escolar. O seu desafio maior, nestes poucos mais de 10 anos de implantada, é entender esta disciplina como uma forma de desconstruir as idéias presentes nos textos bíblicos selecionada pela tradição religiosa patriarcal. Fiorenza (1992, p.26) afirma que a constituição de uma hermenêutica histórica feminista deve não só traçar a mudança geral de um paradigma androcêntrico para um paradigma feminista de construção e mudança da realidade, mas também discutir os modelos teóricos da hermenêutica bíblica. Estes conjuntos de idéias evocam visões que invisibiliza a percepção das construções históricas e sociais produzidas por aqueles que estão no poder das instituições.

Assim o estudo interpretativo do texto bíblico, utilizando-se da categoria de gênero como uma maneira de elaborar outros olhares para o texto, possibilita novas leituras livres da interpretação androcêntrica que tanto prejudica as mulheres. Então, o processo de reelaboração implica em um ato de desconstrução das verdades apresentadas como universais e eternas pelas instituições religiosas. Esta mudança de perspectiva significa desencadear um processo crítico às interpretações que foram formuladas historicamente por um grupo. Para

tanto, a Teologia Feminista considera a legitimidade do cotidiano como lugar de experiência de mulheres e homens e de relações sociais em nível da microestrutura para analisar o texto religioso e confrontar este com as teologias asseguradas ao longo dos séculos. Esta nova hermenêutica desenvolve uma nova trajetória para a construção do conhecimento é salientar as estruturas das opressões e dos jogos de poder que organizam as verdades religiosas. A reflexão sobre Deus situada no cotidiano não é considerada como tema maior da teologia tradicional: esta encarrega-se de temas universais e institui controles sociais. Estar atento às contribuições que vêm do cotidiano dos/as estudantes torna-se fundamental para desenvolver um diálogo inserido nas questões concretas vivenciadas e sentidas por eles/elas, percebendo nas multiplicidades das questões apresentadas pelos grupos as respostas variadas e as rupturas, muitas vezes, com o ethos consensual. Neste sentido, como bem salienta Figueiredo (2001) cabe à escola oferecer os meios favoráveis aos educandos, quando buscam respostas para os mais diversificados questionamentos. Na verdade, o que se quer é provocar uma reavaliação do conhecimento para que os/as estudantes repensem e fomentem aprendizagens significativas de relações de maior solidariedade e igualdade entre os sexos.

## **1 Teologia, Sociedade e Educação**

A sociedade brasileira, através do movimento feminista, tem cada vez mais fortalecido conquistas para a atuação das mulheres nos últimos anos. Esta realidade tem sido visível através, principalmente, da garantia de maior igualdade de direitos sociais, colocando em questão os papéis tradicionais de homens e mulheres. Esta mudança tem promovido posicionamentos diferenciados e uma maior visibilidade das mulheres em diversos espaços sociais, com transformações significativas nos estereótipos de masculino e feminino, construídos com mais força pelos discursos educacionais e religiosos.

Um conhecimento mais amplo e diverso das questões de gênero no ensino religioso nas escolas confessionais é fruto, exatamente dessas novas

configurações ligadas às leituras sobre as relações sociais construídas historicamente. O objetivo básico deste exercício acadêmico é trabalhar com a categoria de gênero a partir da crítica das estruturas patriarcais da sociedade e da igreja. Portanto, esta iniciativa apresenta-se como uma tentativa de desconstruir o poder dos homens, em todas as esferas sociais, inclusive as religiosas e simbólicas. Desta forma, possibilitar uma compreensão do ensino religioso que busca se referendar na teologia feminista, numa abordagem interpretativa de desarticulação do pensamento secular androcêntrico, para construções de uma teologia que possibilite a cidadania plena, considerando as mais variadas experiências que se forjam no cotidiano.

A teologia feminista considera a desigualdade entre homens e mulheres, nos mais diversos níveis, o ponto inicial para a sua discussão sobre as questões de gênero. Assim, o desenvolvimento de um discurso teológico elaborado por teólogas feministas é distinto, em muitos aspectos, daqueles que escrevem os homens, por estes estarem marcados pela forte influência do lugar social em que se encontram e dos desafios que este lugar apresenta a partir das experiências vividas pelas mulheres.

Ivone Gebara,<sup>35</sup> em entrevista a Nunes (1999, p.298), diz que por conta desta desigualdade de gênero, classe e etnia, historicamente legitimada, grande parte das teólogas feministas brasileiras associa seus trabalhos acadêmicos à militância nos movimentos sociais. Neste sentido, a teologia feminista tem produzido uma abordagem interdisciplinar a partir de vivências concretas, que vão além das promovidas pelas instituições religiosas. Este olhar entende que a busca de espiritualidade e coerência ética não se situa apenas no interior das instituições.

### **1.1 Teologia Feminista e o fazer científico**

O reconhecimento das teólogas feministas enquanto produtoras de conhecimento é novo. Ele está sempre fora dos parâmetros do universo de uma

---

<sup>35</sup> Teóloga feminista brasileira com vários de teologia feminista escritos.

teologia tradicional. Durante séculos, a razão teológica foi identificada com a razão especulativa, a *ratio* compreendida no sentido aristotélico do conhecimento teórico (GEFFRÉ, 2004, p.31). No período medieval, a teologia escolástica, produzida por teólogos como Tomás de Aquino e Agostinho, se estruturou como verdadeiro saber racional, como ciência da fé na busca da explicação última da ordem do universo. Por considerar objeto da ciência as coisas necessárias e universais, foram excluídas as cotidianas e contingentes, ignorando, assim, o lado concreto, histórico, experimental, pessoal e relativo do ser (LIBÂNIO, 1996, p. 133).

Na sociedade moderna, a noção de ordem proposta pela sociedade medieval - que entendia as experiências religiosas (e, conseqüentemente, humanas) a partir de uma explicação determinada e consentida pelo discurso doutrinário religioso - foi colocada em questão. Em seu lugar, estabeleceu-se uma compreensão empírica e histórica, que se define pela experimentação sendo seu objeto a história e o conjunto dos fenômenos que se encontram na sociedade pensada pela ciência e não mais a verdade eterna (GEFFRÉ, 2004)

A ciência, na sociedade moderna ocidental, tem como pressuposto, na produção do conhecimento, a busca da verdade de forma neutra e objetiva, negando toda possibilidade de a subjetividade interferir na observação. Esta visão foi alicerçada durante a revolução tecnológica, com bases no positivismo comteano, no século XIX.

Para os positivistas, a explicação do real se faz em oposição às formas teológicas ou metafísicas de explicação do mundo. Para Comte, por meio da observação e do raciocínio, o homem torna-se capaz de descobrir as relações invariáveis entre os fenômenos, ou seja, suas leis efetivas (ARANHA, 1996, p.136). Assim, o triunfo do cientificismo desprestigia o pensamento do discurso religioso e das ciências humanas em geral. A pós-modernidade traz uma nova virada nesta questão ao mostrar o engodo e a pobreza da racionalidade experimental, da lógica positiva, da razão experimental, que abafaram a dimensão simbólica e estética do ser humano (LIBÂNIO, 1996, p.35).

A teologia feminista, em sintonia com a pós-modernidade, faz uma crítica ao pensamento moderno e considera que as instituições acadêmicas teológicas

devem ter uma parcela significativa de compromisso na construção de uma visão crítica dos/das estudantes, de questionar a ideologia positivista que permeia o discurso religioso tradicional. Nele, o referencial masculino se estabelece de forma abstrata enquanto verdade universal, excluindo outras possibilidades na análise do texto bíblico.

A questão a ser colocada nas instituições de ensino confessionais, nas quais o ensino religioso torna-se um elemento formador do sujeito, se situa a partir de uma pergunta: em que sentido o ensino religioso contribui para o confronto de valores religiosos tradicionais? De antemão, sabe-se que por muito tempo este ensino favoreceu estereótipos de gênero que convinha ao sistema patriarcal. Entretanto a teologia feminista ao ter como tarefa interpretativa a desconstrução do texto bíblico como forma de ressignificar os valores que permeia a vida de mulheres e homens contribui para a percepção dos jogos de poder que permeia a tradição religiosa como estrutura de suporte da sociedade dominante. Em uma sociedade marcada pela atuação das mulheres no mercado de trabalho, as representações de gênero que foram sacralizadas precisam ser revisitadas para que estas não continuem sendo elementos do discurso controlador do potencial das mulheres.

## **1.2 Gênero, ensino religioso e teologia**

O ensino religioso tem na Bíblia a base de seu discurso. A tradição cristã, ao selecionar alguns textos, moldou a representação de Deus através de imagens prioritariamente masculinas, tornando-a normativa para a humanidade. Assim sendo, ela colaborou para que as mulheres permanecessem na marginalidade, ao criar um imaginário secundário na qual elas estão silenciadas na simbolização do divino.

Ao concentrar-se em um único conjunto de metáforas masculinizadas, o universo simbólico religioso é reduzido. Esta linguagem limita a extensão e a amplitude do mistério divino e diminui a igualdade humana da mulher, feita à imagem e semelhança divina. O resultado deste processo é uma comunidade

fragmentada, seres humanos moldados segundo padrões de dominação e subordinação, acompanhados de violência e sofrimento (FERRARO, 2003, p.122).

A formulação de uma hermenêutica histórica feminista implica em discutir os modelos teóricos da hermenêutica bíblica e suas problemáticas para o paradigma cultural feminista. Neste sentido Fiorenza (1992, p. 27) apresenta os modelos teóricos desenvolvidos por estudos bíblicos históricos os quais salientarei de forma resumida.

O primeiro modelo, pode ser denominado de abordagem doutrinal, entende a Bíblia em termos de revelação divina e autoridade canônica, e concebe a revelação e autoridade bíblica em termos dogmáticos a-históricos. Deste modo, em suas formas mais regulares, insiste na inspiração verbal e na inerrância literal-histórica da Bíblia.

O segundo modelo, o da exegese histórica positivista, desenvolveu-se em confronto com as reivindicações dogmáticas da Escritura e a autoridade doutrinal da igreja. Modelada pela compreensão racionalista das ciências naturais, a interpretação histórica positivista busca conseguir uma leitura meramente objetiva dos textos e uma apresentação científica dos “fatos” históricos.

O terceiro modelo é a hermenêutica dialógica. Este modelo leva a sério os métodos históricos desenvolvidos pelo segundo modelo, assegurando ao mesmo tempo a interação entre texto e comunidade, ou texto e interprete. A crítica feita a este modelo esta relacionada ao fato de se ter uma concepção da situação das comunidades primitivas em termos de uma luta confessional. Entretanto, a crítica das formas e da redação precisa o quanto as comunidades e os escritores estiveram em constante diálogo e debate sobre os problemas da comunidade. Em uma perspectiva neo-ortodoxa este modelo é ressignificado ao se ter como ponto de partida de que o que se passou para a tradição é sempre significativo, e este significado apenas precisa ser decifrado hermenenticamente tornando-se presente e atual.

O quarto e último modelo é o da teologia da libertação. As várias formas de teologia da libertação desafiaram as assim chamada objetivida e neutralidade de valor da teologia acadêmica. O princípio básico de toda teologia da libertação,

inclusive a feminista, é o reconhecimento de que toda teologia quer queira quer não, é comprometida em favor ou contra os oprimidos. Deste modo, compreender estas novas leituras torna-se uma posição política para desconstruir formas de pensar que prejudicam a vida das pessoas.

A teologia feminista, ao utilizar-se da categoria de gênero, relativiza o discurso religioso e produz uma nova epistemologia que desestabiliza a teologia tradicional, com suas verdades eternas, e propõe uma episteme que se fundamenta a partir das experiências do cotidiano. Neste sentido, a desmontagem dos textos sagrados é uma forma de colaborar para desmascarar a dinâmica oculta da dominação na linguagem, na ética, no simbolismo, na teologia, no ritual e na tradição cristã. Trata-se de mostrar como as relações entre homens e mulheres funcionam para manter certa ordem de poder político-social e religiosa. Os estudos mediados pela categoria de gênero evidenciam os discursos normativos de construção do saber, visando a desnaturalização de processos que são socialmente instituídos nas relações sociais de poder. Os saberes de caráter androcêntrico e os poderes de caráter patriarcal perpassam os muitos meandros da cultura ocidental marcada pela visão cristã, branca, masculina e rica (SAMPAIO, 2000, p.8).

Considerando que todo ensino religioso produz uma fala sobre Deus a partir de sua experiência histórica, faz-se necessário perceber como, especificamente, a teologia cristã construiu um discurso que se estabeleceu como universal, negando os limites da realidade socio-histórica na qual ela foi gerada. Embora Deus seja eterno, a teologia em si é, como aqueles que a articulam, limitada pela história e pelo tempo. Enquanto produtora de uma estrutura de pensamento, a teologia passa pela visão de mundo, ideologias, concepções de Deus e relações humanas. Neste sentido, o saber não existe direto da realidade: ele é mediado pela linguagem, sendo esta sempre uma interpretação.

Fiorenza (1995) lembra que o estudo histórico-crítico e debates hermenêuticos na sociedade moderna demonstram amplamente que a teologia é um empreendimento cultural e histórico condicionado. Aliás, segundo ela, não apenas a teologia, mas também a revelação de Deus nas Escrituras é expressa em

linguagem humana e compartilha de conceitos e problemas culturalmente condicionados.

Esse processo de negação de que homens e mulheres são seres sexuados é tão presente na teologia como em toda sociedade. Esta compreensão tem longo alcance, se consideramos que as Escrituras e a teologia expressam a verdade em linguagem e imagens sexistas. Fiorenza (1995) ainda salienta que, se as mulheres, no entanto, quiserem estar em contato com suas próprias raízes e tradição deve reescrever a tradição cristã e a teologia, de tal modo que se tornem não apenas a história “deles”, mas igualmente a história “delas”, registrada e analisada a partir de um ponto de vista feminista.<sup>36</sup>

## **2 INTERPRETAÇÃO BÍBLICA NA TEOLOGIA FEMINISTA**

No estudo dos textos bíblicos, a abordagem de gênero como método analítico na teologia feminista tem mapeado as relações sociais de gênero, na multiplicidade dos movimentos cotidianos. Na teologia feminista, afirma-se que o processo interpretativo de um texto, emerge, simultaneamente, a pluralidade de sentidos que lhe é própria e a mediação para a auto-revelação de quem empreende a leitura. A aproximação de um texto bíblico traz luz não apenas às riquezas do próprio texto, mas também aos impasses de quem o interroga, revelando a busca de conhecimento desse sujeito, bem como sua produção de saber, subjetividade, parcialidade e seletividade, traços culturais e históricos e sua pertença social (SAMPAIO, 2000).

Deste modo, o resgate da dimensão plural do sentido de um texto deve estar conectado com a complexidade e as peculiaridades da vida humana. Para Gebara (2001, p. 19), a experiência da religião de alguns homens não pode ser considerada como experiências superiores de outros tempos, vindas talvez de outros mundos, que chegam até o presente século para serem aceitas, confirmadas e contempladas como verdades teológicas para todas as mulheres e homens. Tal

---

<sup>36</sup> A autora ainda argumenta que, durante um tempo demasiadamente longo, a tradição cristã foi registrada e estudada por teólogos que, consciente ou inconscientemente, a compreendiam a partir de uma perspectiva patriarcal de dominação masculina.

postura, ainda salienta Gebara (*op. cit.*), justifica em parte o desenvolvimento dos “poderes sagrados”, de sua autoridade sobre a vida das pessoas, das manipulações que encerram e dos medos que provocam. É como se apenas os “sábios” e “poderosos” na hierarquia religiosa conhecessem os segredos da religião e experimentassem seus profundos mistérios. Assim, por ser controlada a interpretação do texto religioso, dissociando-o da vida e do cotidiano, os significados religiosos perdem a possibilidade de confrontarem a realidade.

Fazer a pergunta a partir da experiência é uma forma de democratizar os poderes, admitindo que eles existem de formas variadas nos diferentes seres e grupos humanos. Como também confirma Townes (2003, p. 23), a teologia está localizada na vida, na experiência e no testemunho daquelas e daqueles que fazem teologia, acrescentando que “tanto homens como mulheres podem usar esta idéia como uma força e não como algo a ser negado ou visto como uma fraqueza, pois esta última está em não reconhecer o quanto das histórias de vida são parte da reflexão teológica”.

Assim, ao se afirmar contra o pensamento da teologia acadêmica, questionando a objetividade e a neutralidade, a teologia feminista propõe a objetividade situada como a única possível. A análise, além de ser datada, deve estar articulada com questões de gênero, classe e raça/etnia, exigindo uma postura capaz de eliminar as dualidades sujeito-objeto, objetividade-subjetividade, racionalidade-emotividade, público-privado, pessoal-político, como em questionar o caráter genérico, universal e atemporal das hermenêuticas e dos conhecimentos.

Se na teologia as experiências de homens e mulheres não forem valorizadas hoje tal como elas são, corre-se o risco de oprimir as pessoas, suas culturas, seus valores e suas vidas, o que tem sido feito por séculos em nome de Deus. Deste modo, viver num mundo de conceitos, aos quais as pessoas devem se adequar, é não levar a sério que a revelação de Deus é contínua e que todos fazem parte dela (TOWNES, 2003).

## **2.1 Texto bíblico e o cotidiano humano**

Na análise do texto, a inserção de perguntas relativas ao movimento dos corpos concretos em suas múltiplas relações, por um lado, evita abstrações sobre a realidade e, por outro, contribui para que não se perca a riqueza dos detalhes que indicam vários jeitos de enfrentar as situações. Está no corpo, com sua materialidade, a condição de os seres vivos constituírem suas relações no mundo.<sup>37</sup> As experiências particulares especificamente estão entrelaçadas com a experiência corporal (fome, dor, humilhação, exploração sexual, prazer...) própria e a dos outros/as. As construções teológicas têm que passar por uma relação do que experimentamos, sentimos e pensamos, vivemos em nossos corpos, que por sua vez estão conectados com as questões macro tecida na economia dos grupos sociais.

A articulação conjunta dos elementos corpo-movimento-relações sociais questiona a organização de perguntas ao texto bíblico para não contemplar um discurso teológico abstrato. A interação destes elementos possibilita, no imaginário cristão, um encontro com as vivências concretas e suas representações. Para tanto, é importante romper com a visão construída a partir de concepções binárias de separação de vida em esferas contrapostas: alma/corpo, corpo/mente e espírito/matéria, considerando que o corpo e a subjetividade humana não são processos distintos, mas, sim, interligados e estão interagindo, a todo o momento, através das experiências cognitivas e afetivas, culturais, étnicas, religiosas, políticas, estando inclusas neste processo as experiências mais banais do cotidiano (SAMPAIO, 2000).

O interesse está em analisar os movimentos que comunicam os múltiplos sentidos que o humano em sua complexidade expressa ao organizar-se em sociedade. Esta opção metodológica - de reconhecer a relevância dos aspectos do cotidiano para formular as perguntas ao texto - possibilita uma aproximação de desejos, anseios, sonhos, ausências e processos de resistências presentes na construção das experiências de vida das pessoas e de suas comunidades. Esta

---

<sup>37</sup> No texto bíblico as descrições das relações cotidianas, os movimentos de mulheres e homens no interior da casa, locais de trabalho, festividades públicas, práticas religiosas, querelas palacianas busca-se admitir o cotidiano como espaço significativo das relações sociais, considerando que nele acontecem as lutas e transformações coletivas (SAMPAIO, 2000, p. 12).

opção ajuda na compreensão de que as grandes questões políticas, econômicas e religiosas dos textos não são as únicas importantes. Na vida cotidiana, se tece a construção das relações sociais de poder, daí sua importância para perceber a dinâmica dos corpos para afirmar uma existência digna no mundo (SAMPAIO, 2000).

Como exemplo de análise de gênero a partir das experiências do cotidiano, o texto bíblico de I Timóteo 2: 9-15<sup>38</sup> é bastante significativo para refletir que questões estão sendo negadas no discurso do autor e na interpretação que se mantém ao longo dos séculos. A teologia feminista, ao utilizar-se das ferramentas da crítica literária para desconstruir a teologia patriarcal, apresenta os conflitos de poder refletidos nas relações de gênero. Através do estudo literário é possível detectar como o trecho referente aos versículos 11 a 15 é uma interpolação feita no século III para inibir o ensino das mulheres na história da igreja cristã primitiva. Para a percepção desta realidade, Conti (2000) faz uma análise da estrutura do texto, do vocabulário, das idéias; e por outro lado, confronta com a tradição primitiva do ministério das mulheres.

Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém às mulheres que se confessam piedosas. Durante a instrução, a mulher conserve o silêncio com toda submissão. Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva, e não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (1Tm 2, 9-15)

Uma das maneiras de detectar uma interpolação é perceber se há uma ruptura no que vinha sendo dito e se é possível passar fluidamente para o que se segue. A passagem original analisada por Conti (2000, p.53) ficaria assim:

---

<sup>38</sup> Este texto é conhecido como uma epístola pastoral e caracteriza-se por estar dirigida a líderes da igreja e por conter conselhos de administração eclesiástica, escrita, segundo a maioria dos biblistas, na primeira metade do século II. Não existe consenso entre os estudiosos de que apesar de a tradição ter atribuído a autoria de Paulo a esta carta, estas não podem ter sido escritas por ele.

Do mesmo modo, as mulheres em veste decente, com recato e modéstia, se enfeitam, não com penteados complicados e ouro, nem pérolas nem roupa cara, mas como convém a mulheres que professam devoção a Deus por meio de obras boas, se permanecerem em fé e amor e santificação com modéstia.

A análise do vocabulário mostra que a interpolação foi escrita por autor diferente da epístola, na mudança do tema, no tom e na forma literária. Outro ponto a considerar em relação ao texto é o fato de ele ser prescritivo e não descritivo. Isto evidencia que, na realidade, acontecia exatamente o oposto, pois o texto prescritivo é usado pelo autor para corrigir aquilo que ele acha impróprio ou indesejável. Esses textos fazem parte da tradição patriarcal que sustenta uma hierarquia desigual entre os gêneros.<sup>39</sup>

Ao manter a leitura literalista deste texto, foi produzida uma tradição que negou a história da Igreja Primitiva cristã, na qual as mulheres atuavam com seus talentos e autoridade na religião. A tradição patriarcal, ao negar esse processo, expressa sua manipulação de poder ao converter verdades particulares em verdades universais. Desconstruir a tradição é, então, educar a comunidade para perceber os jogos de poder e, assim, ser possível construir um conjunto de idéias que potencializam novas posturas na experiência daqueles e daquelas que se comprometem em viver responsabilmente o cristianismo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A teologia tradicional pautou o seu discurso de forma abstrata e idealizada. Respalhando ideologicamente uma estrutura desigual, ela nega a participação das mulheres na sociedade enquanto seres com igual capacidade dos homens, restringindo-as ao espaço considerado inferior - como o espaço doméstico - e em público as atividades que eram entendidas com extensão da casa.

A transformação ocorrida na sociedade contemporânea questiona este modelo de pensar. A educação enquanto espaço de construção ideológica tem

---

<sup>39</sup> Em outros escritos do século II e princípio do século III, se tem material de teólogos como Tertuliano, que apresentam argumentos contrários ao papel ativo das mulheres na igreja (CONTI, 2000,p.57).

sido constantemente questionada e nela o ensino religioso tem sido visto como um elemento de formação que necessita ser revisto a partir desta nova perspectiva.

A teologia feminista apresenta releituras da experiência religiosa, pautada em novos elementos de análise tendo como centro a questão do gênero, buscando identificar a relação de poder existente. A interpretação feminista considera fundamentais os aspectos relacional e corporal: corpo – movimento – relações sociais. Estes elementos devem ser utilizados de forma articulados e integrados, por não existir análise realizada por apenas um elemento com o risco de tornar a análise vazia. Todos eles somados a categoria gênero asseguram a experiência do cotidiano enquanto *locus* privilegiado da análise e, a partir da vida concreta, questiona a formulação abstrata de Deus, presente na teologia tradicional.

## REFERÊNCIAS

ARRANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação**. São Paulo: Moderna, 1996.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1996.

CONTI, Cristina. Esta Palavra é infiel (ITimóteo 2,9-15) In: CONTI, Cristina. **O gênero no cotidiano**. Revista Ribla, n. 37, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000/3, p. 7-14.

FERRARO, Benedito. Questões contemporâneas para a teologia na perspectiva de gênero. In: **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2003.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. Paulinas: São Paulo, 1992.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

FIGUEREDO, Anísia P. **Ensino religioso, perspectivas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: A virada hermenêutica da teologia.** Petrópolis: Vozes, 2004.

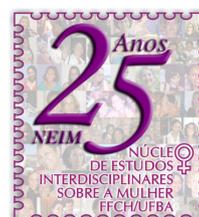
LIBÂNIO, J.B. e MURAD, Afonso. **Introdução à teologia:** perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

NUNES, Maria José Rosado. **Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal:**entrevista com Ivone Gebara. Florianópolis: Estudos Feministas v.7, n.1-2 1999.

SAMPAIO, Tânia Maria. Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico. In: SAMPAIO, Tânia Maria. **O gênero no cotidiano.** Revista Ribla, n. 37, Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 2000/3, p. 7-14.

TOWNES, Emilie. Memória e experiência na teologia feminista. In: **Gênero e religião:** um caleidoscópio de reflexões. Mandágora - Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina. São Bernardo do Campo: Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Ano 8, n. 9, 2003.

GT – Cultura e Identidade  
Fabiana de Santana Andrade<sup>40</sup>  
Palavras-chave: Gênero, Experiência, Pescadora.



---

<sup>40</sup> Aluna do Programa de Pós-Graduação-Mestrado em História da Universidade Feira de Santana.

[fabysdrade@yahoo.com.br](mailto:fabysdrade@yahoo.com.br)

## **Tecer redes, tecer histórias: Os modos de vida e trabalho das pescadoras em Ilhéus - BA, 1980-2007.**

Segundo Michele Perrot (1988), “o ofício do historiador” é um ofício de homens que escrevem a história no masculino. Durante muito tempo a história ignorou a mulher produtiva e negligenciou as relações entre os sexos. O domínio dos homens do espaço político e público contribuiu para que as mulheres fossem percebidas como reclusas ao trabalho do lar, ou executando uma atividade que servisse de complemento ao salário dos maridos. Para Michele Perrot é preciso reencontrar as mulheres em ação, inovando em suas práticas; construindo também a história.

Nas experiências de vida das mulheres pescadoras em Ilhéus-BA podemos perceber as resistências e estratégias que desenvolvem no seu “árduo” cotidiano, assim como as vivências e a manutenção da “arte da pesca”. O trabalho feminino é muitas vezes subestimado, mas o que se constata é que as atividades desenvolvidas pelas pescadoras em Ilhéus são cruciais para a sobrevivência do modo de vida dos pescadores artesanais. As mulheres ajudam a preservar a memória familiar e do grupo transmitindo para os filhos as suas experiências. Através das histórias contadas pelas mulheres em seus depoimentos, pude escrever esse texto. Tenho convicção de que o trabalho consiste apenas em uma análise sobre as experiências de vida das pescadoras em Ilhéus que podem ser múltiplas, não só nas experiências de pesca, mas enquanto mulheres, esposas, filhas, irmãs, que podem sustentar sua casa, ou família, e como, claro, pescadoras.

A profissão de pescador está relacionada à figura do homem, porque é uma profissão que representa perigo e está associada, muitas vezes, ao trabalho no alto mar. Muito da invisibilidade da mulher em atividades da pesca decorre da ótica do pesquisador na construção etnográfica e interpretativa do seu objeto. Isso sugere também que em muitas situações o trabalho da mulher não é percebido

pelo pesquisador, porque não é valorizado pela sociedade. As atividades produtivas femininas, em sua maior parte, são descontínuas e nem sempre se traduzem em renda monetária, o que contribui para reforçar a indiferença ao trabalho da mulher no setor.

Joan Scott (1990) ressalta ainda que as tentativas dos historiadores de teorizar sobre gênero também não fugiram dos quadros tradicionais das ciências sociais, já que utilizam formulações antigas que propõem explicações universais. A autora enfatiza que algumas pesquisas servem apenas para indicar a criação inteiramente social das idéias construídas sobre os papéis próprios aos homens e as mulheres. Para que esse trabalho não se restrinja a essas formulações, procurarei traçar algumas considerações sobre as experiências da pesca feminina em Ilhéus.

### 1.0 A Mulher na Maré: o cotidiano, os modos de viver e o fazer-se pescadora.

A cidade de Ilhéus está situada ao sul do Estado da Bahia na zona denominada Microrregião Ilhéus-Itabuna.

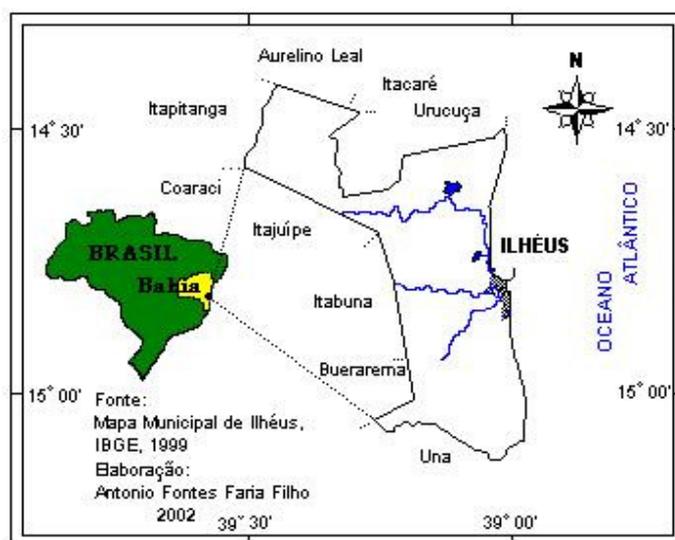


Figura - Mapa de localização da cidade de Ilhéus – BA, 2002.

Fonte: Faria Filho (2002)

A cidade comporta um grande número de barcos industriais que exploram o seu litoral e um número significativo de pessoas que vivem da pesca artesanal. No município há cerca de 20 comunidades pesqueiras, destacando-se

São Miguel, Mascote, Rio Pardo, Itajuípe, Rio Almada, Itapé, Rio Cachoeira, Banco da Vitória, Salobrinho, Iguape e Vila Olímpia. Os principais locais de pesca podem ser localizados na barra de Ilhéus, na costa, e nas lagoas e rios internos, como a Lagoa Encantada, Almada, Banco da Vitória e no rio Cachoeira que passa pelo bairro do Teotônio Vilela. Em Ilhéus, temos entre os pescadores artesanais, os que praticam a pesca marinha e os que pescam em águas interiores.

As mulheres que vivem da pesca no município são consideradas pescadoras artesanais porque trabalham com instrumentos considerados rudimentares e pegam pouca quantidade de mariscos e peixes. Cada comunidade de pesca apresenta as suas particularidades, porque o meio vai oferecer determinado tipo de espécie para a sua captura. No São Miguel, as pescadoras costumam pescar o siri no rio e o peixe no mar, enquanto os seus maridos vão para o alto mar. Na Lagoa Encantada, as pescadoras e pescadores artesanais costumam pegar o camarão e o peixe no rio. Nesses lugares encontramos particularidades tanto no que a natureza oferece e como as pessoas constroem e modificam esse espaço. Portanto, as formas de trabalho são bastante diferenciadas nessas comunidades, o que interessa perceber é como as mulheres e homens construíram a sua relação de trabalho. Segundo Maldonado (1986) em algumas comunidades de pesca no Brasil as mulheres não trabalham devido à crença de que as mulheres trazem má sorte para a pescaria.

Em Ilhéus, nas comunidades do Teotônio Vilela, do São Miguel, da Lagoa Encantada as famílias dos pescadores costumam ensinar desde muito cedo para os seus filhos os segredos da pescaria. D. Eliúdes<sup>41</sup>, secretária aposentada pela Colônia Z-34<sup>42</sup>, localizada no bairro do Malhado em Ilhéus, recorda que na Infância ajudava o seu pai a puxar a rede do mar juntamente com os seus irmãos. Ressalta ainda, que as mulheres no São Miguel geralmente trabalhavam com o catado das lagostas. Sabemos que o lembrar dessas mulheres gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas em função das mudanças no próprio

---

<sup>41</sup> Entrevista realizada na casa de D. Eliúdes no dia 30/04/2007.

<sup>42</sup> Instituição que garante os direitos do pescador outorgados pelo governo federal.

modo de vida. Compreender como as mulheres pescadoras viviam nos lugares da pesca é uma tarefa complexa, mas que pode ser construída a partir da interpretação e busca das “teias” de informação que temos disponíveis.

Já no Teotônio Vilela as pescadoras e pescadores artesanais costumam pegar o peixe, aratu, ostras e muapen. As mulheres que moram no Teotônio Vilela, pescam no rio cachoeira que cerca o bairro. De barco ou canoa, pescam o robalo com o anzol, e nos corais, realizam a cata da ostra, muapen e do aruatu. No seu ambiente de trabalho, as pescadoras utilizam diversos tipos de objetos, como enxadas, foices, facão, faca. Segundo a pescadora Helena, *a enxada é para o muapen, o facão é para tirar ostra, a faca é para o sururu e o anzol tanto para pegar peixe como o aratu.*<sup>43</sup> Com o manzuá, um tipo de armadilha feito de Canabrava, cipó retirado do próprio mangue, pegam qualquer tipo de marisco ou peixe.



Os diversos tipos de instrumentos utilizados na pescaria são os seguintes: a rede, anzol, jereré, ciripóia, e a tarrafa (apetrecho que depende de muita força para ser lançado ao mar). A utilização da tarrafa é costumeiramente utilizada na pesca que envolve toda família. As dificuldades para sobreviver no meio urbano apenas da exploração dos recursos naturais, frequentemente, levam todos os membros da família a participarem da pesca artesanal. A produção da vida social das pescadoras envolve um amplo conhecimento do meio natural. Segundo Diegues (1983) o centro de conhecimento do pescador artesanal não se situa no

---

<sup>43</sup> Helena de Castro. Entrevista realizada em sua residência no dia 17/04/2006

fazer enquanto tal, mas no conhecer. Este saber é constituído por um conjunto de idéias sobre o movimento das marés, o conhecimento sobre o tempo certo para pescar determinada espécie e saber encontrar o pescado.

Quando Helena comenta sobre a importância do saber remar e dos perigos da pescaria, ressalta que no menor sinal de perigo não leva as crianças. *“A gente vai, mas a gente não se arrisca não leva criança porque de vez em quando eu levo os meus meninos...então não leva criança nem leva quem não sabe nadar porque se acontecer virar...a gente tenta sair...e a pessoa que não sabe é mais difícil.”*<sup>44</sup> Elas precisam conhecer a dinâmica das marés para poder executar a sua atividade. Os seus filhos começam a instruir-se “nos segredos da maré” ainda crianças quando vão pescar com a sua mãe. Aprendem a remar, a nadar, qual a melhor maré para pescar, ou seja, na “maré morta” ou “maré alta” e que marisco pescar em cada período. Ela diz o seguinte:

*O lugar que você vê aqueles cachinhos no caso das ostras ali tá cheio...às vezes você tem que meter o facão cortar bem profundo para as grandes aparecer. E no caso do muapen você tem uma área bem grande..areia pura... aí você olha se não tiver buraco você não cave porque ali não tem e onde tiver buraco você cave que pode tá ali..se não tiver buraco você não cave.*<sup>45</sup>

As mulheres se fazem pescadoras pelo profundo conhecimento do meio ambiente adquirido na experiência da vida diária e pelo fato de sua família salvaguardar o conhecimento tradicional dos pescadores artesanais. Thompson (1998) considera que a tradição envolve uma perpetuação de práticas e normas, que se reproduzem ao longo de gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. Na própria prática cotidiana as mulheres apresentam que o ser pescador depende de um amplo conhecimento de apropriação dos recursos marinhos como depende também de um sábio manejo dos recursos da pesca.

## **2.0 “Ser pescadora é viver de tudo que tem na maré”**

---

<sup>44</sup> Helena de Castro. Entrevista realizada em sua residência no dia 17/04/2006.

<sup>45</sup> Idem

Os depoimentos das mulheres revelam a existência de uma pesca feminina, em que as mulheres pescam tanto no “mar de dentro” como no “mar de fora”, pois se deslocam até os corais para realizar a cata do marisco. Na cidade a pescaria representou um importante meio de vida para as famílias que tinham na pesca a base da sua subsistência, mas atualmente tem significado para a população pobre do município uma atividade que lhes garante a sobrevivência. Em Ilhéus, o quadro de crise econômica fez com que muitas pessoas, inclusive do sexo masculino ingressassem nessa atividade.

As mulheres entrevistadas contam que no período em que moravam na zona rural pescavam para a subsistência, ou para complementar a renda familiar. D. Inês e a sua família pescavam, e com muito trabalho saíam da roça para vender o pescado na cidade. Segundo a pescadora, a sua família precisava acumular o pescado na casca para conservá-lo, já que não tinham geladeira. No dia anterior à feira, salgavam o pescado, e no dia seguinte retiravam o sal para vender o produto. Ela lembra também da dificuldade de transporte, que tornava a venda muito exaustiva. Segundo D. Inês, no período em que moravam na fazenda, em Santo Antônio, o principal meio de locomoção da sua família era o barco. A pescadora expõe *“que hoje tudo é fácil, tem carro na porta, mas de primeiro tudo era de canoa”*<sup>46</sup>. Explica que depois de atravessarem o rio, tinham ainda que realizar uma longa caminhada para chegar à feira do Malhado, quando não recorriam à carona de caminhoneiros na beira da estrada.

D. Inês, quando lembra do período em que toda a família trabalhava na lavoura, recorda apenas os momentos difíceis da sua vida, enfatizando que *“hoje os seus filhos vivem no céu”*.<sup>47</sup> D. Inês, explica que hoje os seus filhos têm a oportunidade de estudar, de brincar e *“ser criança”*, chance que não teve durante a sua infância. A migração dos trabalhadores rurais para a cidade parece ser motivada em grande medida, pela falta de perspectiva de vida que atravessavam

---

<sup>46</sup> Maria Inês de Aquino. Entrevista realizada em sua residência no dia 12.08.2006.

<sup>47</sup> Idem

no campo. As mulheres entrevistadas oriundas da zona rural mostram através das suas lembranças como era o seu cotidiano na roça.

O Diagnóstico Sócio-Econômico da Região Cacaueira de 1975<sup>48</sup> apresenta dados indicativos do crescimento da população pesqueira localizadas na sede do município, em virtude da transferência da produção agrícola das famílias para a captura do pescado. O estudo ressalta ainda que nas concentrações localizadas nas áreas rurais existia um número significativo de mulheres e crianças que participavam da captura do pescado para o consumo próprio.

A memória das mulheres quando estimuladas, expõe que suas famílias viviam desse pluralismo econômico de mesclar a prática da pesca com a agricultura. Nas suas lembranças às mulheres voltam para o tempo de infância, para as suas recordações do trabalho na lavoura e na pescaria. Helena, ao relembrar a sua meninice diz que enquanto os seus pais trabalhavam na roça de cacau, ela estava catando guaiamu, e com aproximadamente dez anos de idade, já ajudava os pais na roça, nas tarefas de capinar o terreno. Assim recorda do dia-a-dia na roça.

*Eu morava dentro da canoa. Não tinha nem casa perto onde ir...tinha que trabalhar mesmo quando ela sai mais o pai. A gente ficava dentro do cacau pegando guaiamu, eu não sabia ficar dentro do rio sozinha, ficava dentro dos cacau, fazia ratueira, ia pegar os guaiamu pela beira ali do rio.<sup>49</sup>*

A entrevista acaba avivando a consciência do entrevistado para aspectos da sua experiência a respeito dos quais ainda não tinha pensado. A história oral é um poderoso instrumento de avaliação da memória social, porque permite pensar como essas mulheres compreendem o seu passado, como o passado torna-se parte do presente e como os indivíduos a utilizam para interpretar a sua vida (THOMPSON, 2001). Os depoimentos permitem ao historiador perceber passagens indescritíveis de serem retratadas por documentos escritos, que podem ser percebidos nos gestos, na forma de construir as narrativas e até

---

<sup>48</sup> *Diagnóstico Sócio- Econômico da Região Cacaueira*, realizado pela CEPLAC no ano de 1975.

<sup>49</sup> Entrevista realizada no dia 12.11.2004 na residência de D.Julia e Sr. Gileno.

mesmo no esquecimento. A memória é um processo individual e dinâmico que partilhar dos elementos socialmente criados e compartilhados (PORTELLI, 1981).

Durante as entrevistas realizadas, pude perceber o quanto à relação entrevistador e entrevistado influencia no encaminhamento da pesquisa. As pescadoras, ao se afirmarem “*profissionais da pesca*” ficaram, em muitos momentos dos depoimentos, inseguras diante da minha função enquanto pesquisadora. Provavelmente, porque era mais fácil acreditarem que eu era uma fiscal da colônia Z-34, da qual são associadas, do que uma estudante de graduação. Essas mulheres talvez se sintam inseguras devido à invisibilidade que envolve o trabalho da mulher pescadora, mesmo porque muitos de seus direitos foram conquistados recentemente.

Durante muito tempo, os homens eram os únicos representantes legais das famílias que se associavam à Colônia Z-34, localizada no bairro do Malhado em Ilhéus. As pescadoras<sup>50</sup> são associadas à Colônia Z-34, apenas para garantir os benefícios da Previdência e Assistência Social. Maron (2001) no trabalho sobre grau de satisfação dos pescadores da Colônia Z-34 em Ilhéus -BA, afirma que muitos associados não compram e não vendem os seus produtos para a Colônia porque a instituição não aceita pouca produção, além disso, o associado pode lucrar mais vendendo o seu produto por conta própria. Durante a pesquisa D. Tertulina, pescadora aposentada, chega a afirmar que não vendia o seu produto para a Colônia porque não queria dar o seu lucro para a instituição. Durante as entrevistas, elas chegam a criticar a ausência de políticas públicas para as pescadoras artesanais. No caso das mães solteiras, o cadastro na Colônia denota um meio de ter garantido os benefícios oferecidos pelo Governo Federal, portanto, o medo de perder esses benefícios é algo preocupante para as mulheres pescadoras.

Nos seus depoimentos, as lembranças do passado se confundem com o tempo presente. A maneira como constroem o seu passado e as suas experiências, ressaltam vivências plurais e reafirmam a dificuldade do trabalho da pescadora e as suas formas diárias de luta. Nas lembranças de infância das

---

<sup>50</sup> D. Júlia, D. Tertulina, D. Inês, D. Chica, Helena.

pescadoras estão registradas as idas para o mangue com toda família. D. Inês, ao lembrar da sua meninice sente dificuldade de falar, mesmo morando na roça, D Inês e os irmãos tinham que ir para a maré ajudar a sua mãe e o seu pai na pescaria praticamente todos os dias.

Muitas vezes nas entrevistas, as mulheres procuravam enfatizar a sua determinação para o trabalho, apresentavam que vendiam o seu produto na feira, em casas de família, ou caminhando pelos bairros da cidade. As pescadoras narravam as suas experiências de vida de forma mais detalhada e elucidada fora das suas residências, quando faziam o percurso em direção ao trabalho. Dessa forma, as palavras ditas pelo outro podem ter significado simbólico bem diferente e podem representar sentimentos muito diversos daqueles que pensamos que elas transmitem. As mulheres quando falam das suas experiências no trabalho expõem mais abertamente sobre a sua labuta diária, e como aprenderam a “arte da pesca”. Nas suas reminiscências, muitas vezes, o lúdico se confunde com o medo dos perigos que já vivenciaram. As mulheres contam nas suas entrevistas que o mangue tornou-se um local perigoso, o refúgio dos bandidos e esconderijo dos marginais procurados pela polícia. Elas relatam que atualmente ser pescadora é correr risco de vida.

*(..) A. pescaria antes era bem melhor, porque hoje faz até medo você entrar no mangue, você encontra aí vagabundo com dois ou três revólveres na mão tá entendendo...Faz medo mesmo! É Deus que eles passa por a gente e não diz nada as vezes ousa e diz:- Ó tia se você ver a polícia aí atrás perguntar de lá ele, , não vai me entregar não...é muito difícil... é muito difícil a pescaria, muito difícil mesmo.<sup>51</sup>*

Algumas pescadoras quando narram essas situações contam sorrindo os perigos que já vivenciaram na pescaria. Outras mulheres preferem não lembrar desses momentos difíceis, geralmente costumam dizer que não recordam de tais momentos. Para D.Julia, pescadora aposentada, o mangue é um “*lugar mal*

---

<sup>51</sup> Tertulina Ferreira Mota. Entrevista realizada no dia 12.11.2004, na residência de D.Julia e Sr. Gileno.

*assombrado*<sup>52</sup>, por isso procurava ir sempre acompanhada para a maré. Segundo a pescadora qualquer barulho dentro do mangue provoca grandes sustos. Ela salienta ainda que além do medo, a dificuldade de locomoção dentro do mangue é muito grande. Aponta que no manguezal tem o “sumidor”, um tipo de lama movediça que se uma pessoa cair pode ser tragado até desaparecer por completo. Dona Júlia aprendeu a pescar com a mãe e também ensinou os seus filhos a pescar. A sua filha Helena reitera que desde criança acompanhava os seus pais na pescaria. Hoje Helena diz que também leva os seus filhos e não tem receio de ir sozinha para a maré. D. Júlia, diz que tinha medo da situação íngreme do manguezal, enquanto a sua filha Helena diz, “*que faz medo entrar no mangue*”<sup>53</sup>, devido à quantidade de homens armados que as mulheres se deparam no mangue. Os barcos das pescadoras, muitas vezes, são roubados por ladrões que se utilizam dele para fugirem ou roubarem os sítios que ficam localizados as margens dos rios. Além de enfrentarem os obstáculos na natureza as mulheres se deparam com a violência urbana. Além disso, o processo de devastação das áreas de mangue tem feito com que as pescadoras se encaminhem para áreas cada vez mais distantes para realizar a cata do marisco. Dona Chica, de 48 anos e D. Nita, de 72, saem do Teotônio Vilela e se deslocam até o bairro Iguape, fazendo um percurso a pé de aproximadamente seis quilômetros. A prática da pescaria exige muita coragem e um profundo conhecimento sobre as condições da maré.

As pescadoras e pescadores artesanais desempenham as suas atividades de acordo com os movimentos da natureza, porque seguem a lógica das marés, das espécies, dos astros, enfim do meio ambiente. A atividade extrativista das pescadoras depende justamente da dinâmica da reprodução do mangue e do conhecimento que possuem do meio natural. O rendimento do pescado depende das condições da maré. As espécies são coletadas dependendo do tempo da vazante das marés e da perfeita reprodução das espécies. As pescadoras saem para pescar tendo como referência a lógica das

---

<sup>52</sup> Julia Dias de Castro. Entrevista realizada na sua residência no dia 12.08.2006

<sup>53</sup> Julia Dias de Castro. Entrevista realizada na sua residência no dia 12.08.2006

marés, que se diferenciam em maré morta e maré cheia. Elas apresentam um amplo domínio sobre os ritmos das marés que lhes permite perceber e escolher a hora exata para realizar a cata do marisco. O cotidiano das pescadoras não é organizado por tempo definido, regular, porque é o tempo natural que regula as atividades que serão realizadas e o tempo gasto para isso. Embora inseridos na teia capitalista, é o tempo natural, imprevisível e irregular que coordena o modo de vida das pescadoras e pescadores artesanais.

Os pescadores artesanais se identificam com um grupo possuidor de uma profissão. Porque a profissão é entendida como o domínio de um conjunto de conhecimentos e técnicas que permitem ao produtor subsistir e se reproduzir enquanto pescador (DIEGUES, 1983). A organização Internacional do Trabalho define como pescadores não apenas os trabalhadores e trabalhadoras que se dedicam à captura de pescado e exercem as funções de membros de tripulações de barcos costeiros, mas também os que fazem tarefas específicas da pesca de água doce e águas costeiras. Ainda fazem parte dessa definição os coletores de esponjas e pérolas, algas e sargaços, moluscos e crustáceos. (MALDONADO, 1986). Em Ilhéus, temos entre os pescadores artesanais, os que praticam a pesca marinha e os que pescam em águas interiores. Fernandes (2003), ao tratar da pesca artesanal marítima em Ilhéus, aponta que a pesca artesanal ainda é dominante, sendo praticada com linha e anzol e normalmente em barcos a motor ou jangadas e realizada por homens. Entretanto, nas águas interiores existe um grande número de mulheres que executam a atividade pesqueira. As mulheres destacam-se pelo fazer-se pescadora, pela própria complexidade da pescaria do dia-a-dia onde enfrentam os riscos oferecidos pela sua profissão. Ao lado da sua família, seus filhos e filhas, marido, sozinhas ou em grupo, elas embarcam em suas canoas em busca de uma boa pescaria.

## **FONTES**

### **Depoimentos orais**

Julia Dias de Castro (60 anos); Gileno Ferreira dos Santos (75 anos); Maria Helena Castro dos Santos (32 anos); Tertulina Ferreira Mota (59 aos). Entrevista realizada no dia 12.11.2004, na residência de D. Júlia e Sr. Gileno, (32 páginas)

Helena de Castro (32 anos). Entrevista realizada na sua residência no dia 17.04.2006. (14 páginas)

Maria Inês de Aquino (52 anos). Entrevista realizada na sua residência no dia 12.08.2006 (10 páginas).

Francisca Maria dos Santos (48 anos). Entrevista realizada na sua residência no dia 15.08.2006 (12 páginas).

Órgãos Públicos do Estado da Bahia:

**Biblioteca Rômulo Almeida. SEI – Superintendência de Estudos Econômicos da Bahia. SEPLANTEC- Secretaria de Planejamento e Tecnologia.**

CEPLAC. *Aspectos da atividade pesqueira*. Ilhéus: 1975. (Diagnóstico Sócio-Econômico).

#### **Bibliografia**

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. *Pescadores, Camponeses e Trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. A mudança como modelo cultural: o caso da cultura caiçara e a urbanização. In: *Enciclopédia Caiçara*. Vol. 1. O olhar do pesquisador. p. 21-48. São Paulo:Ed. Hucit ec/NUPAUB-CEC/USP, 2004

DIEGUES, Antônio Carlos.(org). *A imagem das águas*. São Paulo: Hucitec, USP, 2000.

FARIA FILHO, A. F.; ARAÚJO, Q. R. Degradação ambiental causada pela ocupação antrópica em áreas de manguezais de Ilhéus – Bahia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE, 1., Caucaia, Ceará. **Anais...** Fortaleza: PRODEMA, 2002.

FERNANDES, Ideval Pires. *Estudo da Situação Socioeconômica e tecnológica da Pesca Artesanal Marítima de peixes no Município de Ilhéus-Bahia*. Mestrado em Desenvolvimento Ambiental e Meio Ambiente-UESC. Ilhéus, 2003.

MALDONADO, Simone Carneiro. *Pescadores do mar*. São Paulo: Ática, 1986. Série Princípios.

MARON, Alana Magalhães Vasconcelos. *Nível de Satisfação dos pescadores da colônia Z-34 em Ilhéus-Ba*, Monografia, 2001.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e métodos dos estudos feministas. In. BRUSCHINI, Cristina. *Questões de Gênero*. São Paulo: Carlos Chagas, 1994.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como Gênero*. Projeto História revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p.12, n° 0: Educ, 1981.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como Gênero*. In. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História. Departamento de História da PUC-SP. São Paulo: Educ, 1997.

PERROT, Michele. *Os excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SCOTT, Joan. *A invisibilidade da experiência*. In: Revista Projeto História. Cultura e trabalho. n 16, p.297-326. São Paulo: Educ, fev.1998

THOMSON, Alistair. Aos cinquenta anos: Uma perspectiva internacional da história oral. In. Marieta de Moraes Ferreira (org). *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Casa Oswaldo Cruz/ CPDOC- Fundação Getúlio Vargas, 2000.

THOMPSON, E.P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. p. 267-304. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

VASCONCELOS, Jussara de Almeida. *Níveis de Ocupação urbana e degradação ambiental: situação atual em três áreas de manguezal na cidade de Ilhéus*. Monografia de Especialização em Oceanografia. UESC : Ilhéus- BA, maio de 2001.

GT – Cultura e Identidade  
Fernanda Reis dos Santos  
PPG História / UFBA



## As relações de gênero na festa de São Bartolomeu

[...]para ser completamente bella, deve ter a mulher 30 perfeições, divididas da maneira seguinte: 3 cousas alvas: a pelle, os dentes e as mãos; 3 pretas: os olhos, as sobrancelhas e as pálpebras; 3 vermelhas: as faces, os beiços e as unhas; 3 compridas: o corpo, os cabelos e as mãos; 3 curtas: os dentes, as orelhas e os pés; 3 largas: o peito, a fronte e o espaço entre as sobrancelhas; 3 estreitas: a boca, a cintura e a entrada dos pés; 3 grossas: o braço, a coxa e a barriga da perna; 3 finas: os dedos, os cabelos e os beiços; 3 pequenas: os seios, o nariz e a cabeça....<sup>54</sup>

Bem como, “ser traiçoeira, por excelência, orgulhosa por devoção, julgar-se rara e singular em tudo, eis a glória da mulher...”.<sup>55</sup> Assim, percebemos que a mulher vigente na cidade de Maragogipe, devia pertencer ao espaço privado, ser introspectiva, esteticamente branca, seguindo os padrões europeus, e por conseguinte haveria a inserção de novos códigos de conduta.

A partir da segunda metade do século XIX, paralelamente à vinda de europeus, assistiremos principalmente a uma migração de costumes. Em todos os aspectos do cotidiano dos brasileiros procurou-se imprimir a marca européia.

Iniciamos este trabalho com uma citação porque ela sintetiza e reflete algumas das preocupações centrais que nortearão a pesquisa, além de inspirar diversos desdobramentos, proporcionando uma compreensão de aspectos importantes da história de Maragogipe.

A festa de São Bartolomeu é a manifestação religiosa mais celebrada da cidade de Maragogipe, na região do recôncavo baiano, e acontece durante todo o mês de agosto. Sendo um momento em que os sujeitos constroem alianças, negociam soluções de conflitos e criam identidades, bem como um domínio privilegiado para a sociedade se manifestar enquanto uma coletividade diferenciada, transmite e reproduz valores, atualiza estruturas de autoridade, num jogo de múltiplas legitimações.

Temos como objetivo geral discutir as relações de gênero na festa de São Bartolomeu como uma via de acesso para compreender a sociedade de Maragogipe, a partir da segunda metade do século XIX. Para tanto, vamos nos

---

<sup>54</sup> *Jornal Espelho das Bellas*. 5 de fevereiro de 1861.

<sup>55</sup> *Jornal Espelho das Bellas*. 9 de dezembro de 1860.

basear no compromisso da irmandade do referido patrono, no qual, são os homens que ocupam as mais altas funções hierárquicas, limitando às mulheres atividades secundárias, não atuando nas decisões dentro da instituição. Vale salientar, que no contexto estudado, evidenciamos que o ideal de mulher naquela sociedade seguia os padrões europeus. Bem como, restringia-se ao espaço privado, ou seja, presente somente nos rituais religiosos (ortodoxos), inclusive apenas como espectadora. Nesse sentido, notamos em jornais locais que no momento em que a mulher supera a limitação do privado e vai ao espaço público é vista como indigna, julgada como amoral, não sendo então um exemplo a ser seguido. Dessa forma, ressaltamos que a lavagem de rua da festa do padroeiro denota o lugar onde tudo é permitido ou aceito, momento de legitimação e justificação da subordinação feminina e da violência masculina. Nesse sentido, utilizaremos jornais locais e o compromisso da irmandade de São Bartolomeu para pensar como se processam as relações de gênero em Maragogipe.

A construção da paróquia de São Bartolomeu ocorreu no século XVII (1640), significando templo-sede da freguesia, e entre os anos de 1723/28, a Matriz de São Bartolomeu já devia estar em funcionamento<sup>56</sup>. Contudo, constatamos que data de 11 de abril de 1851, a carta aprovada pelo arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, que confirmou na forma de lei o Compromisso da irmandade do glorioso São Bartolomeu, padroeiro da Igreja Matriz da cidade de Maragogipe.<sup>57</sup> Vale salientar que constatamos festejos em louvor ao padroeiro antes da fundação da irmandade.<sup>58</sup>

Ressaltamos que neste momento o pároco de Maragogipe Ignácio Aniceto de Souza, que enviou o pedido de aprovação do Compromisso da referida irmandade ao arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, também ocupava a função política de presidente da Câmara de vereadores desta cidade,

---

<sup>56</sup> Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC-Ba). Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia. Vol.III. **Monumentos e Sítios do Recôncavo, II parte**. Governo do Estado da Bahia. Secretaria da Indústria e Comércio. Salvador, 1982, 1ª edição.

<sup>57</sup> Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Inventário dos documentos do Governo da Província. II Parte. Seção de Arquivos coloniais e provinciais. **Correspondência recebida de Vigários de diversas freguesias. Irmandade de São Bartolomeu de Maragogipe**. Maço:5260

<sup>58</sup> Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. **Avulsos**. 26 de novembro de 1759. caixa 143. doc.10988. cd. 183\_018.

ou seja, se por um lado o arcebispo fazia parte do movimento de reforma católica, buscando segregar os homens do século daqueles que deviam viver no santuário, por outro o próprio arcebispo aprova um pedido numa situação específica daquilo que ele mesmo se opunha.<sup>59</sup> Nesse sentido, podemos analisar como se processavam as relações de gênero na festa de São Bartolomeu em Maragogipe, no contexto da romanização, baseando-se no Compromisso de fundação da irmandade em 1851, e mais importante, no momento em que o padre Ignácio Aniceto de Souza encaminha a aprovação deste compromisso, possuindo também o cargo político, o que contradizia o processo de reforma objetivado pela Igreja. Discutiremos também o Compromisso da mesma irmandade em 1943, quando foi reformado e aumentado segundo o código do direito canônico e o concílio plenário brasileiro. Comparando os Compromissos verificamos a princípio que não se utiliza mais o critério de cor como definidor, mas somente de sexo, especialmente o masculino, deixando para as mulheres atividades secundárias e condição social, ou seja, persiste o caráter excludente em sua maioria, não contemplando boa parte da população, visto continuar exigindo uma certa quantia para a entrada dos irmãos, e também alfabetização para ocupação em diversos cargos.

A administração de cada confraria ficava a cargo de uma mesa, presidida por juízes, presidentes, provedores ou priores-a denominação variava-, e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos, que envolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda de livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. A cada ano se renovavam, por meio de votação, os integrantes da mesa, e as constituições primeiras proibiam expressamente a reeleição, proibição sempre respeitada.<sup>60</sup>

Alem de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e

---

<sup>59</sup> APEB. Inventário dos documentos do Governo da Província. I Parte. Seção de Arquivos coloniais e provinciais. **Correspondência recebida da Câmara de vereadores de Maragogipe** (1853-1874). Maço: 1348

<sup>60</sup> REIS, João José. **A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.p. 50.

direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento das anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membro da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultamento na capela da irmandade. Dessa forma, as irmandades eram associações corporativas, no interior das quais se teciam solidariedades fundadas em hierarquias sociais.

No Compromisso de fundação da irmandade de São Bartolomeu em 1851, percebe-se o critério de cor como definidor de sua identidade, no caso específico a irmandade é de branco, e tem como principal objetivo reverenciar o culto a São Bartolomeu, tendo na figura do juiz o maior cargo da irmandade. Vale dizer, que todas as irmandades exigiam que o cargo máximo de juiz ou presidente fosse ocupado por alguém “da raça”.<sup>61</sup> Mas possuía também as funções de escrivão, tesoureiro, procurador e mesários, sempre os cargos são por indicação, assim perpetuam as mesmas posições, idéias, valores, objetivos, intenções, ou seja, ser substituído não significa uma mudança expressiva.

Daí vem uma pergunta: e se um irmão quiser fazer parte das decisões da irmandade e não tiver o privilégio de ser indicado pelos atuais membros? Ou seja, a “votação” (reunião) que acontece anualmente, a cada dia 15 de agosto (antes da festa) para ser divulgado os nomes no dia da festa no púlpito e posse dia 8 de setembro, parece ser apenas para compor a parte burocrática, dando uma falsa idéia de que todos os membros participaram dos rumos da irmandade, já que os candidatos não são escolhidos aleatoriamente, mas já indicados pelos superiores. Vale dizer, que todas essas atividades eram exercidas por homens, ou seja, as mulheres eram discriminadas politicamente, não exercendo o ato da Mesa, isto é, atos de decisão sobre a condução da irmandade, atuando somente em funções secundárias.

---

<sup>61</sup> Idem

É importante pensar que se os irmãos fossem casados suas esposas logo se tornariam irmãs (sem necessidade de pagamento de entrada, somente a taxa anual), como se o fato de ser casada com um irmão lhe dá o privilégio de pertencer à irmandade. Ser esposa de um irmão é como se já contemplasse os critérios estabelecidos pela irmandade. Agora vem outra questão: o contrário também acontecia? E se a mulher já integrasse à irmandade (se é que havia esta possibilidade), o marido automaticamente também seria irmão? Pelo que percebemos a única via de acesso das mulheres fazerem parte desta irmandade é pelo casamento (religioso). Por outro lado, os irmãos solteiros casando-se com uma “pessoa de sua igualdade” (mulheres brancas, com rendas, alfabetizadas e católicas) automaticamente estas também serão irmãs, junto com os filhos que por ventura tiverem.

As irmandades em geral aceitavam as mulheres, mas estas entravam acompanhadas de seus maridos. Eram, portanto, dependentes do marido e não podiam ocupar cargos. Podiam ser, ao lado dos reis, rainhas dos festivais anuais, juízas, procuradoras encarregadas de caridade aos irmãos necessitados, coletoras de esmolas e mordomas responsáveis pela organização de festas. Discriminando politicamente a ala feminina.<sup>62</sup>

As irmandades exigiam que seus membros pagassem direitos de entrada (jóias) e contribuições mensais, oferecendo a estes, em contrapartida, ao lado de objetivos espirituais, assistência durante a vida e na hora da morte (custo com o sepultamento-medo diante da morte), ou seja, mesmo se o irmão fosse pobre, o enterramento deve ser feito à custo da irmandade. Mas, o fato da obrigatoriedade de uma quantia para pertencer à irmandade já não exclui àqueles economicamente desprivilegiados?

As irmandades tinham dessa maneira a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Elas ajudavam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando

---

<sup>62</sup> Idem, p. 58

exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além de adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais.

As irmandades não trabalhavam de graça por seus membros. Estes as sustentavam por meio de jóias de entrada, anuidades, esmolas coletadas periodicamente, loterias, rendas de propriedades e legados em testamento. Os recursos auferidos dessas várias fontes eram gastos nas obrigações para com os irmãos e em caridade pública: na construção, reforma e manutenção de suas igrejas, asilos, hospitais e cemitérios; na compra de objetos de culto, como imagens, roupas, bandeiras; na folha de pagamento de capelães, sacristãos, funcionários; e, não pouco, nas despesas com as festas anuais.

É preciso ressaltar que o pároco deverá assistir a eleição dos oficiais, mas não terá direito de voto, somente o fará caso pertencer como membro de algum dos cargos, ou seja, há a possibilidade do pároco não decidir diretamente nos rumos da irmandade, reservando a ele apenas a função de celebrar a missa, no Compromisso de 1851. Neste há um capítulo específico que mostra as etapas dos festejos ao padroeiro: novenas, exposição do Santíssimo Sacramento no dia da festa, missa cantada, sermão e procissão à tarde pelas ruas da cidade, no dia 24 a agosto.

No Compromisso reformado em 1943, de acordo com o Código do Direito Canônico e com o Concílio Plenário Brasileiro, evidencia-se a importância dada ao caráter clerical, ao casamento religioso, já que não admite pessoas ligadas só civilmente e intolerância à outra religião. Tendo por objetivo o esforço de uma vida verdadeiramente cristã e espírito de submissão à Santa Igreja católica apostólica romana, bem como enfatizar o culto ao santo; fazer a festa, novena em preparação à festa; realizar missa (a cada dia 24 do mês), e ao irmão que falecer. Nesse sentido, já percebemos mudanças com o compromisso da irmandade de 1851, ou seja, percebe-se no compromisso reformado que o culto ao santo continua central, porém a partir de então o clero assume uma maior participação no funcionamento da irmandade, logo um maior controle na festividade ao padroeiro, utilizando-a como um eixo central para propagar as idéias romanizadas.

Para integrar à irmandade o irmão deverá pagar uma quantia de entrada (integralmente) e este deverá ser proposto à Mesa. Vale dizer, que o maior cargo passa a ser o do presidente (antes inexistente, pois a autoridade maior era o juiz. A partir de então o vigário, é o presidente, tendo ampla autoridade nas decisões da irmandade, e maior controle do clero na festividade. Assim como a de 1851, os cargos também serão por indicação e as eleições serão anuais, tendo direito de votar, mas somente os que tiverem com tudo pago (negligentes com a irmandade não votam); se apresentar vestido com a capa da irmandade nos atos religiosos; acompanhamento nos enterros ( se morrer e estiver em débito financeiro com a irmandade, a mesma custeia o sepultamento se quiser, isto é já não é obrigação). Por outro lado, o irmão deve conformar-se com o que for resolvido pela Mesa não havendo espaço para discordâncias, o que contraria o artigo 8º da própria irmandade, a qual afirma o direito do irmão de reclamar e discutir; a fazer tudo que lhe foi mandado por qualquer dos mesários, denotando submissão e evidenciando a hierarquia eclesiástica; a pagar uma quantia anual. Como também os cargos são ocupados exclusivamente por homens, relegando às mulheres apenas ser juíza de devoção das novenas e fazer parte das comissões (tirar esmolas) escolhidas em algum domingo do mês de julho para tratar da festa de São Bartolomeu, para auxiliar nas despesas da festa. Vale dizer, que para tal fim qualquer pessoa pode fazer parte da comissão.

O vigário apresenta os nomes dos possíveis membros da irmandade para dificultar possíveis divergências, porém, caso não haja acordo, o vigário decide. Mas ainda assim haja inconformidade com a decisão do vigário, pode-se recorrer ao reverendíssimo ordinário diocesano, em termos de lei e dentro das normas do direito canônico. Obviamente que somente os nomes indicados poderão receber votos.

As eleições serão nulas sem a presença do vigário (deve ser realizada em ambientes de fraternidade cristã) e depois enviadas ao ordinário diocesano. Caso contrário, este elege os membros da diretoria e se algum deste se empossar no cargo antes da aprovação pelo ordinário diocesano, perderá o direito de assumir.

Anualmente a irmandade prestará contas à cúria diocesana ao tribunal de contas da diocese. Em casos duvidosos haverá sempre recurso à autoridade eclesiástica, cuja decisão deverá incondicionalmente posta em execução. O ordinário tem a autoridade de eliminar irmãos e até suspender a irmandade

Se por um lado, as irmandades integravam “os comuns”, podiam também segregar. Nesse sentido, notamos que no compromisso da irmandade de São Bartolomeu, na cidade de Maragogipe, há logo no capítulo primeiro referente à entrada dos irmãos, um aspecto que a define: “para que esta irmandade possa conservar-se por muitos anos serão nela admitidos por irmãos, homens e mulheres, tanto desta Freguesia e Termo da cidade, como de fora dela, sendo pessoas brancas e pardas somente, os quais darão de entrada esmola...”<sup>63</sup> Nesse sentido, entendemos que essa irmandade não está definida por sexo, mas sim pela etnia e também condição social, visto que é necessário uma certa quantia para a entrada. Reiteramos, que esta irmandade foi aprovada pelo arcebispo da Bahia Dom Romualdo Antônio de Seixas, se confirmando na forma de lei no dia 11 de abril de 1851.<sup>64</sup> Assim, “todo motivo da instituição desta Santa Irmandade não é outro mais, que aquele católico zelo, com que os fiéis devotos, devem servir a Deus Nosso Senhor, para que com reverentes cultos, possam melhor dedicar os devidos aplausos ao apóstolo São Bartolomeu...”<sup>65</sup>. Para a Igreja, essas irmandades representavam de um lado, uma garantia de que sua mensagem era ouvida, e de outro, um meio de exercer o controle sobre as pessoas cuja fé nem sempre era muito confiável. No final, todos tinham a lucrar, inclusive o Estado, que se poupava das obrigações de sustentar o culto e socorrer materialmente os necessitados.<sup>66</sup>

As irmandades foram, pelo menos até o Brasil-império, os principais veículos do catolicismo popular. Nelas os santos muitas vezes ganhavam precedência sobre Deus-todo-poderoso. As irmandades eram organizadas como

---

<sup>63</sup> *Capítulo 1: da entrada dos irmãos. Compromisso da Irmandade de São Bartolomeu.*

<sup>64</sup> *Correspondência recebida de vigários de diversas Freguesias.*

<sup>65</sup> *Prólogo do Compromisso da Irmandade de São Bartolomeu*

<sup>66</sup> MATTOSO, Kátia M. de Queirós. Hierarquia eclesiástica e poder político; Cônegos e párocos; As Ordens religiosas; Catequese do povo de Deus. In: **Bahia, século XIX: uma província do Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 302-332; p. 333-370; p.373-386; p.389-414, 1992.

um gesto de devoção a santos específicos, que em troca da proteção aos devotos recebiam homenagens em exuberantes festas. Assim, foram também veículos de um catolicismo profundamente influenciado por práticas pagãs. E na Bahia, essas práticas mágicas não eram peculiaridade negra.

Numa tradição que já vinha da colônia, religiosidade popular, festa e sensualidade se misturavam no imaginário coletivo da Bahia de todos os santos. Religiosidade e sensualidade frequentemente se avizinhavam dentro das próprias igrejas. Percebia-se cenas de flertes dentro das igrejas, um dos poucos lugares públicos freqüentados pelas moças de família.

Considerando que sagrado e profano se confundem na Bahia, constatamos em jornais de Maragogipe, quando a lavagem do templo acontecia no mesmo dia da lavagem de rua (o contrário dos dias atuais), que a presença de mulheres no espaço da rua era extremamente discriminado, inclusive notamos o seguinte:

[...] o senhor prefeito Malaquias, excelente administrador desta cidade das Palmeiras, acompanhou a lavagem ao lado de uma bela mulata, com ancas largas, lábios volumosos, coxas bem grossas...<sup>67</sup>

Dessa forma, o jornal retrata a imagem de uma mulher negra, ou seja, sendo estereotipada pelas suas características físicas, exaltando sua sensualidade, com o contorno do seu corpo. Esta seria a mulher pública, do espaço impróprio, amoral, indigna de ser seguida. Ressaltamos, que o prefeito municipal era casado, mas sua esposa obviamente estava no espaço do lar, cuidando dos filhos do casal, visto não encontrarmos alguma referência a esta.

Nessa perspectiva, um outro jornal citou uma briga entre dois homens, por uma mulher, que inclusive não tinha vínculo afetivo com nenhum dos envolvidos no conflito. Num determinado momento eles dizem:

[...]se ela está neste lugar está querendo qualquer coisa, é para ser tocada e exaltar o baixo corporal dela...<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Jornal *Redempção*. 22 de agosto de 1937.

<sup>68</sup> Jornal *Tribuna do Povo*. 19 de agosto de 1966.

Visto que a lavagem a partir da segunda metade do século XX é entendida como o “espaço propício para obscenidades, excesso de bebidas, música, onde há a valorização do baixo corporal”.<sup>69</sup> Inclusive, acreditamos que pela lavagem de rua ter adquirido tais características, já que não encontramos citações deste tipo em contextos anteriores, ocasionou na sua separação de dias. Possivelmente, a separação da lavagem do templo e de rua ocorreu entre as décadas de 1940 a 1970, quando estava à frente da Igreja Matriz o padre Florisvaldo José de Souza, o mesmo que solicitou a reforma no Compromisso da irmandade de São Bartolomeu, em 1943.

As práticas religiosas estiveram sujeitas a reelaboração por parte das camadas populares, sem o controle direto da hierarquia eclesiástica, isto é, a romanização também se deu na definição e no controle dos espaços das devoções populares, sujeitas ao rigor das concessões dadas pela Igreja. No entanto, o número e a difusão destes espaços não estavam de todo sob o controle direto da Igreja. Dessa forma, consideramos que dentro da mesma instituição pode haver diversas maneiras de encarar a vida, os problemas sociais e morais, de existir antagonismos nas diferentes maneiras de “viver” o catolicismo.<sup>70</sup>

A festa precisa ser pensada como um campo repleto de significações, onde se exprime com intensidade as dimensões dos papéis sociais, isto é, os sujeitos não ocupam da mesma forma os espaços, ou seja, há nessa rede relacional um conflito de natureza simbólica, no sentido de que os diversos grupos vão tentar se afirmar através de seus fazeres culturais, construindo suas representações, produzindo discursos e significados, num processo dinâmico de resignificação. Isto é, a festa não deixa de ritualizar identidades etnicamente específicas, desempenhando também funções sociais, um instante privilegiado de explicitação dos dramas sociais e dos impasses políticos, possuindo também uma tarefa pedagógica. Assim, a festa permite visualizar modelos de comportamento e de ação, ou seja, o universo hierarquizante. Assim, as formas de desfile e exibição

---

<sup>69</sup> Jornal A Tribuna. 17 de agosto de 1962

<sup>70</sup> HOONAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800**, ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. 3. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 1991.

revelam a ordem social, ou seja, é preciso entender as festividades como ocasiões de profunda motivação político-social, onde se projetam múltiplas visões da realidade.

As festas são capazes de mediar diferentes valores, termos e sentidos, numa sociedade pluricultural como a brasileira, ela se revela como um poderoso instrumento de interação, compreensão, expressão da diversidade, afirmação cultural e organização de grupos, adquirindo significados sociais, culturais e políticos específicos.

As festas promovem a sociabilidade e o sentimento de pertencimento e identidade em um determinado grupo social. Além disso, possui intrínsecas relações com os aspectos políticos, econômicos e sociais. Portanto, o estudioso dos fenômenos religiosos deve está atento aos significados, às mutações, perdas e incorporações de novos elementos.

É preciso analisar as festas como atos coletivos e ligados diretamente à relação do homem com seu espaço, o que proporciona indícios sobre elementos do cotidiano, sobre a história e a memória dos locais e sujeitos que as realizam, ou seja, transparecem as relações envolvidas, as disputas nas esferas do público e privado, como também as manifestações são utilizadas e apropriadas como instrumentos de poder. Uma festa consiste em um momento de integração, inclusive dos conflitos e divergências, que reafirmam vínculos sociais e identidades, isto é, sintetiza a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica, suas estruturas culturais, as relações políticas e as propostas de mudanças, revelando os paradoxos das sociedades.

### **Referências Bibliográficas:**

1. ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. "Distinções no campo de estudos da religião e da história". In: GUERRIERO, Silas. (Org.). **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, (Coleção Estudos da ABHR), p. 57-68, 2003.

2. AZZI, Riolando. D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia (1827-1860) e o movimento de reforma católica no Brasil. In: AZZI, Riolando & SILVA, Cândido da Costa e. **Dois estudos sobre D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia**. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Baianos, p.17-38, 1984.
3. BARICKMAN, B. J. **Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo baiano**. In: *Revista Afro-Ásia*. Centro de estudos Afro-orientais. FFCH/UFBA. Vol. 21-22, 1998-1999.
4. DAVID, Onildo Reis. Política sanitária e reação popular. In: **O inimigo invisível: epidemia da Bahia no século XIX**. Salvador: EDUFBA/Sarah Letras, p. 67, 1996.
5. GONÇALVES, Joaquim. **Chorografia do Município de Maragogipe**. Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, vol. 45, 1919. FERREIRA, Jurandir, **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. XXI vol. IBGE. Rio de Janeiro, 1958.
6. GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das letras, 1987,
7. HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.p. 329-352.
8. HOONAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.
9. \_\_\_\_\_ . **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**, ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

10. MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Ano I, nº1-Dossiê identidades religiosas e História. Maio de 2008.
11. MATTOSO, Kátia M. de Queirós. Hierarquia eclesiástica e poder político; Cônegos e párocos; As Ordens religiosas; Catequese do povo de Deus. In: **Bahia, século XIX: uma província do Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 302-332; p. 333-370; p.373-386; p.389-414, 1992.
12. MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sérgio. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS: Brasília, DF:CAPES, 1999.
13. REIS, João José. **A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
14. SANTOS, Lyndon de Araújo. A Senda da civilização: Romanização e Protestantismo. In: \_\_\_\_\_. **As outras faces do sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira**. São Luís: EDUFMA/São Paulo: Ed. ABHR, p. 91-147, 2006.
15. SILVA, Cândido da Costa e. A cidade episcopal; um sertão por diocese. In: \_\_\_\_\_. **Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: SCI, EDUFBA, p.20-45; 47-73, 2000.

**Fontes:**

Arquivo público do Estado da Bahia

Setor colonial

**1. Inventário dos documentos do Governo da Província. I Parte. Seção de Arquivos coloniais e provinciais.**

*Correspondência recebida da Câmara de vereadores de Maragogipe (1875-1889).*  
Maço: 1350; (1853-1874).Maço: 1348

## **2. Inventário dos documentos do Governo da Província. II Parte. Seção de Arquivos coloniais e provinciais.**

*Correspondência recebida de Vigários de diversas freguesias*

*Compromisso da Irmandade de São Bartolomeu de Maragogipe. Maço:5260*

## **3. Índice da Seção Legislativa. Seção Legislativa**

*Assembléia legislativa Provincial do Estado da Bahia. Série Posturas; Local Maragogipe; Livro 858; (1829-1871)*

Posturas municipais. 10 de janeiro de 1854.

**4. Catálogo de Irmandades, Ordens terceiras e Confrarias.** Salvador, 2000.  
Seção de documento colonial e provincial. Santa Casa de Misericórdia de Maragogipe (1848-1889). Maço: 5293

## 5. Setor de microfilmagem

Jornal *Echo Maragogipano*. 23 de julho de 1884.

Jornal *Espelho das Bellas*. 20 de janeiro de 1861.

Jornal *Espelho das Bellas*.5 de fevereiro de 1861.

Jornal *Espelho das Bellas*. 9 de dezembro de 1860.

## Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC-Ba)

Inventário de proteção do acervo cultural da Bahia. Vol.III. **Monumentos e Sítios do Recôncavo, II parte.** Governo do Estado da Bahia. Secretaria da Indústria e Comércio. Salvador, 1982, 1ª edição.

## 5. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHBA)

Jornal *Redenção*. 22 de agosto de 1937.

## 6. Acervo de Osvaldo Sá (Maragogipe-Ba)

Jornal *Tribuna do Povo*. 19 de agosto de 1966.

Jornal *A Tribuna*. 17 de agosto de 1962

GT – Cultura e Identidade  
Laila Rosa  
Etnomusicologia/ UFBA



## **Reflexões sobre Feminismo em Música: saindo do ‘Genérico’ para avaliar sons, ações e possibilidades.**

### **Introdução**

A partir da análise dos cadernos de resumo e anais dos encontros nacionais (2002, 2004, 2006, 2008) da Associação Nacional de Etnomusicologia (ABET) tento mostrar o perfil da área a partir dos trabalhos apresentados e publicados nestes eventos. Procuo a partir daí, levantar a discussão sobre a atuação da etnomusicologia brasileira em relação aos estudos de gênero e música e a interseccionalidade desta categoria analítica (SCOTT, 1990) com raça e etnia, classe, geração e sexualidade e suas relações com música e performance musical nas diversas esferas. Reforço aqui a importância de sair do discurso ‘genérico’ universal para repensar práticas, contextos e sons a partir de uma perspectiva feminista de conhecimento situado e ação social (SARDENBERG, 2002 e 2004; SCHIEBINGER, 1999).

O artigo está dividido em três partes: 1. Breve história da etnomusicologia e seu perfil no Brasil; 2. Da mostra dos encontros propriamente, dos temas gerais de cada encontro, das conferências, mesas redondas, sessões temáticas e dos trabalhos aceitos e em alguns casos, publicados, avaliando o perfil que os mesmos apresentam ou indicam através dos seus títulos;<sup>71</sup> 3. Da análise dos encontros e das abordagens teóricas e pesquisas realizadas e reflexões finais a respeito.

---

<sup>71</sup> A análise dos trabalhos dos encontros de 2002 e 2008 (I e IV Encontros, respectivamente) foi realizada apenas a partir dos títulos visto que, no primeiro caso, somente alguns trabalhos foram publicados e os demais não tiveram sequer os seus resumos publicados; no segundo caso, como o encontro ainda acontecerá em novembro próximo, os resumos e artigos completos ainda não estão disponíveis. Mesmo sem ter tido acesso aos resumos e artigos completos, em ambos os casos, julguei importante considerá-los aqui, ainda que correndo o risco de estar negligenciando trabalhos que não tenham explicitado em seu título suas abordagens teóricas, ou mesmo de destacar trabalhos que mencionem determinadas temáticas no título, mas que não tenham se aprofundado realmente na discussão sobre relações de gênero, raça e etnia, classe, geração e sexualidade. Contudo, acredito que considerar os títulos dos trabalhos pode ainda trazer alguns indicativos pra o perfil da área. Outra questão se deve ao fato de eu ter participado de todos os encontros e assistidos a várias comunicações, assim como, de conhecer as linhas de pesquisa de várias(os) destas(es) pesquisadoras(es).

## 1. Breve história da etnomusicologia

A etnomusicologia é uma área de estudo da música em seus diversos contextos, geralmente de tradição oral. Como o próprio conceito de música, a etnomusicologia se situa no centro das reflexões teóricas em constantes transformações, lidando com pessoas e músicas, e pensando em música como ‘som humanamente organizado’ (BLACKING, 1964). Na realidade a etnomusicologia nasceu também em diálogo com a antropologia, em fins do século XIX, também sendo considerada “Antropologia da música” (MERRIAM, 1964).<sup>72</sup> O termo etnomusicologia, surgiu séculos depois, em 1950.<sup>73</sup>

No campo acadêmico internacional a Etnomusicologia atua em dois campos: 1. Abordagens musicológicas – que estuda a música de tradição oral fora do âmbito europeu, representando uma continuação da Musicologia Comparativa, de onde se originou. A prática é tida como objeto central/ concepção de “music per se” (MERRIAM, 1969, p. 221); 2. Abordagens antropológicas – novos direcionamentos conceituais cuja abordagem consideraria o contexto cultural da qual a música faz parte/ “music in a broad context”(MERRIAM, 1969, p. 221). Esta última abordagem vem se transformando no perfil da etnomusicologia brasileira, que tem, cada vez mais, se baseado na etnomusicologia aplicada, atuando em prol de políticas públicas para as comunidades estudadas.

---

<sup>72</sup> As primeiras iniciativas de registros e reflexões acerca da música de outras culturas de que se tem conhecimento foram dos viajantes europeus aos *Novos Mundos*, ou seja, a cultura não-européia, em tempos de colonização e expansões marítimas e comerciais antes do Séc. XVIII. No curso de Música Indiana que ocorreu na UFBA, o prof. Wim Van der Meer afirmou a existência de estudos sobre essa música por um musicólogo persa Amir Kushru no séc. XIII. Tal estudo representou, segundo sua perspectiva, uma primeira iniciativa etnomusicológica (Abril, 2003). A partir das possibilidades proporcionadas pelas inovações técnicas, fruto da Revolução Industrial, como a criação do gramofone, a Musicologia Comparativa se desenvolveu em termos de registros diversos. Este aparato técnico contribuiu muito para a transcrição musical, que veio a ser tornar ferramenta fundamental da área, associada à necessidade de abordagens mais generalizadas que resultaria no sistema de classificação e análises cuja principal pretensão era tornar-se *universais* (KRADER, 1980, p. 278).

<sup>73</sup> Como sub-título do livro de Jaap Kunst - *Musicologica: a study of the nature os etho-musicology, its problems, methods, and representatives personalities* (Amsterdan, 1950). Até o século XX, a iniciativa de estudar a música de outras culturas não-européias era concebida como fruto da Musicologia Comparativa (Séc. XIX) que teve início por volta de 1880, e refletia na concepção predominante de ouvir a música do outro como elemento *exótico* a ser analisado em laboratório. Rousseau foi um marco histórico para tal abordagem com seu *Dicionário Musical* (1768) (KRADER, 1980, p. 275). É importante ressaltar que o final do Séc. XIX foi marcado pelas formações dos Estados Nacionais e, portanto, nacionalismos que também contribuíram para a pesquisa da música tradicional posteriormente que afetaram esta área de estudo (MYERS, 1993, p. 6).

No Brasil os primeiros trabalhos etnomusicológicos (registros e análises) foram realizados por folcloristas, nas primeiras décadas do século XX, momento marcado pela necessidade de construção de uma identidade nacional em busca do que seria a verdadeira “alma brasileira” ou, segundo BURKE (1999, p. 17), a “descoberta” da cultura popular de tradição oral pela elite.<sup>74</sup> Como disciplina, a Etnomusicologia, passa a representar o equilíbrio entre campo e laboratório, atuando na busca de bases teóricas que contribuam diretamente para formulação de problemas e determinação das técnicas a serem utilizadas, seguindo em rumo a uma aplicabilidade social e política da área.<sup>75</sup>

Na academia brasileira a etnomusicologia representa uma área que passa a se consolidar nos anos 90, com a criação do curso de pós-graduação na Escola de Música da UFBA, depois URGs, UFRJ e UNIRIO, agora conta com um novo programa na UFPB. Muitos profissionais têm migrado para área de educação musical nas demais universidades brasileiras, pois ambas as áreas são muito confluentes, devido ao crescente interesse da educação musical pela educação dita ‘não formal’, ou seja, outros caminhos pra aprendizagem de música fora da escola e conservatórios e da própria música popular, assim como, a etnomusicologia sempre esteve preocupada também com os processos de transmissão, geralmente das músicas ‘outras’ que estudava.

A etnomusicologia tem um aspecto bastante positivo em sua consolidação como disciplina que consiste no fato desta ser uma área interdisciplinar, dialogando com pesquisadoras(es) de áreas como letras, comunicação, semiótica, história e antropologia, etc. e utilizando aportes teóricos destas áreas para pensar sobre música e atuar junto às comunidades estudadas. Sob este ponto de vista,

---

<sup>74</sup>Na realidade os primeiros registros foram feitos pelos viajantes no Brasil-colônia. Considero aqui iniciativas de pesquisadores brasileiros como Mário de Andrade que representou um nome muito importante para a pesquisa etnomusicológica no Brasil (SANDRONI, 1999). REILY (1994, p. 90) afirma que embora os métodos de pesquisa utilizados por ele sejam hoje obsoletos, podemos relacioná-los às perspectivas etnomusicológicas, estando a Missão de Pesquisas Folclóricas inserida em tais perspectivas. No Nordeste surgiram algumas iniciativas posteriores a daquele autor, mas também com o mesmo intuito de registrar a música de tradição oral da região, caso do projeto idealizado por Hermilo Borba Filho e depois Ariano Suassuna “Pesquisa de Música Popular religiosa” de 1976-1974 (ROSA, 2000 e 2001).

<sup>75</sup>BÉHAGUE (1999, p. 42) aponta para o período entre os anos de 1920 e 1930 como marcados sobretudo pela produção literária das primeiras histórias musicais dos países latino-americanos, abordando também a música de tradição oral – embora adotando metodologia limitada e descritiva e dando pouca atenção ao trabalho de campo e à perspectiva étnica.

reafirmo a importância do diálogo com teorias feministas para pensar sobre música, suas performances e seus diferentes contextos.

## **2. ABET: Caminhos e diálogos musicais possíveis e necessários**

A Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET) foi fundada em 2001, durante o 36º congresso do conselho internacional para a música tradicional (ICTM) (ABET, 2002, p. 3). Esta já conta com três encontros nacionais em sua história e um regional que foi realizado ano passado. O quarto encontro acontecerá em novembro próximo, mas já será considerado aqui também, na esperança de que ajude a compor um quadro geral da área e de sua atuação:

<b>I ENABET</b>	<b>II ENABET</b>	<b>III ENABET</b>	<b>IV ENABET</b>
Recife, de 19 a 22 de novembro de 2002.	Salvador, 9 a 12 de novembro de 2004	São Paulo, 21 a 24 de novembro de 2006.	Maceió, 11 a 14 de novembro de 2008.
Tema: <i>100 anos de disco no Brasil: músicos, públicos, pesquisadores e registros fonográficos.</i>	Tema: <i>Etnomusicologia: lugares e caminhos, fronteiras e diálogos.</i>	Tema: <i>Universos da música: cultura, sociabilidade e a política de práticas musicais.</i>	Tema: <i>Etnomusicologias</i>

A seguir falo um pouco do perfil de cada encontro, a partir dos temas gerais e sessões temáticas propostas, assim como, dos trabalhos apresentados:

### **2.1. I ENCONTRO NACIONAL DA ABET. Recife, de 19 a 22 de novembro de 2002.**

**Tema: “100 anos de disco no Brasil: músicos, públicos, pesquisadores e registros fonográficos”.**

Este primeiro encontro comemorou os 100 anos do disco no Brasil e “as relações que músicos, públicos e pesquisadores mantém constantemente com os registros fonográficos” (ABET, 2002, p. 3).

Este teve como conferencista o etnomusicólogo americano Bruno Nettl (Universidade de Illinois-Urbana, EUA) que escreveu um dos clássicos da área (NETTL, 1983).

1. Conferência	2. Mesa redonda 1	3. Mesa Redonda 2	3. Mesa Redonda 3
Estudo comparativo de mudança musical	100 anos de disco no Brasil: músicos, públicos, pesquisadores e registros fonográficos;	Arquivos sonoros: objeto de pesquisa e patrimônio cultural	O campo de estudos da ABET: objeto, métodos, institucionalização e relações com outros campos

**11 sessões temáticas<sup>76</sup>: 104 trabalhos inscritos no total – apenas 3 trabalhos abordaram de alguma forma as questões de gênero, raça e etnia, classe, geração e sexualidade (2,8%).**

**1. Tradições musicais afro-brasileiras** - sobre os aspectos musicais desde o candomblé à jurema, ao coco, maracatu, etc. Em relação às tradições afro-brasileiras ou de matrizes africanas, não há a discussão sobre a questão racial ou de racismo, especificamente. Há uma discussão muito intensa sobre identidades culturais e musicais, depois sobre políticas públicas voltadas para estes grupos considerados tradicionais.

**2. Continuidade e mudança na música tradicional do N-NE, 1938-2002 –**

<sup>76</sup>Como já colocado anteriormente, a análise do programa deste primeiro encontro é limitada visto que me baseio apenas nos títulos dos trabalhos, pois não houve caderno de resumos. Apenas a conferência e alguns artigos foram publicados integralmente.

gravações históricas e arquivos sonoros – importante área da etnomusicologia que trabalha com acervos, propriedade intelectual, políticas públicas juntos às comunidades ‘pesquisadas’, estudo e devolução destes acervos às comunidades;

**3. Regional, nacional, global e as novas cenas musicais urbanas** – sobre contextos urbanos e o diálogo com as músicas de tradição oral, além dos gêneros e estilos ‘populares’ diversos. Não há nenhum trabalho que trate da questão de gênero e demais categorias que analiso aqui neste trabalho.

**4. História da Música Popular** – sobre músicas, indústria fonográfica, bandas, cantores e compositores homens, questões sobre autoria e ainda registros sobre música;

**5. Gêneros Musicais** – sobre diferentes gêneros e interpretações como o choro, gafieira, maxixe, samba, etc.; performance e recepção de música popular, e também estudos sobre acústica musical.

**\*\*\*6. Música indígena das terras baixas da América do Sul<sup>77</sup>** - sobre relatos etnográficos das diversas músicas indígenas, da convivência destas comunidades com o rádio e outros símbolos ‘brancos’, além do mercado fonográfico, propriamente.

**7. Escolas, músicas, ideologias da arte e etnomusicologia** – sobre teoria musical, escolas de música, práticas de ensino de música ‘formais’(escolas) e ‘informais’ (fora do âmbito escolar).Uma área muito importante para pensar sobre relações de gênero e sua interseccionalidade com as demais categorias de raça e etnia, classe, geração e também sexualidade.

**\*\*\*8. O tradicional no mundo dos hits, a world music no mundo dos clássicos: esquizofonias do terceiro milênio<sup>78</sup>** – sobre músicas diversas no

---

<sup>77</sup>Há os trabalhos sobre as relações de gênero e música entre os Wauja (PIEADDE, 2002; MELLO, 2002). Casal de etnomusicólogos que foram a campo juntos e pesquisaram cada um o universo masculino e o feminino, respectivamente. A autora foi uma das poucas pesquisadoras na área a estudar sobre relações de gênero, conflitos, poderes e não-poderes na música indígena. Faleceu prematuramente este ano (2008), com menos de 50 anos. Era professora da UDESC, Florianópolis, SC.

<sup>78</sup>Há o trabalho que abordou a presença feminina na música japonesa, sobre o Koto, um instrumento japonês que tradicionalmente é tocado pelas mulheres. Neste encontro teve a participação do grupo feminino de Koto, que inclusive contou com a presença da pesquisadora que é nissei (SATOMI, 2002).

contexto urbano, globalização e indústria musical, tradição e contemporaneidade, concepção de 'world music', etc. Temática muito atual e interessante para a área, mas que geralmente, aborda os grupos em termos universais masculinos, visto que a maioria destes grupos são formados por homens.

**9. Músicas tradicionais e patrimônio imaterial** –sobre registros sonoros das músicas tradicionais, identidades e fronteiras. Em formato de relatos de experiência, análises sobre processos institucionais ou não relacionados aos diversos registros dessas 'outras' músicas.

**10. Etnografia das Músicas Norte e Nordeste** – concepção do artista, num sentido generalizado em termos de gênero, raça e etc., músicas, poesias, ritmos. Nesta sessão, como na área da etnomusicologia, o discurso sobre a 'comunidade' está muito presente, assim como tem também sido crescente a atuação junto às mesmas. Contudo, como na maioria dos casos a música é um importante elemento do público que é dominado pelos homens, não há uma discussão sobre o olhar das mulheres, e ainda mais, a participação destas na realização e na manutenção dos grupos e das manifestações musicais.

**11. O samba como ícone nacional** – do termo samba à tradição; samba no contexto urbano contemporâneo dentro e fora do Brasil. Trabalhos que discutem aspectos mais gerais sobre o samba, questões sobre identidade, identidade nacional, estilos e performances.

## **2.2. II Encontro Nacional da ABET, Salvador, 9 a 12 de novembro de 2004.**

**Temática: Etnomusicologia: lugares e caminhos, fronteiras e diálogos.**

O objetivo deste encontro foi “proporcionar uma ampla discussão sobre o atual perfil da etnomusicologia, bem como a sua interlocução com outras áreas e com a sociedade em geral.”(ABET, 2004, p. 3). O debate foi repensar até mesmo as práticas acadêmicas em relações as questões sociais emergentes nas dimensões: científica, social, cultural, política e ética.

A proposta deste segundo encontro deu, a meu ver, um salto significativo de reflexões e atuações para a área. O discurso sobre o papel ético e social foi intensificado, sempre na retórica geral do social, que certamente é de extrema relevância para a área, mas se enriqueceria ainda mais se trouxesse de forma mais explícita as categorias e suas relações, que destaco no presente artigo, pois desta forma, identificaria várias questões como racismo, sexismo, classismo, e homofobia que estão presentes na sociedade, envolvendo os seus diferentes contextos musicais de formas diferentes e que devem ser questionados nas nossas próprias posturas acadêmica, social e política, refletindo mais profundamente sobre o papel e as responsabilidades da academia.

Desta vez, tendo como conferencista a etnomusicóloga portuguesa Salwa El Shawan Castelo-Branco (Universidade de Lisboa), que tem uma importante atuação junto às tradições musicais portuguesas e que há pouco desenvolveu uma enciclopédia musical do século XX daquele país.

1. Conferência	2. Mesa redonda 1	3. Mesa Redonda 2	3. Mesa Redonda 3
Cantar a terra: representações de portugalidade.	Lugares e caminhos da etnomusicologia: disciplina e interdisciplinaridade;	Fronteiras e diálogos da etnomusicologia: aplicações, interação social, políticas públicas;	Etnomusicologia no Brasil: o presente e o futuro.

**7 sessões temáticas: 108 trabalhos inscritos no total, 8 abordaram de alguma forma as questões de gênero, raça e etnia, classe, geração e sexualidade (7, 4%).**

**\*\*\*1. Música, ritual e religião<sup>79</sup>** – sobre músicas dos orixás, indígenas,

<sup>79</sup>Há os trabalhos do casal sobre flautas xinguanas e rituais femininos dos Wauja que tocam na questão de gênero e música, visto que são instrumentais, performances e repertórios distintos para homens e mulheres Wauja (PIEADADE, 2004, p. 28; MELLO, 2004, p. 29).

caboclos, entidades da umbanda, no Santo Daime, em seus aspectos musicais e de organização religiosa em relação ao contexto musical, música eletrônica. Há a discussão sobre identidades, raça e etnicidade. Contudo, embora estes trabalhos mencionem o fato de que, na maioria dos casos, só os homens estão autorizados a tocar os instrumentos sagrados ou executar determinadas tarefas, a questão não é devidamente problematizada.

**\*\*\*2. Estilos e espaços urbanos<sup>80</sup>** – Sobre as músicas consideradas ‘urbanas’ e ‘tradicionais’ no contexto urbano atual. Questões sobre brasilidade, identidades e rock n’ roll.

**\*\*\*3. Música e identidades emergentes<sup>81</sup>** – sobre identidades musicais, identidades e tradições religiosas relacionadas às comunidades negras e indígenas; folclore e identidade nacional entre concepções de tradição e de modernidade; territorialidade e sujeitos urbanos. Importantes discussões sobre estes sujeitos de ‘identidades emergentes’ e suas músicas.

**\*\*\*4. Transmissão musical: processos, situações, aplicações<sup>82</sup>** – sobre educação musical em diferentes contextos e reavaliações sobre a área; também sobre práticas musicais em diferentes contextos, desde novenas, capoeira, cavalo-marinho, congado mineiro, carimbó paraense a bandas de música; a figura masculina do mestre está sempre presente e é reverenciada, como símbolo da importância destes ‘outros’ saberes, nem sempre reconhecidos, no entanto sem um questionamento do por que da predominância masculina e da ausência ou invisibilidade feminina nestes contextos.

**\*\*\*5. Performance, música e sociedade<sup>83</sup>** – sobre sons dos quilombos, diáspora, tambores, performance no congado mineiro, maracatu, capoeira,

---

<sup>80</sup> Há um trabalho sobre o pagode baiano que trata sobre questões de gênero, raciais, sexualidade, classe, etc. (LIMA, 2004, p. 9).

<sup>81</sup> Há o trabalho que apresentei sobre a música de Iansã e a história das filhas deste orixá num terreiro de xangô em Olinda, PE (ROSA, 2004, p. 36).

<sup>82</sup> Há o trabalho sobre o ensino e aprendizagem do Koto, instrumento japonês majoritariamente tocado por mulheres, porém o maior enfoque é o de etnicidade, não o de gênero, embora, claro, a presença e importância das mulheres japonesas e nisseis seja ressaltada (SATOMI, 2004, p. 42).

<sup>83</sup> Há os trabalhos sobre aspectos vocais e musicais em geral em relação a vocalidades afro-brasileiras, instrumentais, identidades (VILAS, 2004, p. 21) e sobre música eletrônica e (homo)sexualidade, grupos identitários (BALDELLI, 2004, p. 33).

cururu matogrossense, pássaros juninos paraenses, tríduos e novenas de Salvador, bandas de rock e orquestra sinfônica, e jongo.

**\*\*\*6. Novos papéis e responsabilidades na pesquisa etnomusicológica<sup>84</sup>** – sobre etnomusicologia aplicada no contexto da Maré (RJ), maracatus, comunidade africana Dogon (Mali) e registros históricos sobre grupos indígenas.

**7. Propriedade intelectual: arquivos, registros e patrimônio imaterial** – sobre registros (históricos e atuais) e arquivos sonoros em grande parte realizados por pesquisadores homens do início do século XX; e também sobre a questão da autoria, geralmente relacionada a mestres e compositores homens.

### **2.3. III Encontro da ABET, São Paulo, 21 a 24 de novembro de 2006.**

**Tema: *Universos da música: cultura, sociabilidade e a política de práticas musicais.***

Este terceiro encontro lançou temas gerais para refletir sobre uma etnomusicologia mundial “que vai além das questões brasileiras, sintonizados, portanto, ao que vem a ser uma etnomusicologia mundial coerente em relação a questões preeminentes deste início de século” (PINTO, 2006, p. 3). É destacado o fato da alta incidência de trabalhos preocupados com “a aplicabilidade junto a comunidades, cujas práticas musicais são documentadas, estudadas e difundidas.”

De certo modo, este terceiro encontro, até pelo perfil dos trabalhos propostos, dá uma continuidade ao encontro anterior, que por sua vez, também aprofundou questões do primeiro encontro, como a questão da propriedade intelectual e acessibilidade ou devolução de arquivos sonoros para as comunidades pesquisadas.

---

<sup>84</sup> Há o trabalho sobre cantos feminino DOGON, seus aspectos vocais e poéticos, e a desvalorização destes cantos em relação aos cantos tradicionais desta etnia africana, executados pelos homens em Mali (MATOS, 2004, p. 46).

Desta vez o conferencista foi o etnomusicólogo austríaco Gerard Kubik (Universidade de Viena) que por várias décadas se dedicou ao estudo da música africana como pesquisador e músico, tendo várias publicações a respeito.

<b>1. Conferência de abertura</b>	<b>2. Mesa redonda 1</b>	<b>3. Mesa Redonda 2</b>	<b>3. Mesa Redonda 3</b>
"Emoção e conexões múltiplas na pesquisa musical. Relatos de vida na África". (Gerard Kubik)	O estudo da música brasileira no contexto 'global'	Pesquisadores Criadores	A música nas Ciências Humanas

**7 sessões temáticas: 104 trabalhos inscritos, 7 abordaram de alguma forma as questões de gênero, raça e etnia, classe, geração e sexualidade (6,7%).**

**1. Teoria, métodos e técnicas da documentação etnomusicológica** – sobre a mediação musical e cultural, selos fonográficos, música 'folclórica.', o olhar etnomusicológico, a etnomusicologia e o cinema; folclore e folclorização, maracatuzeiro(a) e pesquisador(a), sobre etnografia de grupos urbanos.

**\*\*\*2. Escrita e oralidade,roteiro e improviso, texto e contexto na performance musical<sup>85</sup>** – sobre o batuque, oralidade e escrita, banda de pífanos e oralidade no sertão, música no fins do séc. XIX – modinha, ensino e aprendizagem, espaços e performances no boi bumbá, semiótica, cantos e performances na música indiana, lundus, performances e instrumentos musicais no congado mineiro, bandas de música e transmissão musical, análise musical do jazz brasileiro, música instrumental e performance, o ensino da rabeça e rabequeiros no Pará (os detentores do conhecimento de

<sup>85</sup> Há os trabalhos sobre cantos femininos Wauja (MELLO, 2006, p. 433-438) e estudo sobre contextos da música popular relacionados à participação feminina (TANAKA, 2006, p. 328-332).

tocar este instrumento), cantigas trovadorescas nordestinas (oralidade).

**\*\*\*3. Formas de Urbanidade e de Mundialização na Música<sup>86</sup>** - sobre rap e hip-hop,, mundialização e violência; samba em Florianópolis, música evangélica, samba, tradição e industrialização, fado em Santos, carnaval no RJ, rap identidades locais e resistência global, capitalismo, indústria fonográfica, globalização, música coral, políticas públicas, expressões musicais urbanas na PB, carnaval carioca, rock do morro, world music, mundialização do samba, grupo de rap africano no Brasil (grupo masculino), tecnobrega paraense, MTV, cena urbana paulista e música 'pós-caipira', conflitos entre música 'erudita e popular', Grupo Jacaré de música brasileira nos EUA, identidade e música popular em Aracaju.

**\*\*\*4. Transculturização, nacionalismos, regionalismos deslocamentos e estilos individuais<sup>87</sup>**- sobre música e migração japonesa e música dos imigrantes; música tradicional portuguesa, formas musicais urbanas em João Pessoa, companhia de dança em Moçambique – políticas públicas e nacionalidade; banda cabaçal, compositor José Siqueira e seus processos composicionais em diálogo com nacionalismos representados através de músicas de tradição oral utilizadas por este. Música e etnicidade indígena, os 8 batutas e música popular brasileira na Argentina, música dos exus na umbanda, compositor mineiro e musicologia brasileira, Roquette-Pinto, a rádio e o nacional brasileiro, rock em Florianópolis.

**\*\*\*5. Interações e fricções entre trabalho de campo, sociedade e pesquisa<sup>88</sup>** - sobre bimusicalidade e a postura do(a) pesquisador(a); a questão das ONGs, congada, arturos e patrimônio imaterial, etnomusicologia

---

<sup>86</sup>Há o trabalho sobre juventude negra no rock. Contudo, um grupo masculino como símbolo de resistência que representa toda a comunidade (GUERRA, 2006, p. 318-322). Não se toca na questão de gênero ou no modelo masculino heteronormativo como o modelo predominante no rock, mesmo em comunidades como favelas, sendo o rock do morro feito por homens negros.

<sup>87</sup> Há o trabalho que apresentei sobre música e representações de gênero, raça e poder no repertório de Iansã (ROSA, 2006, p. 568-576).

<sup>88</sup> Há os trabalhos sobre o pensamento ocidental europeu (predominante também nas universidades de música brasileiras) e as músicas 'marginais' de não europeus e grupos étnicos e sexuais marginais (SILVA, 2006, p. 597-603) e sobre metodologias, reflexões e práticas da etnomusicologia participativa (TYGEL e NOGUEIRA, 2006, p. 485-491).

aplicada, pesquisa participativa e responsabilidade social, pesquisa de campos sobre práticas musicais e de transmissão em ONG's, etnocentrismo em música e teoria musical ocidental.

**\*\*\*6. As pesquisas musicais e os saberes de mestres e de autoridades<sup>89</sup>** – sobre ensino e aprendizagem na nau catarineta da PB, flautas sagradas indígenas, Oralidade. Tradições musicais afro-brasileiras. Cultura popular tradicional, viola no samba, música Guarani, políticas públicas e salvaguarda, brasilidade na obra de determinado compositor, os pregões em Belém do Pará, cavalo-marinho, música, saberes e tempo, terno de reis, viola caipira no pagode e seus mestres, ogãs e alabês no candomblé ketu, o aboio cantador, mestres.

**\*\*\*7. Música Popular, dança e sua repercussão midiática<sup>90</sup>** –sobre sistema musical Wauja ao choro e análise musical do jazz brasileiro, forró, Jorge Ben Jor, carnaval, teoria musical e análise na condução de vozes da música popular, música caipira e disco, o fino da bossa e zimbo trio, samba e gêneros musicais emergentes, formações discursivas sobre o samba, flyers, mutantes e hibridismo musical nos anos 70, bossa nova e jazz, mangue beat, identidade cultural e indústria cultural, *samba-jazz*, compositores (homens) brasileiros e a difusão de sua obra, choro em Porto Alegre, Pixinguinha e música popular.

#### **2.4. IV ENCONTRO NACIONAL DA ABET - Maceió, 11 a 14 de novembro de 2008.**

##### **Tema: IV ENABET - Etnomusicologias**

Este encontro que ainda vai acontecer no final do ano, tem como proposta fomentar reflexões sobre a etnomusicologia brasileira atual, considerando certamente, como a área tem sido desenvolvida em outros países, e sob quais perspectivas.

---

<sup>89</sup> A própria temática desta mesa demonstra a naturalidade da área em lidar com os 'mestres' e 'autoridades' majoritariamente masculinos e representantes de um padrão heteronormativo de sexualidade, embora claro, não se pode perder de vista que estes mestres e seus conhecimentos em termos de raça e etnia e também de classe são mestres 'marginais'.

<sup>90</sup> Trabalho sobre vanguarda paulista, vozes e performances das cantoras Na Ozzetti, Suzana Salles, Vânia Bastos e Tetê Espíndola (MACHADO, 2006, p. 492-496).

Desta vez o evento contará com duas conferências que nos trará diferentes perspectivas da área, uma no eixo sul-americano, outra no europeu, sendo a última a mesma conferencista do II Encontro Nacional da ABET, que aconteceu em Salvador (2004):

1. Conferências	2. Mesa Redonda 1	3. Mesa Redonda 2	3. Mesa Redonda 3
1- Etnomusicologia Argentina (Miguel Angel Garcia - Argentina)	A etnomusicologia e a produção de conhecimento.	Questões éticas e legais na prática de ensino, pesquisa e extensão em etnomusicologia.	Repensando as práticas de trabalho de campo no contexto contemporâneo.
2- Etnomusicologia na Península Ibérica. (Salwa El-Shawan Castelo Branco - Portugal)			

**4 sessões temáticas: 78 trabalhos aprovados<sup>91</sup>, 11 abordaram de alguma forma as questões de gênero, raça e etnia, classe, geração e sexualidade (14, 6%).<sup>92</sup>**

**\*\*\*1. A etnomusicologia e a produção de conhecimento<sup>93</sup>** – sobre sistema musical na capoeira angola, carnavais, sobre modinha, um trabalho sobre

<sup>91</sup> Aqui estão listados os trabalhos aprovados, considerados aqui apenas pelo título, pois os resumos ainda não estão disponíveis online ou em cd room. A separação dos trabalhos conforme as temáticas não estão disponíveis no site, então tomei a liberdade de separá-los conforme as temáticas que acho pertinentes, só por uma questão de facilitar a mostra aqui, considerando que este não é um aspecto que comprometerá a presente análise.

<sup>92</sup> Aumento de mais de 100% em relação ao número de trabalhos apresentados no encontro anterior (6.7%).

relações de gênero no samba, políticas culturais e industrialização.

**\*\*\*2. Questões éticas e legais na prática de ensino, pesquisa e extensão em etnomusicologia<sup>94</sup>** – sobre música portuguesa e registros históricos de música, música e educação musical em comunidades quilombolas, etnomusicologia participativa na academia, etnografia, educação musical em contextos considerados ‘não-formais’, ensino de guitarra flamenca, bandas de pífano e ‘pifanização’, oficinas de extensão de ensino do choro, axé e orixá.

**\*\*\*3. Repensando as práticas de trabalho de campo no contexto contemporâneo<sup>95</sup>** – sobre ladainhas, compositor e recriações do universo afro-brasileiro, caboclinhos pernambucanos, canto dos caboclos no candomblé baiano, samba, cavalo-marinho e boi de reis, acústica como ferramenta do trabalho de campo da etnomusicologia, direitos autorais da música indígena, etnomusicologia a patrimônio cultural.

**\*\*\*4. Pesquisas Recentes<sup>96</sup>** – sobre Bezerra da Silva e música popular, transformações no choro, violino ‘violado’, bateria e bateristas (não dá pra afirmar se este abordará a questão de gênero em relação a este tão masculinizado instrumento), organologia na música brasileira, estudos sobre a viola machete no samba chula baiano, compositor Luis Americano e suas composições, MPB e gêneros musicais, Sopapo e Cabou no Sul do Brasil (práticas percussivas), tecnobrega paraense, Hermeto Pascoal e improvisação

---

<sup>93</sup> Há os trabalhos sobre samba e relações de gênero em Santa Catarina (CANTOS, 2008) e sobre epistemologias feministas e teorias Queer na etnomusicologia: a partir do contexto do culto da jurema em Olinda, PE (ROSA, 2008).

<sup>94</sup> Há os trabalhos sobre representações de raça, cultura e poder no discurso e nas histórias das mulheres do batuque cabo-verdiano em Portugal (RIBEIRO, 2008), Educação musical numa comunidade quilombola (BORBUREMA, 2008), Etnomusicologia participativa na academia (TYGEL, 2008), música e sociabilidade na Maré a partir de três estudos de caso recentes (REIS, 2008) e musica’nos projetos sociais (GUAZINA, 2008).

<sup>95</sup> Há os trabalhos sobre representações etnográficas (SALLES, 2008) e reflexões sobre trabalho de campo (SEEGGER, 2008).

<sup>96</sup>Há os trabalhos sobre mulheres batucadeiras em Cabo Verde (SEMEDO, 2008), Forró, afetividade e sexualidade (TROTТА, 2008).

ao saxofone, criação musical a partir da abordagem de Toninho Horta, Pixinguinha, Zeca Baleiro, forró, Alexandre Pinto e o choro, identidade caribenha no contexto musical soteropolitano, cena da música eletrônica paulista, música caribenha no Pará, bandas, música e corpo, teatro de revista, o banjo no Pará.

### 3. Reflexões finais para além do 'genérico'

Considerando um pouco sobre a história da disciplina, este artigo tentou traçar um panorama geral da área da etnomusicologia brasileira em relação aos estudos das relações de gênero e interseccionalidade com as categorias raça e etnia, classe, geração e sexualidade em relação à música, performances e contextos musicais, a partir da análise dos anais dos encontros nacionais (ENABET):

<b>I ENABET (2002)</b>	<b>II ENABET (2004)</b>	<b>III ENABET (2006)</b>	<b>IV ENABET (2008)</b>
104 trabalhos – 3 abordaram os temas – <b>2.8%</b>	108 trabalhos – 8 abordaram os temas – <b>7.4%</b>	104 trabalhos – 7 abordaram os temas – <b>6.7%</b>	75 trabalhos – 11 abordaram os temas – <b>14.6%</b>

A partir deste resultado, é possível afirmar que houve um crescimento significativo no histórico dos encontros, de 2.8% (2002) a 14.6% (2008), representando um grande avanço. Contudo, a abordagem etnomusicológica em geral ainda prima pelas categorias de classe e raça, em detrimento das demais tanto na sua fala como na sua atuação junto às comunidades. Acredito que é importante incluir estas categorias para a análise de música e de seus contextos, reavaliando tanto a disciplina, como a nós pesquisadoras(es) na academia, lugar onde o androcentrismo branco acadêmico e padrões heteronormativos de conduta predominam na produção de conhecimento sobre música. Se música é som

humanamente organizado (BLACKING, 1964), torna-se imprescindível abordar a diversidade dos sujeitos e seus lugares diferentes e, por vezes, desiguais nos diversos contextos, pois:

De fato, os sujeitos são, ao mesmo tempo, homens ou mulheres, de determinada etnia, classe, sexualidade, nacionalidade; (...) é preciso notar que elas se interferem mutuamente, se articulam; podem ser contraditórias; provocam, enfim, diferentes "posições". (...) Entender dessa forma os efeitos dos vários "marcadores" sociais obriga-nos a rever uma das idéias mais assentadas nas teorias sociais críticas, isto é, a de que há *uma categoria central*, fundamental — consagrada a classe social — que seria a base para a compreensão de todas as contradições sociais. Se aceitamos que os sujeitos se constituem em múltiplas identidades, ou se afirmamos que as identidades são sempre parciais, não-unitárias, teremos dificuldade de apontar uma identidade explicativa universal. Diferentes situações mobilizam os sujeitos e os grupos de distintos modos, provocam alianças e conflitos que nem sempre são passíveis de ser compreendidos a partir de um único móvel central, como o antagonismo de classe. (LOURO, 1997, p. 51 e 52).

Quero reforçar aqui a importância de ter consciência de que 'nem tudo é uma questão de gênero'. A etnomusicologia é uma área de estudo da música que vem levantando importantes questões sociais e éticas até então impensadas nos estudos de música e estudos folcloristas no Brasil, não somente dando visibilidade às 'outras' músicas, como, a partir da etnomusicologia aplicada, dialogando com estas comunidades em prol de políticas públicas e projetos educacionais para as mesmas.

Os encontros da ABET têm sido de grande importância para repensar a área, assim como nossos papéis sociais e políticos em relação à pesquisa, à educação, e às comunidades pesquisadas, isto é fato incontestável. Minha pergunta aqui é: onde estão as mulheres nas pesquisas sobre música e onde estão modelos outros que não os de heteronormatividade tanto para homens como para mulheres em relação à música, ao seu acesso e aos seus contextos.

Por fim, este artigo é apenas uma tentativa de suscitar estas perguntas e poder reavaliar esta área de estudo recente no Brasil, mas também muito promissora que tem atraído cada vez mais pessoas sejam musicistas, compositoras(es), pesquisadoras(es), etc, ampliando nosso olhar e conseqüentemente, nosso campo de atuação.

## Referências Bibliográficas

BALDELLI, Débora Peixoto. “O “povo da noite” – a “cena” Housen e Electro carioca: um debate sobre música e sexualidade. (ABET, 2004, p. 33).

BÉHAGUE, Gerard. *A Etnomusicologia Latino-Americana: Algumas reflexões sobre sua ideologia, história, contribuições e problemática*. In Anais do segundo simpósio Latino-Americano de Musicologia. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1999. Pp. 41-99.

BLACKING, John. *How Musical is Man?* 2<sup>a</sup> ed. Washington: University of Washington Press, 1964.

BORBUREMA, Débora Gonçalves. “Educação musical numa comunidade quilombola: observação e registro das manifestações musicais em Agreste.” (2008)

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CANTOS, Rodrigo. “Samba e relações de gênero na Ilha de Santa Catarina.” (2008)

GUAZINA, Laize. Subjetivação, precarização e transformação social: o caso da ‘música’ nos projetos sociais (2008).

GUERRA, Márcia Pereira. “Rock que vem do morro.” (ABET, 2006, p. 318-322).

KRADER, Bárbara. “Ethnomusicology.” In *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. V. 6. Londres: Macmillan, 1980. Pp. 275-282.

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

LIMA, Ari. “A música do pagode: quebradeira e código negro-africano”. (ABET, 2004, p. 9)

MACHADO, Regina. “O comportamento vocal na canção popular brasileira urbana: um estudo sobre a Vanguarda Paulista”. (2006, p. 492-496).

MATOS, Claudia Neiva. “Cantos da mulher: uma experiência de etnografia poética.” (ABET, 2004, p. 46).

MELLO, Maria Ignez Cruz. "O 'ciúme'-inveja' na música e nos rituais Wauja." In SANDRONI, Carlos (ed.). *Antropológicas*, ano 10, vol. 17(1), Recife: UFPE, 2006. Pp. 35-4.

\_\_\_\_\_. "A poética musical das flautas xinguanas." (ABET, 2004, p. 28)

\_\_\_\_\_. "Etnografia da música indígena em três rituais Wauja." (ABET, 2004, p. 29);

\_\_\_\_\_. "Sonhar, cantar, curar: música e cosmologia amazônica." (2006, p. 433-438).

MERRIAM, Alan. "Ethnomusicology Revisited." *Ethnomusicology* 13 (May): 213-229, 1969.

\_\_\_\_\_. "Definitions of 'Comparative Musicology' and 'Ethnomusicology' an Historical-theoretical perspective." *Ethnomusicology* 21 (May): 189-204. 1977.

\_\_\_\_\_. *The anthropology of music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MYERS, Helen. *Ethnomusicology: Historical and Regional Studies*. New York/ London: W. W. Norton, 1993.

NETTL, Bruno. *The Study of ethnomusicology: Twenty-nine Issues and Concepts*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1983.

PIEIDADE, Acácio Tadeu. "Reflexões a partir da etnografia da música dos índios Wauja." In SANDRONI, Carlos (ed.). *Antropológicas*, ano 10, vol. 17(1), Recife: UFPE, 2006. Pp. 35-48.

REIS, Bruno de carvalho. "musica e sociabilidade na mare a partir de tres estudos de caso recentes."<sup>97</sup>

REILY, Suzel Ana. *Macunaíma's Music: National Identity and Ethnomusicological research in Brazil*. In Ethnicity, Identity and Music. Ed. Matrin Stobes, 1994. Pp. 71-95.

---

<sup>97</sup> O projeto da Maré se tornou um trabalho de referência na área, onde o etnomusicólogo Samuel Araújo, hoje presidente da ABET, desenvolve pesquisas sobre música junto às 16 comunidades deste enorme complexo-favela carioca, com a participação de jovens residentes de lá. Estas(es) passaram a participar de encontros, escrever, fazer vídeos sobre suas próprias comunidades, repensando o lugar destas e de suas músicas e também desenvolvendo um senso crítico em relação à sociedade que as marginaliza e estigmatiza.

RIBEIRO, Jorge Castro. "Batuque e dança dos negros: uma análise etnomusicológica das representações de raça, cultura e poder no discurso e nas histórias das mulheres do batuque cabo-verdiano em Portugal" (2008).

ROSA, Laila. Epistemologias feministas e teorias Queer na etnomusicologia: repensando músicas e performances no culto da jurema (Olinda, PE) (2008).

\_\_\_\_\_. A Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938 em Pernambuco. Relatório final de bolsista PIBIC. Recife: PIBIC/FACEPE, 2000.

\_\_\_\_\_. Batuque e louvação na nação Xambá (Olinda, PE): um terreiro de Iansã, uma história de mulheres." (2004, p. 36).

\_\_\_\_\_. Da jurema ao candomblé: música e gênero *em trânsito* no terreiro de nação Xambá. (2006, p. 568- 576).

\_\_\_\_\_. Estudo etnomusicológico do acervo fonográfico do Departamento de Extensão Cultural da UFPE (fitas 1 a 11). Relatório final de bolsista PIBIC. Recife: PIBIC-CNPq, 2001.

SALLES, Sandro Guimarães de. "Rediscutindo a representação etnográfica." (2008)

SANDRONI, Carlos. Notas sobre Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938". Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 28, 62-73, 1999.

SARDENBERG, Cecília. "Teoria e práxis dos enfoques de gênero." In: REDOR. AMARAL, Célia Chaves Gurgel do (org.). Salvador: REDOR, Fortaleza, NEGIF-UFC, 2004. Pp. 17-40.

\_\_\_\_\_. "Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista?". In: *Feminismo, Ciência e Tecnologia*. COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília. Salvador: NEIM-FFCH-UFBA, REDOR, 2002. Pp. 89-120.

SATOMI, Alice Lumi. "Ensaio sobre as criações e recriações da música japonesa no Brasil" (ABET, 2002).

\_\_\_\_\_. "Ensino e aprendizagem do Koto no Brasil". (ABET, 2004, p. 42).

SCHIEBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila, 1990, Pp. 1-27. Do texto original: *Gender: An Useful Category of Historical Analyses. Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1989.

SEEGER, Anthony. Long-Term Field Research in the 21st-Century (2008).

SEMEDO, carla. O batuko no mundo do Showbizz: a profissionalizacao do batuko e a construção de batucadeiras artistas no grupo das batucadeiras de Sao Martinho Grande (Ilha de Santiago - Cabo Verde) (2008).

SILVA, Rafael R. da. "Etnocentrismo e Música: A falácia naturalista na teoria da música ocidental." (2006, p. 597-603).

TANAKA, Haruê. "Estudo comparativo entre contextos da cultura popular nordestina". (ABET, 2006, p. 328 – 332).

TROTТА, Felipe. "Festa Amor e Sexo: um estudo de caso sobre o ambiente musical e afetivo do forró."(2008).

TYGEL, Júlia. "Etnomusicologia participativa na academia" (2008).

TYGEL, Júlia Zanlorenzi; NOGUEIRA, LenitaWaldige Mendes. "Metodologias em etnomusicologia participativa: reflexões sobre as práticas de dois projetos." (2006, p. 485-491).

VILAS, Paula Cristina. "A voz dos quilombos: na senda das vocalidades brasileiras" (2004, p. 21).

Outros materiais:

- ANAIS dos encontros nacionais da ABET (2002, 2004, 2006 e 2008).

GT – Cultura e Identidade

Laudicéia Soares de Oliveira

PPG NEIM/UFBA

Palavras-chave: Gênero, Polícia Militar, Identidade



## **As Relações Sociais de Gênero Enquanto Elemento do Processo de Formação Identitária da Polícia Militar.<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Este texto tem por base um estudo desenvolvido junto ao Mestrado em Ciências Sociais da UFBA, em 2000, através da linha de pesquisa Gênero e Poder, acerca dos conflitos e impasses que se interpõem nas relações entre homens e mulheres, efetivadas através das relações de poder que se travam no interior da Instituição Militar.

## **Apresentação**

Este texto tem como referência de análise as experiências cotidianas de homens e mulheres membros da instituição militar. Para tanto, busco entender de que maneira os agentes sociais que compõem a Instituição Militar incorporam papéis, definições, símbolos, significados, que concretizam a comunicação do mundo no qual esses sujeitos são construídos e constroem suas identidades. Busco identificar como os indivíduos (homens e mulheres) incorporam os símbolos e significados que compõem a instituição militar, e de que maneira homens e mulheres inculcam a ideologia de gênero que perpassa a formação dos (as) policiais e se transforma em identidade de gênero. Daí a necessidade de entender a “cultura militar” através do universo de signos que permitem a comunicação de homens e mulheres no interior da instituição.

A idéia de desenvolver um trabalho dessa natureza foi fruto da minha permanência como instrutora da disciplina Sociologia no Centro de Formação e Aperfeiçoamento de Praças (CFAP), da Polícia Militar, em 1998/1999, situado na época na cidade de Governador Mangabeira-Ba, onde passei aproximadamente um ano. Meu interesse pela temática surgiu a partir de algumas questões que se interpuseram ao longo dessa minha experiência: O que essas mulheres estão fazendo aqui? Por que não escolheram outra profissão, se vão executar serviços burocráticos mais tarde? Quer apostar que daqui até o final do curso mais da metade das mulheres já desistiu?

Ao acompanhar o processo de formação dos policiais desse Centro, despertei para a necessidade - haja vista a percepção de que aquelas “posturas machistas” apareciam não só através das práticas, mas dos discursos ali desenvolvidos e das conseqüentes imagens idealizadas para e por homens e mulheres - de dar continuidade ao trabalho no interior da instituição militar, analisando, agora, junto ao doutorado, mais profunda e criticamente como se dá a formação identitária dos(as) policiais militares e dos estereótipos na construção das identidades masculina e feminina. Em outras palavras, uma análise das construções discursivas e imagéticas, buscando compreender as relações sociais de gênero no interior da Instituição Militar ao desvendar as representações sociais das identidades de gênero.

A esse quadro de inquietações soma-se a vontade de gerar uma contribuição que se junte não só ao esforço de tantos outros que se empenham em repensar o papel da mulher, mas também ao esforço daqueles que se empenham em reestruturar o papel da polícia militar. Assim, a crença de que este estudo possa ter uma utilização prática na elaboração de estratégias de mudança das relações de gênero no âmbito da organização policial militar, constitui-se em mais um dos incentivos a esse desafio. Desafio, pois a pesquisa encontra-se em andamento, daí porque não se tem, aqui, a pretensão de apresentar resultados,

mas a de refletirmos sobre algumas questões que se interpõem no interior desse espaço.

Sabemos, no entanto, que pesquisar só é possível mediante a abordagem do objeto construído na perspectiva de um corpo teórico específico. Assim, ao investigar tal problemática social, considero como válido o pressuposto levantado por Bourdieu de que o “real é relacional” (BOURDIEU, 1989, p.28), ou seja, o que o cientista tem diante de si como realidade não são verdades absolutas e objetivas, mas teias de relações estruturadas às quais os agentes sociais atribuem significados. Tomo, inicialmente, como categorias de análise as noções de campo e habitus (BOURDIEU). O campo “é o lugar das relações de forças e de lutas que visam transformá-las ou conservá-las’ e é no interior dos campos que se constrói o habitus adotado pelos agentes enquanto esquemas de apreensão e percepção e como esquema de produção de práticas que sempre revelam “a posição social em que foram construídos” (BOURDIEU, 1990, p.158).

Um outro princípio teórico-metodológico que norteia esta pesquisa é o estudo etnográfico de Geertz, que propõe um conceito semiótico de cultura, ou seja, cultura como sistema entrelaçado de signos interpretáveis – símbolos – onde ela (a cultura) é um contexto dentro dos quais os processos podem ser descritos com densidade. Daí a necessidade de “...procurar e depois analisar as formas em cujos termos as pessoas realmente representam para si mesmas e para os outros ou seja ‘formular os sistemas simbólicos de outros povos.’” (Geertz, 1986, p.35). Parto do princípio de que as falas e ações dos agentes sociais que tomarei como informantes são frutos de representações sociais<sup>2</sup> feitas sobre a realidade na qual estão inseridos.

Como forma de captar essas representações lanço mão da pesquisa qualitativa; utilizo como técnicas de trabalho a entrevista, a análise de material documental na perspectiva de gênero, a observação de campo, com anotações em diário, a fim de estabelecer um diálogo entre o discurso oral e escrito e as ações práticas.

---

<sup>2</sup> Representações sociais e culturais como sendo os conceitos, noções, modos de ver que os indivíduos elaboram a partir de suas experiências cotidianas e, sobretudo, da interação com os outros, ou seja, do que se convencionou associar ao senso comum.

## O CONCEITO DE GÊNERO

No início dos anos 80 as teóricas feministas lançam mão da categoria gênero como um conceito capaz de sintetizar as relações hierárquicas estabelecidas entre homens e mulheres. Até os anos 70, não havia um instrumento teórico-metodológico capaz de explicar a entrada das mulheres no domínio público, o papel das mulheres na história e sua condição social a partir do entendimento das relações sociais por elas vivenciadas. A partir dos anos 80, com a utilização do conceito de gênero, inicia-se um trabalho crítico-científico das estruturas de dominação patriarcais e da exploração de classe, tanto do ponto de vista prático, quanto da perspectiva teórica.

A partir dessa década, o conceito de gênero passou a fazer parte dos estudos sobre mulheres. A mais importante contribuição dessa área de estudo consistiu na problematização da existência das relações de gênero. Isso porque o gênero não podia mais ser tratado como fato simples, natural, neutralizante e universalizante.

Assim, o conceito de gênero eleito para orientar o estudo aqui proposto transcende as perspectivas reducionistas e abraça perspectivas de gênero como uma categoria que orienta ao entendimento das relações sociais entre os sexos, através da identificação de como os sujeitos sociais estão sendo constituídos cotidianamente por um conjunto de significados. Ou seja, gênero como “um elemento constitutivo das relações sociais que se baseia nas diferenças que distinguem os sexos; uma forma primária de relações significantes; conjunto de saberes sociais (crenças, discursos, instituições, práticas) entre os sexos.” (SCOTT, 1992, p.16). Um conceito que se encontra estruturado através da premissa básica do gênero como relações baseadas nas representações simbólicas. Premissa essa constituída de quatro elementos que se inter-relacionam: “a) os símbolos culturalmente disponíveis para as pessoas e que evocam representações múltiplas e freqüentemente contraditórias; b) os conceitos normativos que expressam interpretações dos símbolos e que limitam suas possibilidades metafóricas; c) as organizações e instituições sociais; d) a identidade subjetiva” (SAFFIOTI, 1992, p.198).

Analisar as relações sociais de gênero no interior da instituição militar só é verdadeiramente possível a partir da utilização do conceito de gênero como categoria histórico-analítica e relacional. Ou seja, o gênero enquanto uma categoria que traz a possibilidade de ir além da noção de fixidade, como se as diferenças atribuídas a homens e mulheres fossem a- temporais, a - espaciais e a - políticas, quando elas são frutos de uma representação binária dinâmica e não universalizante dos gêneros, situada num tempo, constituída num espaço e representada por instituições e organizações sociais.

Saffioti (1992, p.210) propõe uma nova “ontologia feminista”. Ela argumenta que enquanto a ontologia do pensamento ocidental define-se pela oposição entre o “eu’ e o “outro”, uma ontologia feminista tem por núcleo a concepção da relação eu-outro. A partir dessa ótica, cada indivíduo é parte da história de suas relações sociais. Não se trata, portanto, de uma relação “diática” de oposição, uma vez que o ser humano não entra em relação com apenas um outro, mas com outros sejam eles, similares ou diferentes. Ao contrário da existente, essa nova ontologia deve abrir mão da oposição homem-mulher e lançar mão da concepção da relação homem-mulher. Assim, a construção de gênero tem espaço na trama das relações sociais não só entre mulheres e homens – como se fossem facções opostas e os únicos a fazerem parte nessa trama – mas também entre mulheres e entre homens. Abre-se, assim, espaço para o entrelaçamento entre gênero e classes sociais e para as chamadas “identidades sobrenomeadas”, nas quais estão incluídos negros e negras, idosos e idosas etc, pois só assim podemos pensar outras dimensões como raça/etnia; idade/geração, etc.

Visto dessa forma, o gênero fornece os instrumentos adequados ao estudo das desigualdades entre homens e mulheres, uma vez que as “relações sociais de gênero” evidenciam os símbolos culturais disponíveis para evocar essas desigualdades, assim como também evidenciam um conjunto de significados impregnados de “institucionalidades” que atribuem aos sujeitos na organização militar um lugar diferenciado no mundo. A Polícia Militar (PM) é influenciada por particularidades não só econômicas, mas também sociais, culturais. Por influências que atuam como mecanismos e instrumentos que regulam a

intercomunicação entre as aspirações, os valores, os objetivos e as normas de conduta da sociedade e da própria polícia militar, que constitui um sistema estrutural multifacetado e dinâmico da vida sóciopolítica. A PM, como todas as outras instituições (a Escola, a Igreja, etc.), tem a sua maneira peculiar de submeter (sujeitar) os indivíduos à ideologia (à ideologia dominante). “A ideologia interpela os indivíduos como sujeitos” (ALTHUSSER, 1985, p. 93).

A PM, não seria diferente: uma instituição fortemente marcada pela ideologia de gênero, haja vista ser, historicamente, um espaço essencialmente masculino. A mulher teve ingresso na PM da Bahia 37 anos após a instituição ter aberto as portas às mulheres. Significa que existem apenas, aproximadamente, 20 anos de ingresso da mulher na PM baiana e isso poderia nos apontar para o fato de que é um tempo curto quando pensamos que questões como as de gênero, onde as diferenças se traduzem em desigualdades, demandam muito tempo para que as narrativas e as práticas discriminatórias encontrem um caminho menos “patriarcal”.

### **AS RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO E O INVESTIMENTO SIMBÓLICO E/OU PRÁTICO DA PM**

A construção histórica e social dos homens enquanto seres hegemônicos<sup>2</sup> é a responsável pelo estereótipo do “homem militar”, uma vez que estes estão há muito tempo pressionados pela exigência do cumprimento dos atributos de uma instituição social que legitima a excessiva “bravura e rudeza” dos homens. “...Muito freqüentemente parece que os homens pensam em termos de categorias puramente factuais sem que o significado de masculinidade entre em jogo; em contraste, parece que a mulher nunca perde sentido disto, seja isto claramente sentido ou esteja apenas subjacente ao fato que elas são, de fato, mulheres.” (SIMMEL APUD KIMMEL: 1998, p.116-117).

---

<sup>2</sup> Hegemonia essa que não aparece claramente aos homens uma vez que “a masculinidade hegemônica é invisível àqueles que tentam obtê-la como um ideal de gênero, ela é visível precisamente àqueles que são mais afetados pela sua violência.” (KIMMEL, 1998, p.116).

Por outro lado, admite-se que “há uma tentativa de crise que está operando transformações substanciais nas relações de gênero. Essa tendência revela mudanças nas masculinidades.” (CONNEL, 1995, p.45). O que significa dizer que essa “invisibilidade masculina” não deve ser encarada enquanto elemento inibidor da participação dos homens na transformação das relações de gênero. A “masculinidade hegemônica” situou, sim, os homens em uma posição histórica, política e socialmente cômoda durante muito tempo. Isso pode ser confirmado quando a posição de poder dos homens não apenas assegura sua relativa superioridade sobre a mulher, mas também um padrão que se tornou generalizado como o padrão genericamente humano que deve orientar igualmente o comportamento de homens e mulheres.

Porém, da mesma forma que a hegemonia da masculinidade e subalternidade feminina caminharam e caminham simetricamente, histórica e socialmente, a posição atual das mulheres como seres que vêm conquistando espaços, vem “obrigando” os homens a repensarem as suas masculinidades.<sup>3</sup> Ou seja: a visão transformadora da inferioridade feminina vem clamando por uma visão simetricamente transformadora da masculinidade hegemônica. Isso significa que essa “invisibilidade” vem perdendo o seu espaço e os homens vêm tendo que desconstruir aquela identidade masculina que se constituiu em um campo de poder. Desconstrução que caminha - tal qual a sua construção -de maneira relacional, pois envolve relações entre homens e mulheres, histórica e socialmente também constituídas em um campo de poder.

Dentre os múltiplos espaços e as múltiplas instâncias onde se pode observar a instituição das distinções e desigualdades de gênero, a linguagem é, seguramente, o campo mais eficaz e persistente – tanto porque ela atravessa e constitui a maioria das nossas práticas, como porque ela nos aparece, quase sempre, muito natural. Em se tratando da linguagem corporal, esta aparece como elemento que aponta para seres que se comunicam, que se interagem, também através de suas expressões corporais, ou seja, através de comunicação mais

---

<sup>3</sup> Masculinidades, pois elas não são parte de uma essência invariável, uma vez que variam de cultura a cultura, através de um conjunto de outras variáveis como tempo, espaço, histórias individuais, etc.

espontânea, anterior mesmo às regras conceituais e comportamentais que são estabelecidas em forma de linguagem verbal. O corpo é, portanto, um forte veículo de comunicação, pois a sua linguagem baseia-se numa atitude direta e presente, manifestada de forma prática, sensivelmente observável e autenticamente transmissível.

É claro que a linguagem corporal não denuncia todo o cabedal de informações, mas sinaliza a importância da comunicação não-verbal. A linguagem verbal enquanto universo de signos que permitem homens e mulheres se comunicarem entre si é uma outra importante denunciadora dessas informações, uma vez que permite uma variedade de interpretação e exposição sem, contudo, fazer desaparecer o seu caráter (significado) público. Em outras palavras: há uma completa relação entre o mundo dos fatos reais e as estruturas de linguagem observáveis.

Essas linguagens verbal e corporal podem estar assentadas em relações de poder. O “poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo...” (FOUCAULT, 1979, p.17). Isso aponta para a significação da comunicação corporal no vasto campo da linguagem, que não apenas expressa relações, poderes, lugares, mas o institui veiculando e fixando diferenças. Gestos, movimentos, falas, sentidos que os indivíduos produzem e/ou são levados a produzir tornam-se parte dos seus corpos. Produzem e/ou são levados a produzir porque os indivíduos (homens e mulheres) não são passivos receptores de imposições externas. Ativamente se envolvem e são envolvidos numa comunicação que os levam a reagir, responder, recusar ou a assumir inteiramente a comunicação, confirmando a teoria foucaultiana (FOUCAULT, 1979) de que os sujeitos não são apenas sujeitos submissos, eles são também sujeitos ativos que, de uma forma ou de outra, agenciam a sua própria dominação. E mais: “como na dialética entre o escravo e o seu senhor, homem e mulher jogam, cada um com os seus poderes, o primeiro para preservar sua supremacia, a segunda para tornar completa sua cidadania” (SAFFIOTI, 1992, p. 184).

A utilização do corpo enquanto veículo de comunicação aponta, então, para o uso ideológico do corpo social de homens e mulheres, uma espécie de fuga,

pois pode aparecer como negação quando da necessidade de os indivíduos manterem as suas posições: a mulher por medo de confirmar o estereótipo de “sexo frágil”; o homem por medo de não cumprir o papel de “sexo forte”. Nas palavras de Merleau Ponty (1996) essa fuga poderia ser assim explicada: “Tudo se passa como se a interação do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto que testemunho desenha em pontilhados um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente compreendido quando os poderes do meu corpo se ajuntam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. A comunicação realiza-se quando a minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro” (MERLEAU PONTY, 1996, p.249).

A sexualidade é um outro elemento de comunicação que encontra inscrição material nos corpos e pode delimitar espaços masculinos e femininos. Parte constituinte dos sujeitos ela expressa relações sociais de gênero: ao homem coube, histórica e socialmente a demonstração da força através do exercício da sexualidade. GUATARRI (1991, p. 9) ao analisar a sexualidade masculina em seu livro “Revolução Molecular”, conclui que há equivalência entre o proletariado e a imagem feminina. Isso porque se o proletariado é a mola mestra que impulsiona a reprodução da classe burguesa, a mulher (passiva e irreal) é a mola mestra que impulsiona a reprodução dos homens, enquanto seres a quem foi reservada a força para o exercício da sexualidade. A linguagem corporal dispensa (antecede) a linguagem verbal quando se trata de dar forma à sexualidade, pois, se por um lado, a linguagem corporal é mais rapidamente traduzida, decodificada, por outro, levanta dúvidas quanto a sua verdadeira intenção.

Esse referencial sobre a utilização do corpo é bastante útil para a análise das relações sociais de gênero no que diz respeito às identidades sexuais, principalmente se considerarmos a análise de Foucault (1979, p. 245-248), quando argumenta que a sexualidade não existe nem antes e nem por fora das representações. O autor afasta-se de um nível de pensamento que faz da sexualidade algo natural e abraça um projeto que vê a sexualidade enquanto

experiência, ou seja, ele observa as formas as quais os indivíduos são levados a se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade.

No contexto desse referencial teórico, os componentes naturais a que nos remete a compreensão da sexualidade são componentes que só passam a fazer parte das relações de gênero quando consideradas as formas culturais que fazem da sexualidade uma “invenção social”. Ou seja, a sexualidade é uma invenção social, por se constituir - como coloca Foucault (1991, p.35-36) - a partir de múltiplos discursos sobre o sexo: discursos que regulam, que normalizam, que instauram saberes, que produzem verdades. Discursos presentes em todos os espaços; nem a instituição militar escapa – e por que escaparia se onde há sujeitos, há construções de identidades?

A partir dessa perspectiva o corpo transcende o discurso biológico e alcança a historicidade que permite circunscrevê-lo social e culturalmente. Cabe, aqui, a ressalva àquelas identidades que contrariam a ordem sexual estabelecida, a que legitima a sexualidade apenas entre pessoas do sexo oposto, como se não fosse a cultura a ordenadora do exercício da sexualidade. Aparelhos como a instituição policial, são instituídos para dar a lição cotidiana da moralidade social, econômica, política e também sexual. “É, sobretudo, nas diferentes corporações das polícias Civil e Militar que o machismo antigay assume sua feição mais violenta” (VELHO & ALVITO, 2000, p.117).

Assim sendo, o corpo é um suporte codificador, pois sinaliza diversos comportamentos corporais simbólicos e/ou práticos. Aliás, a cultura de um modo geral, ao idealizar a imagem masculina e feminina, acrescenta aos seus corpos signos, símbolos sinais, que acabam por se tornar extensão anatômica. Extensão anatômica, pois esses elementos são adicionados simbolicamente ao sexo do indivíduo, garantindo um consenso social sobre a imagem masculina e feminina que a sociedade considera ideal. As instituições, por sua vez, organizam um sistema de significados que diz respeito a um “habitus social”. A PM apresenta sinais através de exigências (para não descaracterizá-la enquanto instituição masculina) que constituem e expressam os chamados “ritos de passagem”. Os símbolos culturais que evocam múltiplas representações e que estão à disposição

das pessoas podem não só ser diferentes, mas contraditórios. Principalmente porque, como bem coloca Scott (1992, p.16), as representações se apresentam nas formas de dicotomias. Assim sendo, para as representações do que se considera masculino / feminino na instituição militar, cabem alguns questionamentos: os aspectos que envolvem representações da imagem da policial aparecem no intuito de “quebrar” a identidade feminina no interior da instituição? Ou, ao contrário, na instituição há um reforço dos “símbolos e significados” atribuídos social e culturalmente à mulher? Uma terceira possibilidade é a de uma dualidade, onde os dois questionamentos passam a ter uma conotação positiva se reforçadas as duas posturas no interior da PM.

A cultura dita técnicas corporais, aliás, preconizadas por Mauss quando estudou a maneira pela qual cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado do seu corpo. Através de técnicas corporais, a estrutura social imprime sua marca aos indivíduos, pois, “cada técnica, cada conduta tradicionalmente apreendida e transmitida, fundamenta-se em certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas solidários com todo um contexto sociológico” (STRAUSS APUD MAUSS, 1974, p.5). Dessa forma, a PM vai fazendo um investimento simbólico através de sinais que expressam, comunicam, codificam.

Ora, homens e mulheres são membros da sociedade e levam consigo para o interior da instituição militar, experiências e práticas da vida cotidiana e nela enraizadas. Isso significa que a ideologia<sup>4</sup> da feminilidade por parte das mulheres policiais deve ser encarada junto a uma série de aspectos que passam tanto pelo terreno objetivo, quanto subjetivo. Daí porque é necessário “tratar do sujeito individual tanto quanto da organização social e articular a natureza das suas inter-relações, pois ambos têm uma importância crucial para compreender como funciona o gênero e se dá a mudança...” (SCOTT, 1992, p.14).

---

<sup>4</sup> Ideologia no sentido foucaultiano (1991), como sendo um sistema de idéias e representações, assim como também uma série de práticas materiais extensivas aos hábitos, costumes, modos de vida dos agentes sociais.

A própria “linguagem” ao permitir (licenciar) uma flexibilidade quando da utilização de termos que parecem contradizer a sintaxe e morfologia gramatical - **a soldado, a sargento** - leva a crer que a instituição militar se constitui num espaço essencialmente masculino e traz à tona a dialética da “dupla face” (masculina e feminina) que as mulheres precisam assumir enquanto policiais. Essa flexibilidade gramatical pode ser explicada através da “árvore genealógica da PM” - árvore constituída apenas por homens e que a instituição parece não ter interesse em desconstruir. Também essa flexibilidade pode se converter numa inflexibilidade, se analisarmos o uso desses termos sob um outro ângulo: o de que os termos que interessam à instituição policial (soldado, sargento, tenente, etc) permanecem gramaticalmente intactos, havendo apenas a flexão dos artigos (o↔a), e isso não quebra , definitivamente, a ordem masculinista da instituição policial. Nem a gramática, portanto deixa espaço para que a instância policial não tenha “sexo” e isso não deixa de aparecer como uma forma excludente, pois legitima esses postos como sendo masculinos, reforçando os velhos preconceitos com as relações de gênero.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao escolher um gênero (o masculino) a instituição policial militar reinterpreta, reproduz e reorganiza uma história cultural já estabelecida: a de que há alguns setores da esfera social onde não há “total” espaço para as mulheres. A PM, como foi colocado anteriormente, produz “regras de conduta ou teorias implícitas do corpo que subentendem as disciplinas das quais o corpo constitui o campo de investigação privilegiada” (BOLTANSKI, 1979, p.116). A escolha de assumir uma certa espécie de corpo, por exemplo, de viver e usar o corpo de uma certa maneira, implica um “mundo militar” de estilos corporais já estabelecidos. O corpo é, portanto um campo de possibilidades culturais, já que se tornou elemento essencial para definir a situação de homens e mulheres no mundo.

Ademais, os sinais constituintes do espaço físico podem, também, mapear um campo específico de distinções. É claro que os sinais gráficos por si só não

constituem um revelador de diferenciações de gênero. Mas, se atrelados aos discursos, as imagens, as representações gráficas podem constituir uma linguagem regida por uma lógica específica. Como coloca Bourdieu (1985), “cada um dos significados coletados existe em seu estado prático apenas na relação entre um sistema (ou o produto de um sistema, uma palavra, por exemplo) em uma situação específica” (BOURDIEU, 1985, p.122). O autor chama de “sentido prático dos significados”, para mostrar que os diferentes significados de um símbolo não existem simultaneamente na prática, haja vista que estes símbolos adquirem significados específicos diante de cada situação prática. Um sistema de significados que diz respeito a um “habitus social” e que se observa nas representações construídas segundo regras e que fazem apelo a um grupo de categorias e de esquemas de classificação que possuem um caráter coletivo.

Por fim, vale reforçar que a ideologia de gênero como qualquer outra ideologia tem, também, profundas raízes na subjetividade dos agentes sociais. É exatamente essa identidade subjetiva que faz com que a ideologia de gênero se torne identidade de gênero. Ou melhor, essa identidade de gênero existe no nível da nossa própria subjetividade, pois incrustada em nossos desejos, nossas vontades. Assim, é preciso examinar como são construídas as identidades de gênero e a estas associar uma série de atividades, representações culturais e organizações sociais historicamente situadas, a exemplo da Polícia Militar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos do Estado**: nota sobre os aparelhos ideológicos. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2 edição, 1985.

BOLTANSKY, Luc. **As Classes Sociais e o Corpo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 1985.

\_\_\_\_\_. **Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_ **Coisas Ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

CONNEL, R. “Políticas da Masculinidade”. **Educação e Realidade.** Vol. 20, jul / dez. 1995.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

GUATARRI, Félix. **Revolução Molecular.** São Paulo, Brasiliense, 1981.

KIMMEL, Michael S. “A Produção Simultânea de Masculinidades Hegemônicas e Subalternas”. LEAL, Ondina Fachel (org.). **Horizontes Antropológicos: Corpo, Doença e Saúde.** Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Ano I, v. 1, Porto Alegre, 1998.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: EPU, 1974

MERLEAU PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo, Martins Fontes, 1996.

SAFFIOTI, Heleieth. “Rearticulando Gênero e Classes Sociais”. COSTA, Albertina Oliveira e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). **Uma Questão de Gênero.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

SCOTT, Jean. Gênero: “Uma Categoria Útil para Análise Histórica.” **Educação e Realidade.** Recife: SOS Corpo, 1992.

VELHO, Gilberto & ALVITO, Marcos (orgs.) **Cidadania e Violência.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 2 ed., 1985.

GT – Cultura e Identidade  
Maria Carolina S. Martins da Silva  
NEIM /UFBA



## **Compassos e Descompassos: representações a cerca da conduta de mulheres em Feira De Santana (1960-1979)**

O objetivo deste trabalho é compreender, através da análise das fontes orais<sup>98</sup> (entrevistas), as representações feitas por mulheres de Feira de Santana, sobre o casamento, o namoro e as normas de conduta estabelecidas, entre 1960 e 1979, e, nesse sentido, suas vivências e experiências. As regras de um código sexual, nessa cidade, perpassaram o cotidiano de todas as mulheres, porém essas normas se imbricam com as particularidades de cada indivíduo, e, a partir dessa combinação constroem-se suas histórias, resistindo e reproduzindo-as, por meio do discurso, em um movimento de contradição. Assim, as vozes de algumas mulheres foram analisadas a fim de perceber os compassos e descompassos diante as normas de conduta de uma época.

Segundo Tânia Swain<sup>99</sup>, o moral, a conduta, o lícito são construídos a partir da imbricação das idéias sobre o sexo, a sexualidade e às práticas sócio-sexuais, dessa combinação se dá a dominação<sup>100</sup>. Nesse sentido, as normas de uma época e lugar se dão em consonância aos valores que servem ao propósito de dominar, no qual através dos discursos se institui os aparatos de representações sociais.

As características do código de conduta, da época, obedecem a uma lógica generalizante utilizada como um instrumento para ordenar a cidade tendo como uma das esferas relevantes para isso a formatação e manutenção da família em uma estrutura burguesa. Nos discursos analisados a ordem do código-sexual era pautada nas noções dos lugares de gênero. Sem que as práticas cotidianas sejam

---

<sup>98</sup> JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de La memoria*. (capítulo 6 – *El o gênero em lãs memórias*). Madrid: Siglo XXI, Editores, 2002. PP.99-115. Traz a percepção de que os relatos de mulheres e de homens são feitos de forma diferentes; elas contam a partir de uma memória mais ligada aos aspectos do privado, dos sentimentos, enquanto os homens fazem uso de aspectos considerados racionais e lógicos. Ver também ESCANDÓN, C. R. (org.). *Género e História*. In.: Fuentes orales par a historia Del as mujeres. México: Instituto Mora/UAM. 1992. PP. 99-109. Neste texto, a autora discuti a importância do uso das fontes orais que é uma forma libertadora de palavras e vivências cotidianas, onde as relações entre o público e o privado podem aclarar e afinar, permitindo novas visões sobre o domínio que se supõe conhecer.

<sup>99</sup> SWAIN, Tânia Navarro. *Cuerpo construídos, superficies de significación, procesos de subjetivación*. In: Maria Luisa Feminias. (Org.). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catalogos, 2007, v. II, p. 223-254.

<sup>100</sup> Idem, ibidem.

determinadas por esses discursos, mas sim influenciadas e construídas por eles, os populares encontram outras formas de vivenciarem e manifestarem suas noções de conduta, no qual se abriu um leque de possibilidades para pautarem suas vidas e construírem experiências<sup>101</sup>.

As regras morais são necessárias a uma ordem mínima para se viver em sociedade, mas o estabelecimento de noções de conduta, tidas como absolutas no âmbito do coletivo, influenciam na esfera da vida íntima, como no campo do código-sexual, o que ultrapassa o livre agir, coagindo os indivíduos a comportamentos que não necessariamente estariam de acordo com outros contextos vivenciados. Nesse sentido, a moral burguesa que perpassava os discursos moralistas das instituições jurídicas, da Igreja e da segurança pública, eram experienciadas de forma diversa a depender das variações de classe e raça/etnia. Para as mulheres de Feira de Santana, da camada popular, tentar se auto-vigiar em ações como andar de lambreta ou ir à mercearia desacompanhada, ações estas reprováveis podia parecer uma intransigência cultural, pois atos simples, dessa natureza, podiam comprometer sua reputação.

Dessa forma, se dá o processo de subjetivação<sup>102</sup>, em que as mulheres em questão interagem com o código de conduta da época, de forma individual, e a partir de sua reelaboração e da construção de suas auto-representações atuam no cotidiano.

Ao considerar o processo de subjetivação dessas mulheres, por meio de entrevistas analisadas e de suas experiências no campo da conduta, foi privilegiado um estudo com base na teoria perspectivista<sup>103</sup>, *stand point*, onde as

---

<sup>101</sup> Scott, Joan W. *Experiência*. In.: Falas de gênero: teorias, análises, leituras. SILVA, Alcione L., LAGO, Mara C. de Souza & RAMOS, Tânia R. Oliveira. (orgs.). Ilha de Sta. Catarina. Editora Mulheres, 1999. PP.21-56. O conceito de experiência em Scott possibilita uma interpretação não essencializada. A partir da compreensão de que a interpretação é uma forma de buscar um significado, este não é considerado único, portanto não há uma unidade na interpretação de uma evidência da experiência. A origem de uma explicação não está na experiência, esta deve ser explicada, interrogada a fim de ser historicizada.

<sup>102</sup> SWAIN, ibidem. O processo de subjetivação se dá de forma individual no qual o indivíduo se constitui como sujeito através dos discursos, ou seja, a partir de sua interação com o social, suas regras e normas, e sua auto reelaboração.

<sup>103</sup> HARDING, Sandra. *Ciência y Feminismo*. Tradução de Palo Manzano. Madrid: Morata, 1996. A teoria do ponto de vista se caracteriza por se respaldar na subjetividade, na necessidade de unir os campos intelectuais e emocionais, a substituição do predomínio do reducionismo e da linearidade pela harmonia do holismo e da complexidade que podem detectar no que Foucault chamou de 'saberes subjugados'.

representações e vivências das mulheres a cerca do comportamento na sociedade podem ser compreendidas. A história, a partir da análise das experiências dessas mulheres, observada do seu ponto de vista, colabora para visibilizá-las e perceber as contradições entre o código moral e a forma pelo qual as mesmas o experienciaram.

Através da análise do discurso crítica são percebidas nas fontes orais as representações que as contadoras dessa história têm das normas morais, suas experiências e dos feitos no seu cotidiano. Namoro, casamento, as formas de agir, falar e estar nos lugares eram influenciados pelas normas de conduta passadas pelos mais velhos, pelas instituições e pelos indivíduos que faziam parte do grupo de sociabilidade como vizinhos, parentes, padrinhos e amigos. Nessa rede de sociabilidade, o discurso sobre a boa conduta das mulheres é reproduzido no cotidiano contribuindo na construção dos indivíduos.

As regras pautam os lugares, as formas, os olhares, falas e gestos das mulheres estarem, as particularidades dos indivíduos se hibridam com esses códigos, assim constroem suas histórias, no espaço do micro. Há a resistência às normas e a reprodução delas dentro de um movimento de contradições. Seus discursos trazem em seu bojo os elementos morais que foram os pilares de sua educação e os aspectos particulares que iam de encontro às normas, visto que o código moral burguês conviveu com outras formas de exercitar a sexualidade.

Através dos discursos, a reprodução dessas regras se dava também em nível do micro. Os mecanismos de reprodução estavam associados aos mecanismos de vigilância existentes nas instituições jurídicas e religiosas e nas relações sociais, entre os indivíduos, onde, através também da oralidade, houve a cobrança, os alertas, os preconceitos e incentivos relacionados ao bom comportamento que se estabelecem no convívio nos grupos de sociabilidade.

O normal era o 'natural', quem desobedecesse à norma era o diferente, o anormal. Em relação às mulheres, ser anormal era ser desonesta, era ser prostituta. Estas recebiam orientações sobre o comportamento, as normas de conduta, e, mesmo que não as obedecessem as reproduziam para seus filhos;

---

mesmo que estivessem excluídas da sociedade, do grupo de mulheres consideradas aptas e idôneas, para exercerem suas atividades de mãe, esposas e mulher, elas constituíam famílias. Um exemplo eram as prostitutas.

Zilda Silva<sup>104</sup>, uma de nossas entrevistadas, ex-prostituta e atualmente dona de um bar (ponto de encontro), no Beco da Energia, zona de meretrício, manteve sua família, dentre um filho, seus pais, irmãos e sobrinhos, com o dinheiro de sua atividade considerada “ilícita”, sendo, segundo ela, “arrimo de família”, o sustento e apoio. De olhar e voz forte, Zilda, deixou claro que, mesmo envolvida com a prostituição, tinha princípios e não almejava para os seus o mesmo caminho. Importa destacar a flexibilidade vivenciada pela entrevistada em relação aos lugares que ocupa no âmbito da família e da sociedade. Ela experiencia em seu cotidiano o aspecto, relegado ao sexo feminino, de cuidar do outro, que traz para a sua atuação ora como mãe, filha, irmã, tia e mesmo como cafetina, ao relacionar-se com ‘suas meninas’, como ficou impresso no contato com as mesmas. Nesse sentido, há a consciência do lugar de prostituição, considerado imoral, e do seu lugar de responsável pela sua família. Ambas as posições, não se excluem entre si, mas são vivenciadas de forma constantes e ao mesmo tempo contraditórias perante o discurso moralista que se pretende generalizante e excludente de dois lugares, como no exemplo de Zilda, de desonesta, como prostituta e cafetina, e de honesta, como filha, irmã e mãe.

Mulheres como Zilda não tinham suas vozes legitimadas por não estarem atuando dentro da norma. No entanto, os lugares de mãe, esposa e mulher também podiam ser exercidos em outra legalidade, de forma a criarem estratégias para garantir um lugar, que, mesmo não sendo no ‘seio’ da sociedade, seria nos grupos que se diferenciavam e criavam regras, valores e códigos que os identificavam.

As prostitutas eram representadas como uma chaga à sociedade, mas elas na prática com seus familiares e filhos também assumiam outras identidades como mães, filhas e até mesmo esposas. Assim, ocorria a reprodução por elas do

---

<sup>104</sup> Fonte oral: Zilda Silva, ex-prostituta, dona de um bar (ponto de encontro). Entrevista concedida em julho de 2007.

mesmo código no qual em outros momentos as excluía. Nesse sentido, a hibridação entre os elementos normatizadores e a prática contrapõem-se à moral-burguesa.

Dentre outros grupos de mulheres, menos privilegiadas, estão as da camada popular que criavam um cotidiano atípico das comparadas às mulheres das camadas altas. Feirantes, trabalhadoras rurais, ambulantes, domésticas, aguaceiras, charuteiras, e sempre, donas-de-casa, rompiam com a ordem moral-sexual da época.

Quais eram as condições e o contexto sócio-cultural que elas estavam inseridas a fim de influenciar essas quebras comportamentais, instituindo outras formas de se organizarem nas experiências sexo-afetivas? Como um sistema de ordem vigilante e punitiva entrecruzava-se com as vivências distintas de mulheres que assumiam mais que o ordenamento do lar, como também, o sustento do mesmo? Como vigiar e controlar comportamentos de mulheres em um espaço do privado, se, a prática delas estabeleciam uma fluidez de movimentos no público e no privado?

O namoro, o noivado, o casamento, como situações que deveriam desencadear em uma ordem “natural” foram obstaculizado por comportamentos que descompassam o ideal divulgado.

No processo de compreensão do código de conduta em Feira de Santana remonta-se, primeiramente, em que bases e estrutura ela se fundamenta. Para tanto, não bastaria compreender suas características no período que abarcamos (1960-1979). Construída historicamente, a moralidade, no período estudado, expressa a hibridação entre dos códigos que se contradiziam.

A cidade, na segunda metade do século XX, já havia passado por processos de modernização<sup>105</sup>, no final do século XIX e início do XX, que tentavam interferir na dinâmica cultural do vaqueiro, das boiadas, que transitavam cotidianamente pelas ruas sem asfalto e estreitas, da feira livre, onde se cruzavam a população de Feira de Santana, e dava todo um caráter da vida rural, do sertão,

---

<sup>105</sup> OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. De Empório da a Princesa o Sertão: Utopias civilizatórias em Feira de Santana (1893-1937). Dissertação (Mestrado em História) – UFBA, Salvador, 2000.

com o atravessar de cheiros vindos dos alimentos expostos na feira, junto com as quitandeiras, crianças passando atrás das guloseimas, desacompanhadas de suas mães, aguaceiras vendendo suas águas em recipientes que levavam à cabeça, bem como as normalistas, “damas tricolores e deusas fardadas”<sup>106</sup>, desfilavam orgulhosas que nem sacerdotisas da educação, empenhando o saber através de suas fardas, seus livros e seu andar, faziam parte do universo rural da Princesa do Sertão.

Em contradição a esses elementos rurais, havia a idéia de modernizar a cidade, e instituir elementos que dessem um caráter urbano, servindo ao propósito da camada alta da sociedade, que, através dos jornais, divulgavam o ideal progressista.

Na segunda metade do século XX, a cidade, em seu bojo, foi palco de uma nova onda de modernização, no qual se queria alçá-la à segunda cidade da Bahia, depois de Salvador. Nesse processo, estala-se a ambiência entre o rural e o urbano, sem que houvesse, até nossos dias, uma tensão entre os elementos advindos desses dois pólos. Essa hibridação atingiu também os aspectos comportamentais que se tentavam moldar na região. O código de conduta, desses dois meios, se relacionava e, a partir dos aspectos culturais observados na análise das fontes orais, aparece a forma que um permeia o outro. Junto com a modernidade perpassou nos comportamentos o código de moral burguês agenciado por uma camada letrada, enquanto que existia outro código, o latifundiário.

De uma sociedade de coronéis acostumada a resolver as pendências na força, a uma sociedade de pequenos burgueses que negociavam suas questões. De temperamento forte, esses coronéis mantinham um agrupamento de jagunços que os serviam a todos os assuntos, dos político-econômicos aos pessoais. Na Feira do final da primeira metade do século XX, o poder dos coronéis, pelo mando, a autoridade constituída pala força, ia sendo substituída por uma estrutura baseada no poder financeiro; comerciantes, profissionais liberais, construtores da

---

<sup>106</sup> SOUZA, Ione Celeste de. *Garotas tricolores, deusas fardadas: as normalistas em Feira de Santana (1925-1945)*. São Paulo: EDUSC, 2001.

Rio-Bahia, como escreveu Juarez Paraíso,<sup>107</sup> no romance *Setembro na Feira*, que começavam a dar um contorno diferente a cidade que se urbanizava, tomando ares de progresso. Porém, os costumes não necessariamente caminham de acordo com as mudanças políticas e econômicas.

As resoluções sobre o desvirginamento/defloramento, as traições, os crimes passionais, a honra de uma família, cujo comando estava em um homem, com as características do forte e destemido do sertão, não podia ser desqualificado em sua masculinidade e força de um varão. Na sociedade burguesa que se constituía a negociação e a discricção eram adjetivos importantes para se manter uma família equilibrada e honrada dentro de um parâmetro do progresso. Nela, a fuga das moças de famílias ricas não se fazia como antes, a fim de forçar um casamento com um rapaz advindo da camada pobre ou mesmo negro, para tanto havia uma negociação entre as partes sem que a notícia de desvirginamento e/ou gravidez viesse a conhecimento público. Para os populares o namoro e o casamento se davam de forma mais flexível. Mas, a prostituição como destino das mulheres desvirginadas perpassava esses dois códigos e as camadas sociais.

Para a sociedade que se despontava, o desvirginamento tinha que ser reparado com o casamento, o que não se distinguia da outra, mas as famílias de nome na sociedade não se expunham levando o caso à justiça, pois estava previsto em lei o desvirginamento como crime. A resolução, nesses casos, era providenciar um casamento para a moça ou esta escondia a sua desventura sem mais manter relacionamentos.

No período em estudo, segunda metade do século XX, período em que as entrevistadas viveram sua adolescência e a fase adulta, na cidade, o namoro e o casamento mantinha a tradição e a ordem dos costumes de uma cidade sem muitos movimentos nas ruas à noite, ainda com as vias sem urbanização, tomadas pelos matos, a escuridão de uma cidade mal iluminada e com recente água encanada.

As modificações chegaram aos poucos mudando hábitos e formas de se relacionar, mas que ainda vivem na memória dos mais antigos e, ainda sentem a

---

<sup>107</sup> BAHIA, Juarez. *Setembro na Feira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

falta de uma época que, mesmo rigorosa nas normas de conduta, existia, segundo os relatos, respeito e moral.

A entrevistada, Any Farias<sup>108</sup>, ao falar como ela e suas irmãs namoravam, contou sobre uma fuga que a mesma e sua irmã mais velha organizaram para que esta fugisse com o namorado – “(...) eh, ela tinha um namorado que meu pai, [e] meus irmãos, não queria[m] nem ver. Nunca teve outro namorado, ela se casou com ele. Fugiu e se casou” (sic). Segundo o relato a fuga foi programada entre ambas e o namorado. Os irmãos e o pai delas não gostavam do rapaz. O motivo exposto foi o preconceito do pai em relação à raça/etnia, este era branco de olhos azuis, como os da entrevistada, que contrastavam com sua pele amorenada. Logo após o “sumiço”, Sr. Everaldo<sup>109</sup>, ao saber da fuga tratou de resolver a situação. Procurou a filha na casa da mãe de seu namorado, e não os encontrando, procurou na região. Foram descobertos em uma fazenda de um parente dos mesmos: “(...) aí trouxe os dois. Ia dar uma surra nela, meu avô num deixou. Aí pronto, com um mês e tanto (pausa) se casaram. Viveram quarenta e tantos anos juntos; (...) teve quatorze filhos” (sic). Any, também contou ter auxiliado uma vizinha a fugir, uma afilhada do Sr. Everaldo, que segundo ela tinha medo de enfrentar os parentes e colocar sua vontade, assim como sua irmã, que acabou fugindo.

Questionada se também tinha pensado em fugir, a resposta veio rápida, em tom de segurança – “Não, não tive não. Eu não dava essa ousadia. Ou me aceitava (pausa), tinha que me aceitar na porta pr’eu namorar. Tinha que aceitar. Eu era assim, agora minha irmã tinha medo de, de meus irmão, eu não tinha medo deles! Eu respeitava, medo não” (sic). A entrevistada se colocou como um a mulher sem medos perante as críticas sobre sua forma de agir com o namoro, a sua escolha como algo importante e que devia ser respeitada. Em outras falas, quando relatou sobre o namoro que ocorria na Praça da Matriz, localizada em frete à Igreja da Matriz, no centro de Feira de Santana, discorreu sobre os namoricos respeitosos da época, diferentes dos de hoje.

---

<sup>108</sup> Fonte oral: Any Farias, ex-costureira e cabeleireira; entrevista concedida em julho de 2007.

<sup>109</sup> Adotei este nome para referir ao chefe da família de Any Farias como forma de identificação.

Para ela a fuga era um meio de forçar um relacionamento de forma indireta, ou seja, a fuga era uma última alternativa para que casais pressionassem suas famílias, para um consórcio. Os obstáculos de raça/etnia e de classe eram os obstáculos listados para impedir a união do casal. Com a fuga, a moça estaria falada se não casasse. A solução era o casamento, mesmo a contra gosto dos parentes<sup>110</sup>.

O namoro nessa época recebia vigilância dos parentes, geralmente os irmãos e irmãs mais velhos, de amigas mais velhas, senhoras respeitáveis para que não ocorressem excessos. Na Praça da Matriz se davam os namoros, enquanto uma se relacionava, a outra vigiava:

Cê tá pensando que a amorosa [namoro] de hoje era de antigamente, era? Uma ficava de olho e a gente namorando, minha filha, aproveitando! (risadas) Era. N'era sim não, chegou e saiu, pegou, meteu o, o braço embaixo do namorado, que nada! Se eles quisesse ir pro cinema com a gente tinha que esperar na porta (entonação) do cinema, ou entrar e esperar a gente lá dentro (sic).<sup>111</sup>

A vigilância do namoro se dava não só entre os responsáveis mais velhos como também entre as próprias moças que tinham consciência de que qualquer

---

<sup>110</sup> Miridan Knox Falci, no seu texto *Mulheres do sertão Nordestino*, mostra as fugas no sertão do Ceará, nas famílias dos grandes latifundiários, que mantinham casamentos entre si, a fim de manter suas posses dentro do mesmo círculo de famílias influentes. Segundo Knox Falci, os raptos consentidos e as fugas eram uma forma de reação aos casamentos impostos pelos pais. Na sociedade do Ceará e do Piauí, do século XIX, muitos foram os casos de raptos consentidos e fugas. In.: *Histórias das Mulheres no Brasil*, DEL PRIORI (org.) 7ed.. São Paulo, Contexto, 2004. Em pesquisa sobre minha família por parte materna, advinda do interior da Bahia, em Itaberaba, constatei a partir da memória de uma das parentas, Diana Carvalho, os boatos sobre fugas da época, como forma de resistir à autoridade da figura patriarcal. Segundo essas memórias a irmã mais velha, Osvaldina Carvalho, branca, professora primária da região rural, ameaçava seu padraсто de fuga, negro, vaqueiro de uma fazenda, casado com Dona Maria Carvalho, branca, descendente de português. Este, receoso, trancava Osvaldina no quarto e a vigiava à noite, perdendo até o sono. A vigilância e as ameaças aconteciam principalmente à noite, período em que se davam as fugas. Os boatos sobre as moças que faziam uso desse instrumento envolviam famílias que tinham pequenas e médias fazendas da redondeza; essas ocasiões ocorriam segundo o relato em noites de luas crescentes a cheias; quando o sertão se fazia iluminado, os pais ficavam mais atentos para as possíveis fugas. Dona Any Farias em seu relato informou sobre a ajuda que deu para a fuga da irmã ao ficar atenta para o sinal de assobio do pretendente e no auxílio à afilhada de seu pai levou o bilhete que acordava sobre a fuga. Mas, diferentemente desses dois casos, Osvaldina, que sempre se apaixonava, não fugiu. Esta saiu de casa quando seu padraсто se fazia ausente, em São Paulo, então, com a ajuda do irmão que moravam no Paraná, aproveitou a oportunidade e saiu de casa, tendo também o consentimento de sua mãe. Os motivos levantados para o desgosto do padraсто era que os pretendentes eram negros, um contra censo, visto que seu padraсто era um negro.

<sup>111</sup> Fonte oral: Any Farias, costureira e cabeleireira, com 70 anos. Entrevista concedida em julho de 2007.

maledicência sobre seu comportamento comprometia sua reputação. Moças como dona Any, da camada média baixa, assimilavam as normas de comportamento e se auto-vigiavam. Apesar da entrevistada se mostrar como sem medos e enfrentando seu pai, o limite de seu comportamento fica bem claro. E, este limite se dava a partir da noção de conduta que se estabelecia nas normas coletivas.

O receio de deixar as moças passearem, irem às festas e aos bailes no Tênis Clube, desacompanhadas, um dos lugares que a camada média baixa da sociedade frequentava, fazia com que as moças andassem sempre próximas de seus familiares ou confiadas a outras pessoas que não tivessem sua reputação ameaçada, ou seja, divulgada pelos falatórios (boatos) da sociedade, tendo em vista uma cidade, mediana, do interior baiano. Um quadro que se mostra representativo está nos relatos da ex-professora primária, Dona Joana Matos, no qual informa que

A festa a gente ia, eu participava, olhe, de festa de Natal, missa de Natal, a missa do Galo, fui na catedral de senhora Santana, eu já fui e missa de ano novo no São Jorge e aqui em Feira, eu já participei. Agora a gente não ia sozinha, só ia na companhia da nossa mãe, das nossas tias que eram todas religiosas, ou com as nossas tias, com as nossas mães ou então com uma das comadres delas, que eram umas moças já idosa de confiança, eles não permitiam a gente sair sozinha. (...) Porque naquele período não tinha transporte, a gente ia a pé para a cidade. Aqui não tinha casa, só tinha as fazendas e ficava difícil uma jovem sair sozinha, era perigoso para a gente, sozinha, então eles não permitiam, só se fosse com uma pessoa de idade, ainda tinha essa. Eles alugava[m] aqueles táxi que as pessoas chama de Limusine pra gente participar das festas em Feira de Santana, as festa[s] de final de ano. Aí reunia o meu pai, os meus tios e aí alugava[m] aqueles carros pra levar e trazer, quando começou a ter esses carros, e quando não tinha a gente ia a pé assistir as missas, porque não tem[inha], existia essa Igreja que tem hoje, as paróquia dos bairros. Só existia a Igreja Nossa Senhora de Santana, os Capuchinhos, a Igreja Senhor dos Passos e a Igreja dos Remédios (...) <sup>112</sup> (sic).

Questionada sobre o porquê da vigilância, a entrevistada, como outras, também se referiram à preocupação dos pais com a virgindade. Para Joana, a preocupação de não andar sozinha se dava não necessariamente pelo medo de contrair um namoro, mas de perder a virgindade – “porque a ‘virgindade’ era ouro,

---

<sup>112</sup> Fonte oral: Joana Matos, professora primária aposentada, solteira. Entrevista concedida em julho de 2007.

hoje em dia não, (...) mas de primeiro era o bem estar da sociedade e da família, todos queriam que a sua família fosse família 'decente', digna, que fosse pobre, mas que fosse honesta e honrada". Nesse relato, percebemos que a palavra 'virgindade' está associada ao termo 'decente'. A virgindade que devia ser preservada como um selo, se vincula à posse da família, pelo qual, a depender da forma que foi 'conservada' colocava em risco a honra da família, sua decência, como falou Joana.

Faz-se importante a informação de que o código sobre o crime de sedução e defloração, que versava sobre o abuso da inocência e justificável confiança de moças maiores de 14 anos e menores que 18 anos, foi modificado a partir de 1940, no que se refere à ofensa do crime. De crime contra a honra da família passou a ser crime contra os bons costumes, ou seja, de encontro à moral da sociedade<sup>113</sup>.

Nesse sentido, através do controle da moralidade, em específico da conduta das mulheres, que os discursos arregimentam as mesmas para cumprirem seu papel de mães, esposas e mulheres, dentro de uma célula, a família, bem ordenada e moralizada, a fim de manter o corpo social apto ao futuro de progresso.

Para tanto, as mulheres que não prezavam por uma discrição em relação às suas ações sexo-afetivas, podiam ser representadas, na cidade feirense, como namoradeiras, perdidas, desonestas, experientes dentre outras nomeações como raparigas, nigrinhas e prostitutas. Estas seriam uma real vergonha para suas famílias, ainda de bases educacionais equivalentes à educação dentro do código latifundiário, mas que não se diferenciava, nesse sentido, ao código burguês.

Para as moças prestes a serem faladas devido a um defloração, uma gravidez, ou mesmo depois de entrarem para a prostituição, o casamento era uma passagem que "limpava" todas essas condições desmoralizadoras. Para as defloradas, grávidas ou fugitivas, em um rapto consentido pela moça, o casamento com o enamorado era a forma de remediar "o mal". A partir dessa visão, as moças

---

<sup>113</sup> MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *Gênero, poder e o Código Penal de 1940: as construções de "crise moral", "mulher moderna" e "virgindade moral"*. [www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/menu.htm](http://www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/menu.htm).

que não passassem por esse “ritual”, tinham suas maiores chances no meio da prostituição. Mas, até mesmo para elas o casamento podia retirá-las do “âmago da indecência”.

Duas das prostitutas que foram entrevistadas, Dolores<sup>114</sup> e Robélia<sup>115</sup> - dentre outras entrevistados e os entrevistadas que conheceram algumas ex-prostitutas - informaram que depois de um tempo na atividade do meretrício conheceram homens, seus clientes, pelos quais se envolveram e casaram. Esses enlaces envolvendo homens de distinta posição social camuflavam a vida pregressa da atual esposa, agora ‘digna’ segundo os tramites sociais. Nenhum dos entrevistados referiu-se com quem casaram, seriam estas mulheres de passado ‘comprometedor’, visto que, hoje estão em uma posição que não levantam suspeitas. Um dos motivos da não referência das personalidades das mesmas seria porque são conhecidas, atualmente, no meio social feirense e tal revelação causaria constrangimento desnecessário às suas famílias, mesmo porque não é de interesse da pesquisa.

O importante é o entendimento de que o casamento não servia apenas para manter laços sócio-econômicos entre as famílias e reforçar os laços dentro de um grupo racial/étnico, visto o preconceito com indivíduos de “cor”, mas para manter um *status* sobre a honestidade das famílias, de todas as camadas sociais. O casamento também era uma “ponte”, uma passagem da responsabilidade da moça para com uma célula, representativa da sociedade que se pretendia civilizada. Para tanto, o consórcio entre dois indivíduos de classe social diferente e de raça/etnia, distintas e até mesmo de reputação comprometida podia ser um instrumento renovador das posições sociais.

Dessa forma, fica claro como as idéias sobre sexo, sexualidade e as práticas sócio-sexuais são utilizadas por uma lógica de organização social pautada na assimetria das relações de gênero, cujas regras da moral, da conduta e do que é lícito influenciam as vivências e as experiências das mulheres feirenses.

---

<sup>114</sup> Fonte oral: Dolores, ex-prostituta, ex-costureira; entrevista concedida em julho de 2007.

<sup>115</sup> Fonte oral: Robélia, ex-prostituta, atualmente é dona de um bar (ponto de encontro), no Beco da Energia, local de prostituição.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

BAHIA, Juarez. *Setembro na Feira*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

ESCANDÓN, C. R. (org.). *Género e História*. In.: Fuentes orales par a historia Del as mujeres. México: Instituto Mora/UAM. 1992. PP. 99-109.

HARDING, Sandra. *Ciência y Feminismo*. Tradução de Palo Manzano. Madrid: Morata, 1996.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de La memória*. (capítulo 6 – *El o gênero em lãs memórias*). Madrid: Siglo XXI, Editores, 2002. PP.99-115.

KNOX FALCI, Miridan. *Mulheres do sertão Nordestino*. In.: *Histórias das Mulheres no Brasil*, DEL PRIORI (org.) 7ed.. São Paulo, Contexto, 2004.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. *Gênero, poder e o Código Penal de 1940: as construções de “crise moral”, “mulher moderna” e “virgindade moral”*. [www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/menu.htm](http://www.anpuh.uepg.br/xxiii-simposio/anais/menu.htm).

OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. *De Empório da a Princesa o Sertão: Utopias civilizatórias em Feira de Santana (1893-1937)*. Dissertação (Mestrado em Historia) – UFBA, Salvador, 2000.

SCOTT, Joan W. *Experiência*. In.: Falas de gênero: teorias, análises, leituras. SILVA, Alcione L., LAGO, Mara C. de Souza & RAMOS, Tânia R. Oliveira. (orgs.). Ilha de Sta. Catarina. Editora Mulheres, 1999. PP.21-56.

SOUZA, Ione Celeste de. *Garotas tricolores, deusas fardadas: as normalistas em Feira de Santana (1925-1945)*. São Paulo: EDUSC, 2001.

SWAIN, Tânia Navarro. *Cuerpso construídos, superficies de significación, procesos de subjetivación*. In: Maria Luisa Feminias. (Org.). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catalogos, 2007, v. II, p. 223-254.

GT- Cultura e Identidades



Suzana Moura Maia<sup>116</sup>

Palavras-chave: imigração internacional, trabalho sexual, dançarinas eróticas, processos identitários

## **DANÇARINAS ERÓTICAS BRASILEIRAS EM NOVA YORK: TRAJETÓRIAS TRANSNACIONAIS**

A qualquer dia da semana, é possível encontrar mulheres brasileiras trabalhando como dançarinas eróticas nos bares noturnos de Queens, um dos cinco distritos que constituem a cidade de Nova York. Essas mulheres fazem parte de um processo mais amplo de imigração internacional que tem deslocado milhões de brasileiros em direção aos Estados Unidos, assim como vários países da Europa, e Japão. Estima-se que cerca de um milhão de brasileiros vivam nos Estados Unidos, incluindo os residentes legais, pessoas que permaneceram no país depois de terem seu visto de turista expirado (o mais comum) e aquele que atravessaram a fronteira entre o México e os EUA ilegalmente. Sem autorização para trabalhar legalmente no país e com pouco domínio do idioma, a maioria dos imigrantes brasileiros ocupa os setores informais da economia, não apenas nos grandes centros urbanos, como também nas cidades de médio porte do interior do país. Comumente, os homens trabalham no setor de construção civil, como office-boys, engraxates, garçons, lavadores de pratos, e outras ocupações similares, enquanto as mulheres trabalham como faxineiras, baby-sitters, garçonetes, atendentes de lojas, e, uma das mais bem pagas ocupações, como dançarinas eróticas. De fato, em bares localizados em Queens (assim como em áreas de New Jersey), as brasileiras constituem a maioria, seguidas das colombianas e dominicanas.

Em minha tese de doutorado (2007), analiso o caso de dançarinas eróticas brasileiras, e busco compreender os fatores que levam a consolidação de uma rede de mulheres imigrantes que ocupam esse nicho no mercado sexual

---

<sup>116</sup> Pós-Doutoranda, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, FFCH, UFBA

estadunidense, e internacionalmente. Embora haja uma vasta literatura sobre dançarinas eróticas nos Estados Unidos (FRANK, 2002; BERNSTEIN, 2002, 2005; LIEPE-LEVINSON, 2002; WEITZER, 2000), tais estudos enfocam a experiência das mulheres norte-americanas, ignorando a crescente presença de mulheres imigrantes neste mercado de trabalho. Em sua maioria, dançarinas eróticas imigrantes estão no país em condição ilegal, e advêm de uma variedade de backgrounds étnico-raciais, nacionais, e de classe. Meu trabalho investiga como sua condição de imigrantes brasileiras delinea suas motivações para trabalhar nesta ocupação, as formas com que encontram trabalho, as redes utilizadas, a seleção dos bares em que dançam, assim como os significados que o trabalho sexual tem em suas vidas, tanto no Brasil como nos Estados Unidos.

Como no caso de outros imigrantes brasileiros nos Estados Unidos<sup>117</sup>, uma parte representativa das dançarinas que encontrei nos bares de Queens advêm das classes média e média baixa brasileiras. Muitas delas possuem educação universitária, e tendem a ocupar a parte mais branca da complexa configuração racial brasileira, embora se autodenominem como “morenas”<sup>118</sup>. Essas mulheres vieram para os Estados Unidos através do contato de outras mulheres, familiares<sup>119</sup> ou amigas, que já trabalhavam como dançarinas e que serviram como introdução aos bares noturnos de Nova York. Tais contatos são fundamentais para a consolidação de uma rede transnacional de dançarinas eróticas, pois, por meio desses, são transmitidas informações básicas como valor da remuneração, tipos de bares, relações com clientes, e detalhes sobre o que consiste o trabalho. Esses contatos respondem pela formação de uma cadeia de mulheres imigrantes que vêm aos Estados Unidos com a intenção clara de trabalhar nesse segmento. Vale ressaltar que, dentre outras razões, o fato de não ser exigido uma permissão legal para trabalhar constitui um importante fator de

---

<sup>117</sup> Para uma extensiva lista sobre estudos realizados sobre imigração brasileira nos Estados Unidos conferir bibliografia organizada por Maxine Margolis, [http://sitemason.vanderbilt.edu/files/iSwFIQ/Margolis%20Bibliography.\\_Bib.doc](http://sitemason.vanderbilt.edu/files/iSwFIQ/Margolis%20Bibliography._Bib.doc)

<sup>118</sup> Descartada pela maioria dos pesquisadores ou agrupada à categorias mulatas para referir à população não-branca do Brasil, a categoria morena tem crescentemente chamado a atenção de pesquisadores (Piscitelli, 2007; Norvell, 200; Maia, 2007).

<sup>119</sup> Uma das mulheres entrevistadas possuía uma rede familiar que contava com 18 mulheres, entre primas e tias, que trabalhavam nos bares noturnos de Nova York e New Jersey.

atração deste mercado de trabalho. Dançarinas são consideradas “*independent contractors*” (freelancers), sendo que sua remuneração advém, fundamentalmente, das gorjetas que recebem dos clientes por sua performance.

É comum que uma mulher comece a trabalhar na mesma semana em que chega ao país. Para tanto, é necessário que agende uma “audição” com antecedência, o que pode ser feito através de outra dançarina, com quem já tem contato anterior. Apesar de existir agências que mediam a relação entre as dançarinas e os bares, todas as mulheres que entrevistei o fizeram através de uma amiga ou de uma parenta. Como em outros setores da economia informal de cidades globais, os gerentes que administram os bares preferem trabalhar com uma rede de mulheres relacionadas, pois pode contar que a dançarina mais antiga será responsável por ensinar à nova mulher o que é necessário para o exercício do trabalho. Além disso, para os gerentes, é interessante ter sempre novas mulheres disponíveis no bar, pois sua clientela é atraída pela constante chegada de novas faces. Durante seu expediente, a mulher dança por vinte minutos e socializa no bar por outros quarenta minutos até sua próxima vez de subir ao palco. Em Queens, o palco consiste numa plataforma retangular localizada ao longo de um balcão circular, posto de forma que haja uma separação física entre clientes e dançarinas. Embora possa haver cerca de dez a vinte dançarinas trabalhando no bar a cada noite, apenas três ou quatro mulheres ocupam o palco de cada vez. As dançarinas recebem a maior parte de sua remuneração em forma de gorjetas dadas por clientes enquanto dançam. No entanto, além de sua performance no palco, outra parte importante de seu trabalho é socializar com os clientes e encorajá-los a consumir bebidas, para o que elas recebem uma pequena percentagem. É durante essa socialização que mulheres brasileiras de classes médias interagem com outras pessoas, homens e mulheres, de uma variedade de backgrounds em termos de classe, raça, etnia, educação, e nacionalidade. É também durante nesse tempo e espaço que identificações e diferenças sociais são re-configuradas e onde novas hierarquias transnacionais são estabelecidas.

Para a dançarina, é difícil assumir um papel que conflite com suas outras identidades sociais. Nos bares, este conflito se manifesta em termos de uma

tensão entre os comportamentos delas esperados e sua concepção moral. O embate entre o que pode ser considerado moralmente aceitável, apesar de investido com uma performance super sexualizada, e qual é a fronteira do que é considerado inaceitável é, com frequência, articulado através de práticas e discursos que enfatizam diferenciações internas entre as pessoas que ocupam os diferentes espaços dos bares. A definição de que tipo de produto está sendo por elas oferecido nos bares, por exemplo, se constitui em fonte de constante questionamento, e funciona como um marcador de novas hierarquias sociais dentro dos bares. Este processo pode ser ilustrado através de uma análise das interações clientes/dançarinas, das dançarinas entre si. Nos bares de Queens, é comum que se formem “cliques” de dançarinas que socializam entre si, enquanto examinam o comportamento de outras mulheres. A fofoca, enquanto um tipo de organização tradicionalmente associada a formas de conhecimento e controle feminino, é numa atividade bastante comum durante as longas noites nos bares. Enquanto bebericam seus drinks em volta do balcão, retocam a maquiagem ou descansam nos vestiários, as dançarinas comentam constantemente sobre o comportamento de outras mulheres, reafirmando, assim, sua posição de distinção. Por exemplo, em Queens, como já foi dito, as mulheres recebem sua remuneração em forma de gorjeta. A gorjeta, em notas de dólares, pode ser dada pelos clientes de diversas formas: entregue em sua mão, colocada entre seus seios, ou posta sob a tira da parte de baixo de seus biquínis. Os detalhes dessas pequenas negociações se constituem num ponto crucial na performance das dançarinas e definem as trocas entre estas e seus clientes, tanto no palco quanto em outras esferas do bar. A definição do que seria considerada a maneira apropriada para receber as gorjetas e se comportar de forma geral nos bares, se constitui numa fonte de controvérsia e revela o processo através do qual as dançarinas redefinem diferenças de classe e racial, usando uma linguagem marcada por concepções morais.

Para algumas mulheres, por exemplo, dançar é legítimo, pois está de acordo com ideais de celebração sensual internalizada através de ideologias

nacionalistas sobre brasilidade (PARKER, 1991). No entanto, tocar ou ser tocada pelos clientes não. Para outras, toques são aceitáveis em algumas partes do corpo, como braços e mãos, mas não nas pernas, por exemplo. Ainda para outras, contatos corporais são aceitáveis, mas sair com cliente, jamais. Outras não vêm nada de errado em sair para jantar com clientes, e assim por diante. Os limites do que pode ser ou não considerado aceitável podem mudar, na medida em que as relações concretas entre mulheres e clientes se desenvolvem, assim como de acordo com os regulamentos impostos pelos próprios bares e leis municipais. Além disso, a crescente competição entre dançarinas (visto a contínua chegada de mulheres imigrantes no país) faz com que os limites do permitido se tornem mais flexíveis. Assim, eu observei mulheres agindo de forma que elas próprias poderiam considerar pouco apropriadas em termos morais. No entanto, a acusação de que apenas mulheres “sem classe” fariam isso, funciona como uma separação simbólica entre as várias mulheres, postas numa proximidade atípica por conta de sua condição de imigrantes. Desta forma, como observei, através de um discurso moral a respeito das formas apropriadas de expor seu corpo e sexualidade, mulheres das classes médias brasileiras tentam se distinguir daquelas mulheres por elas denominadas de “hispanas”, e daquelas brasileiras advindas de classes sociais mais baixas, e, usualmente, de pele mais escura.

Como argumentado em trabalhos sobre o multiculturalismo estadunidense, as políticas de identidade acabaram colocando sob algumas categorias sociais abrangentes (tais como latinos/hispânicos, ou asiáticos), pessoas provenientes de uma variedade de backgrounds, diferenciados em termos étnico-raciais e de classe. Isto levou o que Winnant (1994) define de “racial lumping” ou “aglomerados raciais”. Desta forma, ao entrarem no contexto estadunidense, imigrantes irão ser encaixados dentro de uma das, historicamente definidas, categorias étnico-raciais. Como nos casos analisados por Beserra (2005) em seu estudo sobre a “racialização” dos brasileiros em Los Angeles, variáveis tais como classe e raça, tal como definidas no país de origem, afetam significativamente as formas de integração dos imigrantes nas sociedades receptoras. Beserra observa

que uma mulher irá ser definida como Latina (ou hispânica), ou como “branca”, ou mesmo ser capaz de manter sua especificidade nacional (brasileira), de acordo não apenas com sua cor/raça, mas também de acordo com o tipo de trabalho que exerce. Em seu caso pessoal, sendo uma acadêmica, Beserra, por exemplo, nunca foi classificada como uma “Latina” do mesmo modo que foram seus objetos/sujeitos de estudo, que trabalham na indústria de entretenimento ou como empregadas domésticas. No caso das dançarinas eróticas, quando mulheres brasileiras de diferentes backgrounds racial e de classe trabalham lado a lado, distinções sociais são articuladas de outras formas. Referendo-se a mulheres brasileiras de classes mais baixas, assim com a hispânicas, como vulgares, por exemplo, mulheres de classe média usam um discurso moral para se distanciar do “aglomerado racial” que coloca numa mesma categoria pessoas que elas não consideram como seus “iguais”.

Tais distinções sociais têm importância não apenas na estruturação social dos bares, mas acabam afetando as possibilidades de integração das mulheres brasileiras na sociedade americana como um todo. Em estudos realizados sobre trabalho sexual em bares noturnos, argumenta-se que existe uma separação entre as vidas privadas das mulheres que prestam serviços sexualizados e seus clientes. Analisando, em sua maioria, mulheres que possuem cidadania no país em que exercem essa atividade, tais estudos não consideram as particularidades das mulheres imigrantes cujo status legal não está regulamentado no país de recepção. Este é o caso da grande parte das mulheres brasileiras que trabalham como dançarinas eróticas em bares noturnos de Nova York. Se, no caso de trabalhadoras que possuem cidadania, as interações entre cliente e dançarina tendem a se limitar ao bar, no caso de dançarinas imigrantes, o bar e as interações que acontecem dentro do bar influenciam significativamente as formas pelas quais estas vão se integrar à sociedade estadunidense. A maioria dessas mulheres, assim como a maioria dos imigrantes brasileiros nos EUA, entra no país com um visto de turista. Este tipo de visto permite que o visitante permaneça no país por seis meses, sem que possa, no entanto, trabalhar legalmente. Uma

mulher que toma a decisão de permanecer no país mesmo depois de expirado o seu visto deve considerar os riscos legais que assumem. Se ela sair do país, ela, provavelmente, não poderá reentrar devido à sua condição de ilegalidade anterior. Sendo assim, se ela decide permanecer com um visto expirado, ela tem duas opções: ou ela fica no país o maior tempo possível, e depois deixa o país tendo a probabilidade de nunca retornar, ou ela se casa com alguém que possua cidadania americana.

Numa situação de deslocamento, as relações entre clientes e dançarinas podem se tornar o que Brennan (2002) definiu, para o caso de mulheres dominicanas que trabalham no circuito do turismo sexual internacional, como “*strategies of advancement*” ou, estratégia de avanço ou melhoramento. Para muitas das mulheres com quem fiz pesquisa nos bares, casar-se com um homem que possui cidadania americana é uma estratégia comum para a obtenção de status legal nos Estados Unidos<sup>120</sup>.

No caso de brasileiras que trabalham como dançarinas eróticas, as chances de conhecer amigos e prospectivos maridos são, de certa forma, limitadas. Mesmo quando algumas mulheres freqüentam escolas ou tem atividades de lazer na cidade, sua agenda noturna faz com que sua vida social, para além da cena do bar, seja reduzida. Diferente das dançarinas americanas “nativas” que se encontram imersas numa ampla rede social de família e amigos, para a maioria das dançarinas brasileiras, o mais provável é que seus encontros pessoais aconteçam, prioritariamente, com os clientes dos bares, e estes encontros serão marcados, de maneira definitiva, por considerações legais e materiais.

---

<sup>120</sup> Como constatado, as relações entre clientes e dançarinas, que se iniciam nos bares, tem conseqüência não apenas na integração dessas mulheres na sociedade americana, mas também resultam na consolidação de uma rede de imigrantes em potencial de alcance transnacional. Muitas vezes, os homens que as mulheres encontram nos bares começam a se engajar em interações que atravessam fronteiras nacionais. Encorajados por suas amigas dançarinas, eles viajam ao Brasil para turismo, e visitam o Brasil onde encontram outras mulheres.

A cena dos bares noturnos masculinos (*gentlemen's bars*) de Nova York é hierarquicamente diferenciada entre os bares mais sofisticados localizados em Manhattan, e os bares menores, ou “de vizinhança”, que, durante o processo de renovação da cidade, foram deslocados para os distritos de Queens, Brooklyn, e Bronx. Os bares geralmente descritos em filmes ou na grande mídia correspondem aos bares encontrados em Manhattan próximos a centros de convenção e turismo, onde tanto as dançarinas como clientes tendem a ser mais brancos. Por sua vez, em Queens, onde concentro meus estudos, a maior parte das dançarinas e dos clientes também é de imigrantes, vindo de uma variedade de lugares como Grécia, Albânia, Itália, Croácia, ou outros países da América Latina, enquanto os clientes estadunidenses tendem a ser das classes trabalhadoras, brancos em sua maioria. Nos “bares de vizinhança”, dançarinas ganham consideravelmente menos (em média \$200,00 dólares) que em Manhattan (média de \$700,00 dólares) por noite, sendo que esta quantia pode variar a depender da noite, da época do ano, ou dos humores das dançarinas ou seus clientes.

Como no caso de outros bares noturnos mais sofisticados (ALLISON, 1994), clientes em Manhattan tendem freqüentar os bares como práticas de solidariedade masculina, associadas à sua identidade profissional. Embora encontros pessoais mais íntimos aconteçam nesses bares, a relação entre dançarina e cliente tende a ser circunscrita à cena do bar, e as dançarinas parecem manter sua vida profissional mais separada de sua vida pessoal. Por outro lado, nos “bares de vizinhança”, há menos ênfase na performance das mulheres enquanto apenas dançarinas, e parte de seu trabalho consiste em socializar com os clientes. Como no caso dos relacionamentos entre turistas e trabalhadoras sexuais em locais de turismo sexual (CABEZA, 1999; BRENNAN, 2002), em Queens, mulheres brasileiras tendem a desenvolver relações com seus clientes que ultrapassam os limites dos bares. Mais que apenas clientes, os homens que freqüentam os bares se tornam seus amigos e maridos em potencial, em parte devido ao fato de que esta se constitui na única forma que mulheres que se encontram em situação de ilegalidade podem voltar a legalizar seu status naquele país.

Nos bares de Queens, os homens mais jovens e mais “brancos” advindos das classes trabalhadoras americanas são os mais desejáveis, do ponto de vista das dançarinas. Os americanos representam para as dançarinas não apenas a possibilidade de se tornarem cidadãs americanas, como também, de alcançarem o que a antropóloga Ong (1996) de “cidadania cultural”, através de sua imersão na rede social e cultural a que seus prospectivos esposos pertencem. Construindo sua própria classificação hierárquica, muitas vezes ouvi as dançarinas brasileiras de classe média denominado os clientes hispânicos de “bagaceiros”, pessoas que comem “bagaços” ou restos. Os hispânicos são por elas descritos como pessoas “sem classe”, não apenas devido à sua situação de ilegalidade, mas também pelo seu pouco domínio do idioma e o baixo status das profissões que exercem nos Estados Unidos. Poucos homens brasileiros vão aos bares, e as dançarinas os percebem como “mesquinhos”. Talvez por serem seus compatriotas, e talvez porque, as vezes, possam se sentir feridos em sua “masculinidade” brasileira, clientes brasileiros não se sentem obrigados a dar tanta gorjeta quanto os homens de outras nacionalidades, sendo que as dançarinas muitas vezes se sentem intimidadas em sua presença. Assim como os hispânicos, os homens brasileiros são considerados incapazes de se integrar à sociedade americana, não se constituindo, portanto, num grupo desejado pelas mulheres brasileiras. A maior parte das brasileiras com quem fiz pesquisa também evita trabalhar em bares cuja maioria dos clientes são negros, pois, além de suas preferências discriminatórias, elas acreditam que os negros têm preconceito contra elas, não lhes dando tanta gorjeta quanto dão às mulheres de pele mais escura.

Um tipo de relacionamento que é comum nos bares de Queens é entre dançarinas e “sponsors”. Um sponsor é, tal como definido pelas dançarinas, usualmente um homem mais velho que as “ajudam”<sup>121</sup>, através de presentes em forma de dinheiro, ou de objetos valiosos, ou mesmo apenas com atenção. Como partes de Queens foram ocupadas por imigrantes italianos e gregos após a segunda guerra mundial, é comum que homens mais velhos dessas duas

---

<sup>121</sup> Ver Cabezas (1999) para uma análise de discurso de turistas sexuais em Cuba e seu uso da linguagem de “ajuda” para justificar sua relação com “namoradas” envolvidas em trabalho sexual.

nacionalidades tenham uma ou mais dançarinas preferidas ou mesmo namoradas, que lhes fazem companhia e a quem eles ajudam financeiramente. “Experiência” é a palavra usada pelas mulheres para descrever o que as atrai nesses homens. No entanto, embora elas se seduzam pelo conforto, os presentes constantes e o suporte emocional, a ambivalência da relação, assim como o fato desses homens não poderem lhes oferecer cidadania ou uma melhor integração na sociedade americana são fatores que as afastam dessas relações.

Apesar dos ganhos financeiros que a dança erótica representa, e apesar das vantagens que casamentos com clientes podem trazer, existe muito estigma em relação às dançarinas eróticas brasileiras, tanto por parte da sociedade americana, como por parte da sociedade brasileira, no Brasil e nos Estados Unidos. Com efeito, dançarinas eróticas se constituem num grupo, de certa forma, marginalizado por seus compatriotas nos Estados Unidos, na medida em que os brasileiros lutam por criar uma visão anti-séptica do Brasil, compatível com as regras de respeitabilidade que se ajustem aos ideais definidos transnacionalmente. Com frequência, as dançarinas brasileiras são acusadas de promover uma visão deturpada da sexualidade brasileira, quando, de fato, elas estão usufruindo para sua vantagem (e por sua vez, reforçando) estereótipos já existentes, desde tempos coloniais. Por conta de seu envolvimento com homens “estrangeiros”, elas são também acusadas de estarem se “vendendo” e abrindo mão de um amor romântico por uma relação mediada por bens materiais, prática que é, por vezes, entendida como uma espécie de prostituição. Outros acreditam que dançarinas têm problemas com bebidas, álcool, drogas, e prostituição, quanto na verdade, isto parece acontecer com apenas um pequeno número dessas mulheres. Dado o estigma que sofrem, muitas das dançarinas brasileiras acabam tendo uma sociabilidade bastante limitada com outros brasileiros, ou com americanos, que não se encontram também envolvidos na cena do bar. Devido à sua dificuldade de integração à sociedade americana, muitas dessas mulheres preferem investir seus ganhos financeiros no Brasil. Grande percentagem de sua remuneração é enviada de volta, e investidos em imóveis como apartamentos e fazendas (para aquelas que vem diretamente do interior), em negócios, ou outros

bens duráveis, que se tornam símbolos de seu sucesso no exterior, e servem de incentivos para migração de novas mulheres.

### **Contribuição teórica**

A presença de mulheres imigrantes na indústria sexual na Europa e nos Estados Unidos tem gerado acirrados debates entre feministas, particularmente aquelas engajadas em militância política. Como sugerido por Augustin (2005), os debates entre as feministas tem se polarizado entre, de um lado, aquelas que vêm trabalhadoras sexuais, mais particularmente as imigrantes, como vítimas de um regime patriarcal, representados por cafetões abusivos ou traficantes de pessoas; e, de outro lado, aqueles que argumentam que trabalhadoras sexuais são agentes plenamente conscientes e que o trabalho sexual é apenas mais uma forma de trabalho, no qual as trabalhadoras devem fazer escolhas racionais em termos de custos e benefícios. A primeira perspectiva é defendida pelo movimento anti-pornografia, que acredita que o trabalho sexual é degradante para todas as mulheres e danoso à sociedade. Organizações influentes como NOW (National Organizations for Women) e CATW (Coalition Against the Trafficking in Women) enfatizam os perigos do trabalho sexual e associam as trabalhadoras do sexo com tráfico humano e com doenças, particularmente com a epidemia de HIV-AIDS. A segunda perspectiva argumenta que o trabalho sexual deve ser visto como um tipo de trabalho emocional (comparável a babás ou garçonetes, por exemplo), e deveria ser propriamente compensado e respeitado. Um número de organizações liberais, tais como COYOTE (Call off Your Tired Ethics) or Sex Workers Alliance, se constituem em exemplos de desmarginalizar o trabalho sexual. Estes debates, conhecido na década de oitenta como a “guerra dos sexos”, estão bem representados na academia pelos escritos de Catherine MacKinnon (1987) e Kathleen Barry (1984), de um lado, e, de outro, por Gail Pheterson (1989) e Delacoste e Alexander (1987).

Perpassando essas visões polarizadas se encontram questões centrais para as ciências humanas, particularmente as questões de agência e consentimento. Ambas as perspectivas acima mencionadas, a que vê essas

mulheres como meras vítimas ou como agentes empoderadas pelo trabalho sexual, apresentam visões simplistas das condições e dilemas concretos que tais mulheres têm que fazer face, em seu dia a dia. A importância de estudos etnográficos é documentar e analisar as escolhas que essas mulheres fazem, dada a realidade de sua condição de imigrante, suas opções de trabalho, seus dilemas morais, suas estruturas familiares, os contextos políticos e econômicos em que vivem, e as redes transnacionais que são utilizadas e que articulam o trabalho sexual. Examinado o caso de dançarinas brasileiras em Nova York, eu espero ter contribuído para uma melhor compreensão de como processos de globalização e imigração internacional têm afetado as circunstâncias dentro das quais as pessoas fazem suas escolhas, desafiando uma visão simplista das "trabalhadoras do sexo". Com efeito, como constato durante a pesquisa, nenhuma das mulheres entrevistada se denomina como "trabalhadora do sexo". Isto não parece significar que essas mulheres não tenham consciência dessa categoria, mas porque vêem essa atividade como temporária e secundária à sua formação identitária. Tal como examinado neste artigo, outras variáveis como classe e raça, reunidas a um discurso sobre moralidade, se tornam significativas nos processos de identidade e posicionamento social das dançarinas eróticas, num processo que atravessa as fronteiras dos diferentes Estados nacionais.

### **Bibliography:**

AUGUSTIN, Laura (2005) "Migrants in the Mistress' House: Other Voices in the Trafficking Debate." In *Social Politics*, Vol.12, Summer. Oxford University Press.

ALLISON, Anne (1994) *Nightwork: sexuality, pleasure and corporate masculinity in Tokyo hostess club*. Chicago University Press.

BARRY, Kathleen (1984) *Female Sexual Slavery*. New York U Press, New York.

BERNSTEIN, Elizabeth and Laurie Shaffner (eds.)(2005) *Regulating Sex: the politics of Intimacy and Identity*. Routledge, NY and London.

BESERRA, Bernadete (2005) "From Brazilians to Latinos? Racialization and Latinidad in the Marketing of Brazilian Carnival in Los Angeles." In *Latino Studies*, n. 3.

BRENNAN, Denise (2002) "Sex Tourism as a Stepping-stone to International Migration." In Ehrenreich, Barbara and Arlie R. Hochschild (eds.) *Global Woman: nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York, Owl Book.

CABEZAS, A. (1999) Women's Work is Never Done: Sex Tourism in Sosua, Dominican Republic. In Keypad (ed.) *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*.

CHAPKIS, Wendy (1997) *Live Sex Acts: Women Performing Erotic Labor*. New York, Routledge.

CONSTABLE, Nicole (2003) *Romance on a Global Stage*. University of California Press, London, Los Angeles.

DELACOSTE, Frederique and Priscilla Alexander (1987) *Sex Work: writings by women in the sex industry*. Pittsburg, Cleis Press.

FRANK, Katherine (2002) *G-String and Sympathy: Strip Club Regulars and Male Desire*. Duke University.

KEMPADOO, K. (1998) Introduction: Globalizing Sex Workers Rights. In Kempadoo, K. and Doezema, J (eds.) *Global Sex Workers*. Routledge, London and New York.

KEMPADOO, K (1999) Continuities and Change: Five Centuries of Prostitution in the Caribbean, in Kempadoo, K (ed.) *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*.

LIEPE-LEVINSON, Katherine (2002) *Strip Show: Performances of gender and desire*. Routledge

MACKINNON, Catherine (1987) *Feminism Unmodified: Discourse on Life and Law*. Harvard University Press, Mass.

MAIA, Suzana M. (2007) Brazilian Erotic Dancers in New York: Desire and National Identity. Tese de Doutorado defendida no departamento de antropologia da City University of New York.

MARGOLIS, Maxine (1994) *Little Brazil: an Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*. Princeton University Press.

NORVELL, John Michael (2001) *Race Mixture and the Meaning of Brazil: Race, Class, and Nation in the Zona Sul of Rio de Janeiro*. Cornell U, PhD dissertation.

ONG, Aiwa (1996) "Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States," In *Current Anthropology* 37.

PAPAYANIS, Marilyn Adler (2000) "Sex and the Revanchist City: zoning out pornography in New York." In *Environment and Planning d: society and space*, vol 18.

PARKER, Richard (1991) *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston: Beacon.

PISCITELLI, Adriana (2007) "Turismo e Sexo na Internet: Sites de turismo sexual incidem no Nordeste do Brasil." In: Corialino, Luzia N.; Vasncelos, Flávio. (eds.). *O turismo e a relação sociedade natureza, realidades, conflitos e resistências*. 1 ed. Fortaleza: UECE, v. 1.

SALES, Teresa (1998) *Brasileiros Longe de Casa*. Cortez Editora, Sao Paulo, 1998

WEITZER, Ronald (2000) *Sex for Sale: Prostitution, Pornography, and the Sex Industry*. New York, Routledge.

WINANT, Howard (1994) *Racial Conditions*. Minneapolis: Minnesota University Press.