

An abstract painting of a face. The face is composed of dark, expressive, calligraphic lines. The eyes are large and dark, looking directly forward. The mouth is a simple, dark, curved line. A thick, colorful garland of white, yellow, and red flowers with green leaves is draped across the face, covering the nose and mouth area. The background is a mix of green and blue. The overall style is expressive and modern.

Organizadores

Rosângela Angelin

Celso Gabatz

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea:

Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Organizadores

Rosângela Angelin

Celso Gabatz

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos



1ª Edição
Foz do Iguaçu
2021

© 2021, CLAECE

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida para fins comerciais, sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros. Aplica-se subsidiariamente a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Editoração: Laura Valerio Sena

Diagramação: Laura Valerio Sena

Capa: Gloriana Solís Alpizar

Revisão: Valéria Lago Luzardo

ISBN 978-65-89284-18-5

Disponível em: <https://doi.org/10.23899/9786589284185>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A582 Angelin, Rosângela
 Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira
 Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos /
 Rosângela Angelin, Celso Gabatz (Organizadores). 1. ed. Foz do Iguaçu:
 CLAECE e-Books, 2021. 143 p.

PDF – EBOOK

Inclui Bibliografia.

ISBN 978-65-89284-18-5

DOI: 10.23899/9786589284185

1. Gênero. 2. Fundamentalismos. 3. Direitos Humanos. I. Título.

CDU: 3
CDD: 300

Observação: Os textos contidos neste e-book são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores, incluindo a adequação técnica e linguística.

Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC

Diretoria Executiva

Me. Bruno César Alves Marcelino
Diretor-Presidente

Me. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Diretora Vice-Presidente

Dra. Cristiane Dambrós
Diretora Vice-Presidente

Me. Weldy Saint-Fleur Castillo
Diretor Vice-Presidente

Editora CLAEC

Me. Bruno César Alves Marcelino
Editor-Chefe

Dra. Dayana A. Marques de Oliveira Cruz
Editora-Assistente

Me. Lucas da Silva Martinez
Editor-Chefe Adjunto

Ma. Édina de Fatima de Almeida
Editora-Assistente

Dra. Alessandra Fontes Carvalho da Rocha
Kuklinski Pereira
Editor-Assistente

Bela. Laura Valerio Sena
Editora-Assistente

Me. Bernardo da Silva Rodrigues
Editor-Assistente

Me. Ronaldo Silva
Editor-Assistente

Ma. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Editora-Assistente

Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora-Assistente

Conselho Editorial

Dra. Ahtziri Erendira Molina Roldán
Universidad Veracruzana, México

Dra. Marie Laure Geoffray
Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, França

Dra. Denise Rosana da Silva Moraes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dra. Ludmila de Lima Brandão
Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Dr. Marco Antonio Chávez Aguayo
Universidad de Guadalajara, México

Dr. Daniel Levine
University of Michigan, Estados Unidos

Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Dr. Fabricio Pereira da Silva
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Sandra Catalina Valdetaro
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Dra. Susana Dominzaín
Universidad de la República, Uruguai

Dra. Isabel Cristina Chaves Lopes
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Suzana Ferreira Paulino
Faculdade Integrada de Pernambuco, Brasil

Dr. José Serafim Bertoloto
Universidade de Cuiabá, Brasil

Dr. Wilson Enrique Araque Jaramillo
Universidad Andina Simón Bolívar, Equador

Sumário

Prefácio	5
<i>Ivone Gebara</i>	
Apresentação	9
<i>Rosângela Angelin e Celso Gabatz</i>	
Reflexões acerca da transformação histórico-familiar e o reconhecimento de novos arranjos familiares numa perspectiva dos direitos humanos a partir da CF de 1988 no Brasil	16
<i>Larissa Reginatto Saldanha e Noli Bernardo Hahn</i>	
La superación de las masculinidades sagradas	25
<i>Juan José Tamayo e Octavio Salazar Benítez</i>	
A exposição pornográfica não consentida na perspectiva judaico-cristã no contexto latino-americano	45
<i>Claudete Beise Ulrich e Taiane Martins Oliveira</i>	
Relações entre direito, religião e diversidade sexual: uma perspectiva emancipadora	59
<i>Alana Taíse Castro Sartori e Noli Bernardo Hahn</i>	
Entre colonialismo jurídico e epistemicídio: o uso estratégico do direito como instrumento de governança racial	72
<i>Edmo Cidade de Jesus e Clarindo Epaminondas de Sá Neto</i>	
Extensão do auxílio maternidade para indígenas menores de 16 anos a partir do diálogo transconstitucional	87
<i>Janaina Fernanda Teixeira e Osmar Veronese</i>	
O papel do Centro de Referência de Assistência Social (CREAS) na erradicação da violência contra as mulheres	101
<i>Sandra Vidal Nogueira e Cláudia Jussata Harlos Heck</i>	
Sexualidades, moralidades e direitos reprodutivos: a afirmação de uma retórica reacionária no espaço público brasileiro e seus desafios em vista dos direitos humanos	116
<i>Rosângela Angelin e Celso Gabatz</i>	
Contribuições do conceito de empatia ao campo da educação	130
<i>Sandra Vidal Nogueira, Claudete Beise Ulrich e Lucimary Leiria Fraga</i>	

Prefácio

Abrindo os porões de nossa humanidade

Além de animais racionais e emocionais, marcados pela beleza, bondade e crueldade somos sexo e gênero, isto é, somos vivências plurais de nossa realidade corpórea sempre em mutação. Falar dessa realidade como parte de nossa condição, para além dos dualismos que nos caracterizaram, é uma novidade que tem crescido nas diferentes análises filosóficas e sociais. Sexo e gênero afirmados como realidades políticas parecem ser um dos atrevimentos das ciências sociais e até de muitas filosofias e teologias de nosso tempo.

Pretendem, de certa forma, quebrar a hegemonia do mundo capitalista patriarcal a partir do qual a ordem hierárquica excludente se manifesta em todas as atividades da organização do mundo. Uma ordem em que se acredita que o mundo humano é assim constituído e organizado até por vontade divina no qual os mais fortes sempre vencerão. Quem são os mais fortes? Será que de fato vencerão? Será que de fato venceram? Qual foi o preço dessa vitória? Seria acaso os milhares de mortos, as milhares de florestas destruídas, as milhares de pessoas errantes em busca de um lugar para viver que atestam sua vitória? Seria acaso o anúncio da morte do planeta e a vitória do triunfo das hierarquias excludentes a marca de sua vitória?

Nos dias de hoje as diferentes posições começam a entrar nas muitas polarizações que fragmentam ainda mais o nosso mundo e abrem distinções e mais distinções. Estas se mostram umas contra as outras como se no final teríamos que afirmar uma nova verdade única à qual todas as pessoas deveriam aderir. E a isto muitas vezes chamamos de pluralismo e até de respeito ao pluralismo. Antes de louvar o pluralismo de forma ingênua é preciso fazer algumas perguntas. As perguntas provisórias que faço são: Como convive o plural do pluralismo e quem ordena este mesmo pluralismo? Quem permite ao pluralismo de existir sem que seus processos históricos que se mostram em nossos comportamentos cotidianos não se excluam uns aos outros? Quais são os sujeitos históricos nesse combate? Quais as suas identidades e lugares de vida e atuação? Há que guardar essas perguntas e voltar a elas periodicamente.

A polarização e a beligerância nas diferentes posições tornam-se posturas políticas, culturais, educacionais e religiosas. Essa é a novidade que irrompe e toca todos os grupos e todas as atividades humanas. Uma novidade de consciência, porém de difícil e complexa convivência! Nos tempos da inteligência artificial, dos meios de comunicação de grande rapidez de informações não se permite a lentidão ou a

necessária ruminação das ideias, das reflexões sobre si e o mundo. Sem percebermos atacamos continuamente posições diferentes sem saber bem as consequências reais do que nós mesmos propomos. Uns atacam para defender a estabilidade da natureza, das leis sociais, da família tradicional branca e europeia, da religião revelada por Deus e de suas leis imutáveis. Outros atacam para defender a diversidade apontando seu fundamento na própria natureza das coisas, na diversidade de etnias, de gêneros, de comportamentos como fonte de manutenção da vida. Afirmam um fundamento divino repousando na pluralidade da criação, porém vivenciam a novidade do desejo na contradição da necessidade da estabilidade nas instituições. Como poderiam as velhas instituições fundadas na verdade única incluir um pluralismo de verdades e sobretudo de expressões dessa verdade? Se aceitassem esse desafio não estariam se autodestruindo?

Como sair da idolatria do imediato e da idolatria do perene? Como articular o provisório com a crença no definitivo? Como se mover e sobreviver numa casa onde seus membros estão uns contra os outros? Porém, embora estejam emocionalmente e politicamente desunidos, estão condenados a habitar a mesma casa. O planeta, nossa casa comum, fornecedor da água, do ar, da terra que nos dão vida está sendo de novo dividido. Agora não é mais o conquistador do século XVI vindo da Europa. Agora são todos contra todos onde sem dúvida os mais vulneráveis perecem em primeiro lugar e os mais astutos conservam sua vida por mais tempo.

Os conquistadores são de várias nações, de várias etnias, de várias orientações sexuais que se juntam para uma nova posse e divisão do mundo. Se juntam para que acreditemos que eles nos forneceram o bem que necessitamos para viver em harmonia, que eles sabem por onde nossa história comum deveria caminhar. E estamos seduzidos/as por seus discursos. Estamos vendendo nossa alma aos novos demônios disfarçados em anjos que nos atraem e seduzem com seus discursos, com suas máquinas, com suas novas comidas, com as novas bebidas que dão energia e produzem corpos esculturais capazes de vencer os limites da natureza. Prometem-nos mais do que nossos deuses nos prometeram. Vão além do bem e do mal circunscrito ao que nossas avós nos contaram e educaram. Um novo olimpo preside e dá fundamento à suas ações!

O imediatismo nos invade, a superficialidade de conhecimentos, o verniz da sabedoria, o abandono da reflexão das causas e efeitos mediatos e imediatos dão lugar à pressa na qual vivemos. Todos queremos ter razão mesmo sem saber as consequências de nossas razões. Todos queremos salvar a vida de todos e a vida do planeta. São discursos! E sabemos bem que os discursos não tocam de fato o direito de

todos à vida, que os discursos podem falar do direito à vida, mas a vida misturada, a vida real amante e cruel que ao mesmo tempo temos é capaz de negar os discursos e mostrar nossas sombras e contradições. E as sombras podem ser vitoriosas, podem matar a vida mesmo querendo defendê-la. Como sair desse labirinto ou até desse inferno em que nos lançamos? A reflexão foi um caminho da humanidade nas situações difíceis. Reflexão como uma flexão sobre si, como um dobrar-se para ver sua interioridade, para reconhecer-se de novo como dependentes, interdependentes, necessitados uns dos outros e do todo que nos envolve.

Por isso uma coletânea de textos que de diferentes pontos de vista tocam esta problemática a partir do sexo e do *gênero* nos parece um instrumento útil para nos convidar a, de fato, refletir sobre nosso mundo e tirar as consequências sobre nossas atitudes e desejos de nosso presente. Como as questões de sexualidade e de gênero nos interrogam pessoalmente e coletivamente? Como nos situamos efetivamente nelas? Como nós nos contamos através delas sem medo de nossa verdade?

Não se trata apenas de uma escolha teórica ou de mediações analíticas, mas de vivências nas diferentes instâncias das relações humanas nas quais necessariamente temos que nos implicar de diferentes formas. Os diferentes artigos aqui publicados nos convidam a abrir os porões de nossa humanidade! O que há de escondido nesses porões que não queremos encontrar, que não queremos revelar, que não queremos admitir? O que há de escondido que parece convidarmos a uma beligerância contínua entre nós? Trata-se nada mais e nada menos de nossa comum fragilidade, de nosso medo da morte, dos artifícios de proteção que fabricamos para nos iludir que estão sendo hoje abalados.

Nossos discursos sobre a justiça, a verdade, o amor podem muitas vezes esconder a cizânia presente em nossos porões e sobretudo aquilo que expressa e denuncia nossos desejos de poder, de posse, de dominação uns dos outros misturados ao acordo ao menos aparente de que todos e tudo tem direito à vida. Somos através da reflexão convidadas/os a sair de nossas ilusões, a admitir nossa ignorância e as paixões que alimentam nossa vontade de poder sempre mais do que os outros. Talvez essa situação aflitiva também seja um caminho para serenar nossos implacáveis julgamentos e para humildemente pensar-nos a partir de nossa própria finitude?

A autoridade de nosso discurso só pode se manifestar a partir da autoridade de nossas ações reais em favor da vida. As teorias de fato não nos julgam em profundidade. As teorias não nos situam na dimensão do cuidado mútuo real e cotidiano. São expressões talvez de um desejo sincero de bem. São elaborações argumentativas que podem ajudar-nos. Porém, insuficientes para que todos comam, bebam e se relacionem com dignidade e respeito.

Estamos sendo convocadas/os para uma prática além das velhas teorias que seguimos repetindo. Estamos sendo convocados/as a sentir e a responder à dor real dos outros, a sanar as feridas das outras, a deixar viver os lírios do campo, a anunciar um caminho de convivência possível entre os diferentes. Estamos sendo convocados a tirar a *trave* de nossos olhos ao mesmo tempo que apontamos para a *palha* no olho dos outros. Este velho ensinamento presente nos Evangelhos deveria ser continuamente atualizado.

É nessa linha igualmente que espero que esta leitura nos inspire e torne nossas utopias 'topias' possíveis. Vivências reais que nos tornam aquilo que de melhor podemos ser.

Ivone Gebara¹
Outubro de 2021

¹ Ivone Gebara nasceu em São Paulo no ano de 1944. É doutora em Filosofia pela Universidade Católica de São Paulo e em Ciências Religiosas pela Universidade de Louvain, na Bélgica. Ingressou na Congregação das Irmãs de Nossa Senhora e a partir de 1973, passou a viver no Nordeste morando em um bairro da periferia de Camaragibe, na Região Metropolitana do Recife. Foi professora de filosofia e teologia no Instituto Teológico do Recife (ITER) entre os anos de 1973 e 1989, período em que Dom Hélder Câmara era o arcebispo de Recife. É integrante da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo e assessora grupos de mulheres e em universidades do Brasil e exterior. Foi condenada pelo Vaticano por fazer críticas à doutrina moral da Igreja, especialmente no tocante ao aborto, sendo-lhe imposto o silêncio forçado e seu traslado para a Europa por dois anos. É autora de diversos livros e artigos publicados em diversas línguas.

Apresentação

As reações a uma agenda em favor da igualdade de gênero e da diversidade sexual é um fenômeno com dimensões globais. No entanto, aqui no Brasil, é possível perceber a renovação dos ideais neoconservadores frente a uma temporalidade sublinhada pelos avanços dos direitos reprodutivos e sexuais e pelas mudanças na correlação de forças no campo religioso, com o declínio numérico do catolicismo, a expansão e maior incidência pública dos grupos neopentecostais. Trata-se, nesta perspectiva, de uma nova configuração na qual atores e grupos religiosos reagem às transformações societárias lançando mão de alianças para garantir uma pretensa hegemonia moral.

As novas configurações do ativismo neoconservador vêm engendrando um maior protagonismo ao longo dos últimos anos, tanto nos discursos como também nas estratégias de convencimento das populações. Ainda que as instituições religiosas e suas hierarquias continuem sendo atores relevantes, o neoconservadorismo vem recebendo a adesão, por exemplo, de organizações da sociedade civil que realizam campanhas a favor da vida ou da família “tradicional” e por representantes de diferentes agremiações políticas que priorizam a recusa a uma agenda de direitos sob o amplo espectro dos direitos humanos (CASTRO ROCHA, 2021).

Desta maneira, na disputa entre moralidades, se destacam, de um lado, atores religiosos conservadores, e de outro, movimentos feministas e LGBTQIA+. A politização dos ambientes religiosos reconfigura e maximiza os espaços democráticos de participação de modo a ampliar a representação em contextos nos quais se entabule a discussão e deliberação sobre políticas sexuais, de gênero e família. Não por acaso, trata-se de uma dimensão reativa dos atores religiosos que mobilizam fiéis e exacerbam uma interferência cada vez mais explícita na formulação e aprovação de leis, na implantação de políticas públicas e nos processos eleitorais (DIP, 2019).

Este movimento, a despeito de se manifestar em uma vinculação aos ideais democráticos marcados pela diversidade e pluralidade, em última análise, acontece em uma estreita conexão com certos padrões atuais abarcados pelo autoritarismo e os processos de erosão e privatização da dimensão coletiva. Isso significa, igualmente, que um dos desafios recorrentes na atual conjuntura tem a ver com a defesa de certas premissas religiosas que promovem retrocessos e diminuem a possibilidade de participação e influência de grupos que atuam em defesa de direitos humanos, de pautas feministas e LGBTQIA+. Não raro, o que se busca é a estigmatização, o silenciamento, a criminalização, assim como, a produção de um conhecimento que

explicita desigualdades e violências de gênero. Ainda que seja um processo complexo e que envolve interesses variados é inegável o seu impacto no debate público atual.

Em nosso país a agenda neoconservadora é construída a partir da circulação de valores e de estratégias que tendem a seguir acirrando as tensões por conta da pretensão de certos segmentos de alcançarem uma hegemonia cultural e religiosa (TEILTELBAUM, 2020). Se o apelo por uma moral religiosa como ética pública interessa a diferentes grupos, resta saber, entretanto, como se manifestarão as possíveis diferenças em disputas de poder que envolvam o acesso a recursos econômicos e simbólicos, assim como, um maior espaço, visibilidade e reconhecimento no cenário político e institucional.

O neoconservadorismo é, em grande medida, um movimento reativo às transformações das sexualidades na sociedade contemporânea. Neste sentido, um dos principais objetivos a serem alcançados tem a ver com uma espécie de “re Cristianização” da sociedade por meio da mobilização da ordem jurídica vigente. Busca-se restaurar os arranjos morais, pretensamente, em crise. O âmbito jurídico e as estratégias legais ocupam um lugar privilegiado nos embates suscitados (SANTOS, 2017). Os diferentes protagonistas neoconservadores confluem em suas ações de modo a incidir sobre o papel do direito na definição de um ordenamento hierárquico sobre o gênero e as sexualidades, gerando tensões entre agendas referenciadas por éticas pluralistas e interesses antagônicos ao pluralismo (LACERDA, 2019).

Um aspecto que nos parece primordial nesta conjuntura intrincada é o desafio para compreender a reconfiguração de leis e políticas públicas específicas, bem como, a reorganização das relações entre o Estado e a sociedade de uma forma mais ampla. Importa, sobretudo, atentar para a maneira como os diferentes atores alinhados às pautas neoconservadoras intensificam e transformam seu modo de participar dos embates e também do jogo político. É preciso observar, por um lado, aquilo que se coloca no horizonte das responsabilidades por aquilo que vivemos e, por outro, a forma como as questões morais acabam sendo politizadas (DORIA, 2020). Seja numa direção ou outra, no fundo, o apelo aos valores da família persiste por meio de dispositivos de controle nos quais se engendra a reprodução social das hierarquias, apresentadas como naturais, cristãs, majoritárias.

Em um sentido contrário à pluralidade e à democracia, o que se vislumbra no cenário brasileiro atual é uma justificativa governamental em favor de uma violência difusa aliada a recusa pela agenda de justiça e dos direitos humanos. Para além das restrições aos direitos individuais em nome da família, os neoconservadorismos vêm explicitando delimitações mais rígidas para os conflitos políticos e a naturalização das

desigualdades. Na medida em que estas passam a ser normalizadas, o resultado é um esgarçamento da dimensão coletiva com a redução ou até desmonte dos aparatos estatais de proteção (AVRITZER, 2019). Ademais, sendo impossível relevar os dilemas decorrentes da vulnerabilidade humana, especialmente nestes tempos obscuros de Pandemia, o neoliberalismo e o individualismo exacerbado convivem com o apelo ao suporte familiar e com as pressões para que as mulheres assumam seu papel tradicional nas relações de cuidado.

Com a “flexibilização” das relações de trabalho, as inseguranças cotidianas são impactadas pelas preocupações com o sustento, principalmente para quem vive as consequências nefastas advindas da crescente vulnerabilidade social. Esta moralização das inseguranças é, também, um potente dispositivo para as expressões dos neoconservadorismos no âmbito da política e da governamentalidade de acordo com o entendimento preconizado por Michel Foucault¹. O apelo se faz nos enquadramentos a família nuclear e heterossexual, pois, em última análise, certas fragilidades dos arranjos familiares não seriam decorrentes da ordem da econômica ou política. Não seriam resultantes das transformações sociais ao longo dos tempos por demandas científicas, culturais, políticas ou jurídicas. Na verdade, tudo estaria ligado a uma ordem moral. Um afastamento do tradicionalismo levaria, invariavelmente, à insegurança, falta de referências e ao caos. Em certo sentido, esse tipo de discurso respalda ações não populares como no caso da desregulamentação das relações de trabalho, restrições aos investimentos públicos em saúde, educação, limitação de aposentadorias, como um apelo de que o mais relevante seria o contraponto à corrupção moral e a dita “libertinagem” sexual (PINHEIRO-MACHADO, 2019).

Não por último, é necessário descortinar ainda algumas palavras acerca da relação entre a pandemia do COVID-19 e a própria democracia. A despeito do fato de que esta talvez ainda necessite ser melhor contada no futuro, de antemão, o que já é possível observar é a relevância de políticas públicas no âmbito do nosso sistema de saúde. A crise econômica pode, entretanto, seguir abrindo caminho para que lideranças autoritárias continuem forjando ameaças amparadas por um imaginário misógino,

¹ “Trata-se de conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes” (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

racista e xenófobo. A crise pandêmica tem servido, inclusive, como desculpa para a renovação dos conflitos em um contexto muito difícil ao entendimento.

Esta obra busca enaltecer a mobilização pela defesa da democracia e da justiça social. Afinal, vivemos um paradoxo civilizatório que se explicita de maneira muito incisiva no Brasil. A reação à direitos encontra nos movimentos feministas, LGBTQIA+, negros, indígenas e outros setores que atuam em defesa dos direitos humanos engajados e ativos nos debates e nas disputas. As forças democráticas renovam suas estratégias e suas alianças para fazer frente ao autoritarismo e à escalada de afrontas aos direitos humanos.

O propósito das abordagens aqui delineadas deixam claro que existe um movimento estratégico de oposição às demandas de gênero que se consolida de forma organizada e com o propósito de ampliar a sua incidência em relação a uma possível hegemonia do patriarcado e da heteronormatividade. Por meio de uma tematização alarmista e preconceituosa acerca dos riscos da infiltração da perspectiva de gênero nas instituições, na política e na vida cotidiana, esta ofensiva busca garantir maior espaço às Igrejas e, ao mesmo tempo, conter o avanço de políticas sexuais voltadas para a garantia dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e de grupos dissidentes da ordem sexual hegemônica. Deste modo, a intenção nesta obra coletiva, é divisar questões presentes na realidade brasileira reforçadas, sobretudo, por um forte apelo a uma pretensa “moralidade” catalisando manifestações contrárias às políticas sociais, reformas jurídicas e ações pedagógicas voltadas a enfrentar preconceitos, prevenir violências, combater discriminações sexistas ao enfatizar a importância dos direitos humanos na construção da dignidade.

Diante do exposto, a obra “Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos” divide-se em nove capítulos. No primeiro, é abordado o tema da transformação histórico-familiar e o reconhecimento de novos arranjos familiares na perspectiva dos Direitos Humanos a partir da Constituição Federal de 1988 no Brasil. No enfoque, Larissa Reginatto Saldanha e Noli Bernardo Hahn buscam analisar os novos modelos familiares e as transformações sociais decorrentes no âmbito das sociabilidades contemporâneas.

Na sequência, dois pesquisadores espanhóis, Juan José Tamayo e Octavio Salazar Benítez, pautam seus estudos na superação feminista das masculinidades sagradas. De acordo com os autores, o patriarcado, entendido como uma ordem política, econômica e cultural, continua a ser dominante e, portanto, oferece obstáculos à igualdade de gênero. Obstáculos que derivam de um modelo de masculinidades hegemônicas que perpetuam relações assimétricas e uma ordem cultural baseada na subordinação das

mulheres. Para eles, as religiões são um fator essencial nesta reprodução do patriarcado.

A exposição pornográfica não consentida na perspectiva judaico-cristã no contexto latino americano é o título da contribuição proposta por Claudete Beise Ulrich e Taiane Martins Oliveira. As autoras ampliam o horizonte compreensivo acerca do alcance da ex(in)timidez feminina no espaço cibernético em relação a pornografia da vingança, levando em conta a cultura judaico-cristã e a sociedade da transparência. Acentuam que a violência simbólica é uma aliada fundamental para sustentação da sociedade psicopolítica. A passagem da sociedade biopolítica com o seu controle de corpos para uma sociedade psicopolítica contribuiria para uma ideia de aversão para com a nudez feminina, legitimando o controle dos corpos das mulheres.

No quarto artigo desta obra, Alana Taíse Castro Sartori e Noli Bernardo Hahn ampliam a temática da diversidade sexual em sua interlocução com o direito e a religião. Questionam de que maneira possíveis aproximações entre estas áreas do saber podem demandar meios para a emancipação e a dignidade das pessoas com gêneros ou orientações sexuais diferentes dos padrões binários e heteronormativos. Buscam demonstrar como algumas formas de interpretação dos escritos bíblicos, por exemplo, podem fundamentar discursos discriminatórios, emancipadores e de reconhecimento.

Edmo Cidade de Jesus e Clarindo Epaminondas de Sá Neto, no quinto texto, descortinam como o conhecimento jurídico é essencial para a conservação de hierarquias raciais vigentes no Brasil. Os autores recorrem aos fundamentos da formação da cultura jurídica nacional, da relação simbiótica entre governança racial e epistemologia jurídica, além da compreensão do direito como agente duplo no processo de hierarquização racial. A abordagem conclui que a construção epistemológica do direito instrumentaliza a raça de modo a restringir a condição de humanidade ao padrão correspondente ao homem branco, heterossexual, cristão, proprietário, lançando as bases indispensáveis à invisibilização e à normalização do aniquilamento simbólico e material, epistêmico e físico, da população negra afrodiaspórica.

A seguir, Janaina Fernanda Teixeira e Osmar Veronese, entabulam uma discussão acerca da extensão do auxílio maternidade para indígenas menores de 16 anos a partir do diálogo transconstitucional. O estudo analisa de que forma a extensão do auxílio-maternidade a adolescentes indígenas pode significar a efetivação de um Estado Social que considera a identidade indígena de maneira efetiva. Para tanto, a pesquisa aborda a função social do Estado na perspectiva da diversidade cultural e tece considerações sobre a conjuntura dos povos indígenas, e, de forma peculiar, examina a situação das

jovens indígenas da etnia Mbyá-Guarani, residentes na Terra Indígena Inhacapetum, localizada no noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

Propugnar que a igualdade de gênero seja reconhecida como um direito humano e investir na erradicação da violência contra mulheres gerada pelas desigualdades, constitui-se num importante instrumento de desenvolvimento e alteração da paisagem geopolítica de municípios e regiões. Neste sentido, Sandra Vidal Nogueira e Cláudia Jussara Harlos Heck aprofundam um importante debate sobre a urgência de romper com os ciclos da violência contra as mulheres e o papel dos Centros de Referência de Assistência Social (CREAS) no sentido de superar ações pontuais, iniciativas assistencialistas ou de caráter compensatório.

O cenário brasileiro, invariavelmente, enseja uma reflexão sobre a moral reacionária no espaço público nos dias atuais. Os corpos enquanto construções sociais, tendem a ser marcados e domesticados por meio de arquétipos morais reacionários, em especial, na seara das sexualidades e do gênero. Estas, por sua vez, são realçadas por relações patriarcais de poder e fundamentalismos religiosos e estatais. Nesse sentido, Rosângela Angelin e Celso Gabatz se desafiam a compreender como a afirmação de uma retórica reacionária no espaço público brasileiro enseja desafios para os direitos reprodutivos das mulheres, sobretudo, quando ocorrem violações na perspectiva dos direitos humanos.

Por fim, o capítulo intitulado “Contribuições do conceito de *empatia* ao campo da Educação” de autoria de Sandra Vidal Nogueira, Claudete Beise Ulrich e Lucimary Leiria Fraga, busca contribuir com o debate a partir de interrogações suscitadas pelos percursos formativos no âmbito da educação a partir do conceito de empatia e do combate a violência escolar. A abordagem se desenvolve revisitando o pensamento de Edith Stein e avança, de modo propositivo, delineando questões pertinentes à noção contemporânea de aprendizagem biográfica.

Desejamos a todos e todas, uma edificante e profícua leitura.

Profa. Dra. Rosângela Angelin

Prof. Dr. Celso Gabatz

Primavera de 2021

Referências

AVRITZER, L. **O Pêndulo da Democracia**. São Paulo: Todavia, 2019.

CASTRO ROCHA, J. C. de. **Guerra Cultural e Retórica do Ódio**. Crônicas de um Brasil Pós-Político. Goiânia: Caminhos, 2021.

DIP, A. **Em Nome de Quem?** A bancada evangélica e o seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019.

DORIA, P. **Fascismo à Brasileira**. Como o integralismo, maior movimento de extrema-direita da história do país se formou e o que ele ilumina sobre o bolsonarismo. São Paulo: Planeta, 2020.

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

LACERDA, M. B. **O Novo Conservadorismo Brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Zouk, 2019.

PINHEIRO-MACHADO, R. **Amanhã vai ser maior**. O que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

SANTOS, W. G. dos. **A Democracia Impedida**: o Brasil no século XXI. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

TEITELBAUM, B. R. **Guerra pela Eternidade**. O Retorno do Tradicionalismo e a Ascensão da Direita Populista. Campinas: UNICAMP, 2020.

Reflexões acerca da transformação histórico-familiar e o reconhecimento de novos arranjos familiares numa perspectiva dos direitos humanos a partir da CF de 1988 no Brasil

Larissa Reginatto Saldanha*

Noli Bernardo Hahn**

Considerações iniciais

A presente pesquisa tem como tema a transformação histórica familiar e o reconhecimento dos novos arranjos familiares a partir de uma perspectiva dos Direitos Humanos. O estudo justifica-se levando em consideração a relevância do tema para a sociedade, tanto no âmbito social, bem como, no âmbito cultural e jurídico. A família e a sociedade vêm se transformando, novos moldes familiares passaram a obter reconhecimento e proteção estatal.

A Constituição Federal de 1988 ampliou o conceito de família. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 houve um alargamento com relação ao reconhecimento das famílias possibilitando o reconhecimento de diversas composições familiares e não mais somente com base no casamento. Diante desta amplificação do significado de família, inerente à Constituição, neste artigo, delimita-se uma questão que guia esta reflexão: qual a importância social e cultural da transformação histórica das famílias?

* Bacharela em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus de Santo Ângelo. Pós-Graduada *Latu Sensu* com ênfase em Direito Processual Civil pela Universidade Franciscana de Santa Maria e Mestranda em Direitos Especiais pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus de Santo Ângelo.

E-mail: larirsaldanha@hotmail.com

** Pós-doutor pela Faculdades EST. Doutor em Ciências da Religião, Ciências Sociais e Religião, pela UMEP. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo. Graduado em Filosofia e Teologia. Possui formação em Direito. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado e Doutorado em Direito.

E-mail: nolihaahn@san.uri.br

Objetiva-se, portanto, refletir acerca das mudanças que as famílias brasileiras perpassaram com o passar dos anos, bem como, em termos de abordagem epistêmica, analisar os novos moldes familiares. A hipótese é a de que a transformação histórica familiar é extremamente importante, considerando que a mulher passou a conquistar seus direitos; filhos adotados passaram a gozar dos mesmos direitos dos filhos biológicos; e, novos moldes familiares passaram a ser reconhecidos social e juridicamente.

Mutações conceituais e transformações históricas de famílias brasileiras

A família é uma das instituições mais antigas da sociedade. A palavra família se origina do latim *famulus* que quer dizer “escravo doméstico”. O vocábulo “escravo doméstico” surgiu na Roma Antiga com intuito de auxiliar como amparo de grupos que eram sujeitos à escravidão agrícola (MINUCHIN, 1990). A família só passou a ter a devida atenção com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Anteriormente a família não era tratada tão atentamente, a única forma de reconhecimento familiar era baseada no casamento civil (OLIVEIRA, 2002).

Fundamentalmente a família originou-se baseada no patriarcado, sistema esse em que as mulheres e os filhos deveriam obediência à figura masculina, pai ou marido (THERBORN, 2017). A autoridade do pai era repassada ao marido, dessa forma, a mulher vivia subordinada à ordem masculina durante toda sua existência.

Colet e Hahn (2018, p. 120) explicam que o patriarcado “[...] é uma estrutura social criada, inventada, projetada e estruturada como regime de relações homem-mulher na qual se vivem relações de subordinação, de dominação e de violências legitimadas como sendo relações naturais”. Nesse mesmo sentido, salienta Saffiotti (2015, p. 45) que “[...] o patriarcado como o próprio nome indica, é o regime da dominação-exploração das mulheres pelos homens”. Therborn (2015) explica que o patriarcado se divide em dois aspectos sendo eles: 1) a dominação do pai e 2) a dominação do marido. Inicialmente deve-se obediência ao pai, o qual é considerado o chefe da família e após casar a mulher passa a dever obediência ao seu marido, o qual assume o lugar de chefe da família.

Em todo o ocidente, como também tem acontecido no Brasil, as reflexões feministas vinculadas a mudanças econômicas e sociais, possibilitaram a emergência de uma consciência em que legislações foram sendo discutidas e integradas no âmbito das Repúblicas, o que fez emergir, também, uma nova força política. Esta nova presença política é a que faz ruir forças de poder patriarcais.

Com as mutações sociais e a emergência de uma nova consciência política vinculada a gênero consequentemente as famílias também perpassaram por uma transformação. No Código Civil de 1916 vivia-se no sistema patriarcal e a família só poderia se compor através do casamento. O Código Civil de 1916 era extremamente patriarcal e a superioridade masculina obtinha total reconhecimento. Na legislação acima citada mulheres e homens não obtinham os mesmos direitos e deveres. O pensamento de submissão e dependência da figura feminina à figura masculina era predominante, as mulheres não obtinham liberdade e independência (BRASIL, 1916).

É possível perceber que no Código Civil de 1916, as mulheres, após contraírem matrimônio, tornavam-se relativamente incapazes, passando o marido a ter poder de domínio sobre sua esposa. No Código Civil de 1916, a família legítima era reconhecida somente com base no casamento, e, desta forma, nenhum outro molde de composição familiar obtinha reconhecimento legal. Enquanto não obtinha o matrimônio, a mulher era considerada capaz, podendo realizar todo e qualquer ato da vida civil (BRASIL, 1916).

Hahn e Senna (2020) salientam que a submissão das mulheres aos homens acontece principalmente em decorrência da dependência financeira. As mulheres têm mais dificuldade em ingressar no mercado de trabalho e na maioria das vezes o salário é muito inferior ao dos homens, o que acaba impossibilitando que a mulher tenha condições de suprir suas necessidades e as necessidades dos seus filhos gerando assim a submissão das mulheres aos homens.

Como resultado de muitas lutas feministas em busca do direito à igualdade entre os gêneros, foram surgindo legislações que proporcionaram às mulheres maiores direitos perante a sociedade e a família. Pode-se dizer que o Estatuto da Mulher Casada – lei 4121/62 – foi de extrema importância considerando que terminou com a incapacidade da mulher casada. O referido estatuto modificou o Código Civil de 1916 não havendo mais a necessidade de a figura masculina comandar o núcleo familiar (BRASIL, 1962).

O casamento era regulado pela Igreja Católica não sendo admitido o divórcio, havia somente a possibilidade do “desquite” que poderia ser feito de forma judicial ou amigável e estava previsto no artigo 315 Inciso III do CC de 1916. Destaque-se que após realizado o desquite não poderia o homem ou a mulher constituir novo matrimônio. O referido Código previa ainda que “O casamento válido só se dissolve pela morte de um dos cônjuges, não se lhe aplicando a preempção estabelecida neste Código” (BRASIL, 1916).

Com a promulgação da Lei do Divórcio – lei nº 6.615/1977 –, passou-se a versar sobre a dissolução do vínculo matrimonial, revogando as previsões trazidas pelo Código Civil de 1916 no que se refere à dissolução do matrimônio, podendo agora as partes se divorciarem (BRASIL, 1977).

Importante destacar que, em meados do século XX, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os princípios de liberdade já se faziam presentes no mundo ocidental. Nesse sentido, a liberdade prevista pela Declaração Universal de Direitos Humanos estabelece a possibilidade de os seres humanos fundar suas famílias de forma livre, além da composição familiar prevista tradicionalmente (ONU, 1948).

A Declaração Universal de Direitos Humanos prevê a igualdade entre homens e mulheres com relação ao matrimônio e a constituição familiar. O artigo 16 expõe que “Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução” (ONU, 1948).

Ainda, a Declaração Universal de Direitos Humanos expõe que: “A família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado” (ONU, 1948). Assim sendo, fica evidente a importância da família para a sociedade sendo ela considerada base para a sociedade.

No Brasil, somente com o advento da Constituição Federal de 1988, houve o reconhecimento de novas composições familiares. A referida legislação trouxe algumas alterações importantes no que diz respeito à família. Destarte, a família deixou de ser constituída somente através do casamento, novos arranjos familiares passaram a obter proteção legal, filhos adotivos passaram a obter os mesmos direitos dos filhos biológicos, a mulher conquistou seus direitos, o afeto passou a ser o critério mais importante para constituir família (BRASIL, 1988). Após a consolidação do Código Civil de 2002 os direitos previstos na Constituição Federal de 1988 foram reafirmados (MADALENO, 2016).

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 226, deixa explícito que “A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado” (BRASIL, 1988) O artigo trouxe um entendimento alargado com relação à composição do núcleo familiar, reconhecendo a conformação familiar por “qualquer dos pais e seus descendentes” (BRASIL, 1988) e não reconhecendo apenas a família composta com base no matrimônio. Matos esclarece que:

Do ponto de vista legislativo, o advento da Constituição de 1988 inaugurou uma diferenciada análise jurídica das famílias brasileiras. Outra concepção de família tomou corpo no ordenamento. O casamento não é mais a base única desta entidade, questionando-se a ideia da família restritamente matrimonial. Isto se constata por não mais dever a formalidade ser o foco predominante, mas sim o afeto recíproco entre os membros que a compõem redimensionando-se a valorização jurídica das famílias extramatrimoniais (MATOS, 2000, p. 34).

Ainda com a consolidação da Constituição Federal de 1988, a mulher conquistou seus direitos e obteve maior proteção, os filhos havidos por adoção passaram a gozar dos mesmos direitos dos filhos consanguíneos. A família, na antiguidade, obtinha uma finalidade muito diferente da atual, pretendia-se com a família preservar bens, não estando o afeto presente nas relações familiares (BRASIL, 1988).

Com as inúmeras modificações que a família perpassou no decorrer dos anos, o afeto passou a se fazer presente e ser extremamente importante nas relações familiares. Essas modificações foram importantes na sociedade, garantindo que todos os moldes familiares obtivessem proteção por parte do Estado. Com a promulgação do Código Civil de 2002, reforçaram-se os avanços trazidos pela Constituição Federal de 1988 em relação à igualdade entre homens e mulheres (BRASIL, 2002).

Nota-se que o conceito de família alterou-se e vem recebendo importantes modificações e as mudanças nas conformações familiares são resultados das transformações que ocorrem em todo o contexto social.

O reconhecimento dos novos arranjos familiares a partir da CF de 1988

Em período anterior à consolidação da Constituição Federal de 1988, compreendia-se que a família só poderia ser formada entre pessoas de sexo oposto - homem e mulher - e através do matrimônio. A família era reconhecida unicamente pelo critério biológico não estando presente o afeto.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, novos arranjos familiares passaram a obter reconhecimento e proteção estatal. Os novos arranjos familiares têm como critério mais importante para constituir família o afeto (ROSA, 2017).

A Constituição Federal apresenta de forma expressa três moldes familiares o “matrimonial, convivencial e o monoparental”, ainda, reconhece outros arranjos familiares que não se encontram expressos, como a família homoafetiva, mosaica, extensa entre outras formas de composições familiares (ROSA, 2017).

Nesse sentido, Ghilard (2013, p. 67) esclarece:

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabeleceu um marco teórico no direito de família brasileiro, que passou a albergar a dignidade humana, colocando o homem no centro das preocupações normativas. Deixou pra trás o ranço previsto no Código Civil de 1916, que reconhecia a família casamentária como único modelo instituinte de família, deixando marginalizadas todas as demais formas de união já existentes desde o Brasil colônia. Previa o homem como “chefe da sociedade conjugal”, criando hierarquia e consolidando o patriarcado.

Nota-se, no entanto, que a Constituição Federal de 1988 foi uma inovação no que diz respeito ao reconhecimento de novas formas de conformações familiares. A referida legislação trouxe uma nova compreensão com relação a quem é considerado família. Nota-se que o componente mais importante para o reconhecimento de família na contemporaneidade é o afeto (BRASIL, 1988). Nessa perspectiva, salienta-se que:

Pode-se destacar um anseio social à formação de relações familiares afetuosas, em detrimento da preponderância dos laços meramente sanguíneos e patrimoniais. Ao enfatizar o afeto, a família passou a ser uma entidade plural, calcada na dignidade da pessoa humana, embora seja, ab initio, decorrente de um laço natural marcado pela necessidade dos filhos de ficarem ligados aos pais até adquirirem sua independência e não por coerção de vontade, como no passado. Com o decorrer do tempo, cônjuges e companheiros se mantêm unidos pelos vínculos da solidariedade e do afeto, mesmo após os filhos assumirem suas independências (PEREIRA, 2014, p. 65).

Na sociedade hodierna existem inúmeras formas de famílias compostas com base principalmente no afeto, tais como: família monoparental, família homoafetiva, família mosaico, união estável, família composta com base no casamento, entre outras. Lôbo (2011, p. 78-79) destaca que:

São unidades de convivência encontradas na experiência brasileira atual, entre outras: a) homem e mulher, com vínculo de casamento, com filhos biológicos; b) homem e mulher, com vínculo de casamento, com filhos biológicos e filhos não biológicos, ou somente com filhos não biológicos; c) homem e mulher, sem casamento, com filhos biológicos (união estável); d) homem e mulher, sem casamento, com filhos biológicos e não biológicos ou apenas não biológicos (união estável); e) pai ou mãe e filhos biológicos (entidade monoparental); f) pai

ou mãe e filhos biológicos e adotivos ou apenas adotivos (entidade monoparental); g) união de parentes e pessoas que convivem em interdependência afetiva, sem pai ou mãe que a chefie, como no caso de grupo de irmãos, após falecimento ou abandono dos pais, ou de avós e netos, ou de tios e sobrinhos; h) pessoas sem laços de parentesco que passam a conviver em caráter permanente, com laços de afetividade e de ajuda mútua, sem finalidade sexual ou econômica; i) uniões homossexuais, de caráter afetivo e sexual; j) uniões concubinárias, quando houver impedimento para casar de um ou de ambos companheiros, com ou sem filhos; k) comunidade afetiva formada com “filhos de criação”, segundo generosa e solidária tradição brasileira, sem laços de filiação natural ou adotiva regular, incluindo, nas famílias recompostas, as relações constituídas entre padrastos e madrastas e respectivos enteados, quando se realizem os requisitos da posse de estado de filiação.

Ainda, com relação às novas composições familiares, Oliveira (2009, p. 68) destaca que:

[...] tais arranjos diversificados podem variar em combinações de diversas naturezas, seja na composição ou também nas relações familiares estabelecidas. A composição pode variar em uniões consensuais de parceiros separados ou divorciados; uniões de pessoas do mesmo sexo; uniões de pessoas com filhos de outros casamentos; mães sozinhas com seus filhos, sendo cada um de um pai diferente; pais sozinhos com seus filhos; avós com os netos; e uma infinidade de formas a serem definidas, colocando-nos diante de uma nova família.

É possível perceber que o critério mais importante para constituir família, no entanto, é o afeto, estando este acima do vínculo biológico. A sociedade muda e as famílias acompanham a transformação social. Os novos arranjos familiares representam uma mudança social que trouxe inúmeros avanços, como, por exemplo, o reconhecimento de direitos às mulheres, o reconhecimento dos filhos adotados com os mesmos direitos dos filhos biológicos, entre outros avanços sociais e jurídicos importantes, o que significa um alicerce para mudanças culturais.

Considerações finais

A proposta do artigo foi a de analisar a importância da transformação histórica das famílias brasileiras, demonstrando uma compreensão mais amplificada que esta instituição vem sofrendo. Analisou-se desde o sistema patriarcal, onde há dominação da figura masculina e submissão da figura feminina, a formação da família com base no matrimônio, até os dias atuais. As transformações ocorridas na instituição família

resultaram na conquista dos direitos das mulheres, na igualdade entre os filhos biológicos e adotivos e no reconhecimento familiar baseado principalmente no afeto.

O artigo teve como principal finalidade responder a seguinte questão: qual a importância social e cultural da transformação histórica das famílias? Assim, foi possível perceber que a transformação histórica das famílias foi muito importante, visto que, a partir dela a mulher passou a conquistar um maior reconhecimento, bem como, proteção dos seus direitos e autonomia. Notou-se ainda, que os filhos havidos por adoção passaram a gozar dos mesmos direitos dos filhos consanguíneos. Para a constituição de famílias passou-se a ter como critério principalmente o afeto, estando este acima do critério biológico.

O conceito de família perpassou e ainda está passando por modificações importantes as quais resultam das mudanças que ocorrem em todo o contexto social. As legislações sofreram mudanças significativas para propiciar alterações sociais e mudanças culturais. Destaca-se que o Código Civil de 1916 era totalmente patriarcal, a figura masculina obtinha total domínio da mulher e dos seus filhos. Após, com Estatuto da Mulher Casada – lei 4121/62 – a mulher que havia contraído matrimônio passou a obter maior autonomia perante a família e a sociedade. Ainda, a Lei do Divórcio – lei 6.615/1977 – passou a versar sobre a dissolução do vínculo matrimonial, o que não era permitido pelo Código Civil de 1916. Com a consolidação da Constituição Federal de 1988, a que foi um marco histórico, novas famílias passaram a obter proteção e reconhecimento e com o Código Civil de 2002 reafirmou-se o previsto pela Constituição Federal de 1988.

Referências

- BRASIL. **Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962.** Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/14121.htm>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- BRASIL. **Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977.** Regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16515.htm>. Acesso em: 03 jun. 2021.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 23 fev. 2021.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Reflexões acerca da transformação histórico-familiar e o reconhecimento de novos arranjos familiares numa perspectiva dos Direitos Humanos a partir da CF de 1988 no Brasil
DOI: 10.23899/9786589284185.1

COLET GIMENEZ, C. P.; HAHN, N. B. A cultura patriarcal, violência de gênero e a consciência de novos direitos: um olhar a partir do Direito Fraternal. **Revista Paradigma**, v. 27, n. 2, 14 dez. 2018.

GHILARDI, D. A possibilidade de reconhecimento da multiparentalidade: vínculo biológico x vínculo socioafetivo, uma análise a partir do julgado da AC nº 2011.027498-4 do TJSC. **Revista Brasileira de Direito das Famílias e Sucessões**, Porto Alegre, ano XV, n. 36, out./nov. 2013.

HAHN, N. B.; SENNA, da S. T. Elementos que contribuíram para a consolidação do patriarcado: uma análise da obra “O contrato sexual” de Carole Pateman. **Revista Videre**, Dourados, v. 12, n. 23, jan/abr. 2020.

LÔBO, P. **Direito civil**: Famílias. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

MADALENO, R. **Guarda Compartilhada**: física e jurídica. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2016.

MATOS, A. C. H. **As famílias não fundadas no casamento e a condição feminina**. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

MINUCHIN, S. **Famílias**: funcionamento e tratamento. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

OLIVEIRA, J. S. de. **Fundamentos Constitucionais do Direito de Família**. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 2002.

OLIVEIRA, N. H. D. **Recomeçar**: família, filhos e desafios. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.
Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/965tk/pdf/oliveira-9788579830365.pdf>>.
Acesso em: 09 ago. 2021.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em:
<https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/por.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2021.

PEREIRA, C. M. da S. Instituições de direito civil. **Direito de família**, v. 5. 22. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ROSA, C. P. da. **Curso de direito de família contemporâneo**. 3. ed. Porto Alegre: JusPodvm, 2017.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, Patriarcado, Violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

THERBORN, G. **Sexo e Poder**: a família no mundo, 1900 a 2000. Tradução de Elisabeth Dória Bilac. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

La superación de las masculinidades sagradas

Juan José Tamayo*

Octavio Salazar Benítez**

Introducción

El último Informe emitido por la Entidad de Naciones Unidas para el Empoderamiento de las Mujeres (ONU MUJERES, 2015) ha llamado la atención sobre como las políticas neoliberales adoptadas en los últimos años como consecuencia – o incluso, podríamos decir con el pretexto – de la crisis económica están poniendo en peligro los derechos de las mujeres. Las “políticas de austeridad”, aparentemente neutras, están provocando mayores desventajas para las que ya arrastraban una desigualdad estructural e histórica. Es decir, están produciendo no solo discriminaciones directas sino también indirectas, lo cual viene a demostrarnos una vez más la estrecha alianza existente entre capitalismo y patriarcado. Estas dos estructuras de poder se refuerzan en unos tiempos en los que la lectura neoliberal del primero alimenta y se alimenta del segundo, provocando en la práctica un aumento de la desigualdad y muy especialmente de la vulnerabilidad de las mujeres. De esta manera, el patriarcado no solo no ha muerto sino que parece más vivo que nunca.

Es decir, tras un siglo XX, que en materia de reconocimiento de los derechos bien podríamos calificar como “siglo de las mujeres”, en el presente estamos asistiendo a un claro retroceso en materia de igualdad de género. Realidades como la precariedad laboral, la falta de equilibrio de género en la mayoría de las instancias de poder o, en general o las múltiples violencias que sufren las mujeres por el simple hecho de serlo constituyen la prueba más evidente de que la igualdad real de mujeres y hombres continúa siendo un horizonte a alcanzar. Es decir, vivimos “sociedades formalmente

* Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca (1976) y Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (1990). Catedrático de la Universidad Carlos III de Madrid. Es cofundador e investigador del Instituto Universitario de Estudios de Género. Cofundador y actual Secretario General de la Asociación de Teólogos y Teólogas João XXIII y miembro del Comité Internacional del Foro Mundial de Teología y Liberación.

E-mail: juanjotamayo@gmail.com

** Doctor en Derecho. Catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Córdoba, España. Miembro de la Red Feminista de Derecho Constitucional. Investigador principal del Proyecto “Generando una interpretación del Derecho en clave de igualdad de género”.

E-mail: octavio@uco.es

igualitarias” (DE MIGUEL, 2015, p. 9) pero en las que continúan reproduciéndose prácticas de dominación de los hombres sobre las mujeres. El único cambio sustancial es que hemos pasado de un patriarcado “de coacción” a lo que Alicia Puleo denomina “patriarcado de consentimiento”. De ahí que como bien indica el Informe de ONU Mujeres antes citado, la igualdad ante la ley no baste para garantizar el disfrute de sus derechos por parte de las mujeres: “[...] es necesario abordar las desigualdades en términos de poder, las limitaciones estructurales y las normas y prácticas sociales discriminatorias”.

Necesitamos por lo tanto someter a una transformación radical (ya que deber ir a las raíces), nuestro modelo de convivencia y, como presupuesto, las subjetividades y las relaciones que lo sostienen¹. Ello pasa por una profunda crítica de los presupuestos epistemológicos que seguimos manejando y de buena parte de los paradigmas sobre los que hemos elevado un edificio, el constitucional, que ha prorrogado la supremacía masculina. En consecuencia, conceptos clave como “poder” y “ciudadanía” necesitan ser repensados con el objetivo de superar la diferenciación jerárquica entre lo masculino y lo femenino, así como para consolidar una teoría y una práctica de los derechos humanos que permitan hacer efectivos valores como la libertad, la igualdad o el pluralismo. Todo ello debe ir acompañado de un cambio en la cultura, en las pautas que nos siguen socializando, en los “relatos” mediante los que nos construimos como mujeres y como hombres. En definitiva, como bien concluye el Informe de ONU Mujeres que muy significativamente se titula “*Transformar las economías para realizar los derechos*”, el avance hacia la igualdad sustantiva de las mujeres requiere una triple acción: la corrección de la desventaja socioeconómica, la lucha contra los estereotipos, el estigma y la violencia; y el fortalecimiento del poder de acción, la voz y la participación de las mujeres.

Este proceso requiere del uso no solo de los planteamientos teóricos y de las propuestas emancipadoras del feminismo, sino también de buena parte de las estrategias que este “modo de vida” lleva siglos inventando y reinventando gracias a la lucha que las mujeres de todo el mundo han tenido y tienen que protagonizar frente al sujeto patriarcal que continúa dominándolas. Este conjunto de cambios, ciertamente revolucionarios ya que suponen remover los cimientos de un sistema que durante siglos ha situado a la mitad masculina en una posición privilegiada, ha de incidir de manera

¹ “Porque el orden patriarcal actúa de forma tal que modela nuestra subjetividad desde el inicio de nuestras vidas, dado que es el orden lógico que rige el sistema social. Así pues la subjetividad de cada uno de nosotros se construye a través de relaciones intersubjetivas entretejidas con sus propios hilos, de forma que nuestra *materia prima*, por así decirlo, es patriarcal” (HERNANDO, 2015, p. 19).

singular en nosotros, los hombres. Y debería hacerlo en un doble sentido: 1º) Mediante nuestra incorporación a la lucha feminista; 2º) Mediante la revisión de una masculinidad hegemónica que nos continúa (mal)educando y socializando en eso que Iván Sambade (2015, p. 181) denomina “pragmática masculina de control”, es decir, en “[...] el conjunto de prácticas de autocontrol, históricamente legitimadas por los saberes hegemónicos de cada época, que, normalizadas en la subjetividad y el cuerpo de los hombres, les proporcionan la aptitud y la disposición para permanecer ubicados en los juegos de poder de la esfera social pública”.

Los cambios evidentes que se han producido en las últimas décadas en la concepción de la masculinidad, empezando por la misma apertura del término al plural (no existe un único tipo de masculinidad), no han supuesto sin embargo una transformación radical del modelo hegemónico. Incluso estamos asistiendo a un refuerzo de posiciones patriarcales que subrayan el referente masculino dominante, en clara alianza con la lógica del capitalismo salvaje y, en muchos casos, alimentadas por lecturas fundamentalistas de culturas y religiones.

En este sentido, la reflexión sobre las masculinidades nos obliga también a analizar críticamente como las religiones han generado culturas, y con ellas prácticas políticas, radicalmente patriarcales. Como bien señala feminista libanesa Joumana Haddad (2014, p. 67), no es que las religiones monoteístas inventaran el patriarcado, pero sí que “[...] lo institucionalizaron y lo reforzaron, en lugar de acabar con él”. De ahí la necesidad de enfocar las culturas y las religiones desde una perspectiva de género y analizar críticamente como han contribuido y contribuyen a mantener una determinadas estructuras de poder y, sobre todo, una concepción de la masculinidad que reproduce los paradigmas de una divinidad jerárquica, autoritaria y violenta.

El patriarcado religioso

Las religiones han creado un patriarcado homófobo basado en la masculinidad sagrada, que influye y legitima el patriarcado cultural, social, político y familiar, basado en la masculinidad hegemónica. Un patriarcado que podríamos calificar como “extremoduro”, siguiendo el nombre del grupo musical español de rock alternativo. En general, las religiones responden a un paradigma del pasado y dan respuestas del pasado a preguntas del presente. En otras palabras – aunque con honrosas excepciones –, siguen ancladas en el paradigma sociocultural en el que surgieron y no parecen tener voluntad de cambio.

De esta manera, las religiones son uno de los últimos, más resistentes e influyentes bastiones legitimadores del patriarcado y dentro de ellas las corrientes fundamentalistas son las más beligerantes defensoras del protagonismo de masculinidad hegemónica. El patriarcado está instalado en las cúpulas de las religiones y en las propias legislaciones religiosas. El papa Francisco, que en tantos temas parece está llevando a cabo importantes transformaciones, no ha introducido ni un solo cambio en la inclusión de las mujeres en los espacios de responsabilidad, de poder y de lo sagrado, y mantiene intacta la estructura patriarcal de la Iglesia católica, desde las Congregaciones Romanas, todas presididas por varones con el estatuto de cardenales, hasta las parroquias, todas regidas por sacerdotes, que recurren a las mujeres como auxiliares para el ejercicio de las tareas domésticas y catequéticas.

El patriarcado religioso tiene repercusiones negativas que tiene en diferentes ámbitos: a) El primero es el de las propias religiones que siguen ejerciendo una gran influencia en la conformación de la conciencia de no pocas personas, grupos humanos y sociedades enteras. Tres cuartas partes de la humanidad están vinculadas, de una u otra forma, a diferentes sistemas de creencias que predicán mensajes androcéntricos, exigen creer en doctrinas elaboradas por los varones, justifican comportamientos machistas, legitiman prácticas patriarcales, fomentan actitudes misóginas, incitan a la violencia contra las mujeres y proclaman textos discriminatorios de ellas; b) El segundo ámbito donde se deja sentir la influencia negativa de las religiones en la esfera social y política, es en los países de religión única o privilegiada por la identificación entre los códigos morales religiosos y la moral cívica, la mayoría de las veces represiva contra las mujeres y permisiva con los varones. Pero influyen también en no pocos países no confesionales en España, especialmente –, cuyos legisladores, gobernantes y jueces son rehenes de la religión dominante. En definitiva, el patriarcado religioso legitima, refuerza y prolonga el patriarcado social y político en todas las esferas de la vida, empezando por el lenguaje, siguiendo por la familia, las relaciones humanas, la legislación, etc. y llegando hasta la vida cotidiana.

La crítica a la teoría del género

Una de las reacciones que en las últimas décadas está provocando el progresivo avance en el reconocimiento de los derechos de las mujeres es el rearme patriarcal de muchos varones – los denominados “posmachistas” (LORENTE, 2009) – que incluso llegan a construir todo un discurso político reaccionario. De ahí que sea tan habitual entre ellos la devaluación permanente del feminismo o, por ejemplo, la consideración del “género” como una ideología y, por tanto, como una visión parcial e “interesada” de

la realidad. Las religiones, o mejor dicho, sus dirigentes, son parte de esos colectivos que han declarado la guerra – a veces incluso no solo metafóricamente, sino de forma cruenta – al feminismo y a la “ideología de género”, a la que responsabilizan de la autonomía y la libertad de las mujeres.

Un ejemplo de valoración negativa incluso de la noción de “género” es la Carta a los Obispos sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), de 2004, que asocia “género” con la lucha y competitividad entre hombres y mujeres y con la destrucción de la familia. La propia noción, a juicio de la CDF, se aplica solo a las mujeres y esconde una antropología que pretende liberar a las mujeres de la dualidad biológica para así lograr el objetivo, solo aparente, no real, de la igualdad de ambos sexos. La Congregación Romana va todavía más allá al considerar que la antropología subyacente al concepto de “género” viene a cuestionar de hecho la biparentalidad natural y a promover la homosexualidad y la sexualidad polimorfa (n. 2).

En la Cuarta Conferencia sobre la Mujer celebrada en Pekín en 2010 los representantes del Vaticano mostraron su acuerdo en que se utilizara la palabra “género” (gender), si bien expresaron sus reservas y ofrecieron su propia interpretación: el género, a su juicio, se basa en la identidad sexual biológica de los hombres y las mujeres hombre y mujer y debe permanecer dentro en el ámbito de la relación heterosexual.

En el mismo horizonte se sitúa el obispo de San Sebastián José Ignacio Munilla, quien critica la “ideología de género” porque, a su juicio, a quien le interesa es al poder político con el objetivo de elaborar “un nuevo modelo antropológico” para “[...] deconstruir el modelo familiar tradicional, tanto desde las leyes como desde los influjos culturales”. Interesa también a quienes defienden la libertad de elección de la propia orientación sexual de las personas. Así lo afirmó en el sermón pronunciado el 15 de agosto en honor a la Virgen en la basílica de Santa María de San Sebastián y lo ratificó en una Carta Pastoral dirigida a los feligreses de su diócesis días después.

En el catolicismo, por ejemplo, son numerosos los documentos papales y episcopales contra el aborto, al que consideran un asesinato, contra el divorcio, al que acusan de destruir la familia, contra los métodos anticonceptivos, a los que responsabilizan de la obstrucción a la vida y del descenso de la natalidad, contra las relaciones prematrimoniales, consideradas libertinas e inmorales; contra la píldora del día después, que califican de obstrucción a la vida; contra la fecundación in vitro, que los documentos del magisterio eclesiástico tienen por contraria a los ritmos y procesos

naturales de la concepción; contra los derechos sexuales y reproductivos, que califican de vía libre a favor del aborto, etc.

En los documentos de la Conferencia Episcopal Española de los últimos años hemos llegado a encontrar hasta 15 “noes”: a las relaciones prematrimoniales, a la masturbación, al aborto, al divorcio, a las parejas de hecho, a la homosexualidad, a los matrimonios homosexuales, a la píldora del día después, a la fecundación in vitro, al matrimonio de los sacerdotes, al sacerdocio de las mujeres, a los métodos anticonceptivos, al acceso a la comunión eucarística a las personas divorciadas, a los derechos sexuales reproductivos de las mujeres... Y un solo sí: a la castidad. La jerarquía católica muestra su oposición a los movimientos feministas y a las leyes de igualdad entre hombres y mujeres no solo en documentos y declaraciones públicas, sino también participando en manifestaciones junto a los sectores más conservadores de la sociedad. No se prodigan tanto o, mejor, nada, en documentos contra la violencia de género, el patriarcado, el sexismo, el androcentrismo, la homofobia.

El Dios varón

En la mayoría de las religiones los varones detentan el poder institucional en exclusiva bajo la justificación de que son los representantes de Dios y reflejan su verdadera imagen en la tierra en función de la masculinidad que define Dios y a los varones en una alianza opresora contra las mujeres. Las religiones en general, y especialmente las monoteístas, presentan y representan a Dios como varón. Por ejemplo, en la Biblia hebrea es presentado como Dios de los Padres (Patriarcas), de Abraham, Isaac y Jacob, Pastor de Israel, Roca, “Médico”, “Adonai” (el Señor), “El Saddai” (Dios Todopoderoso), YAHWEH (Yo soy), Reinante, “Yhwh Sebbaot” (“el Señor de los Ejércitos”), Batallador, Guerrero, Padre, Creador, el Santo, el Eterno, Rey (uno de los atributos o nociones divinas más importantes en el AT, Redentor, Salvador, Creador).

La Biblia hebrea es muy reservada a la hora de aplicar a Dios la imagen de “padre”. Nada que ver en comparación “[...] con el papel del padre en las emponzoñadas enseñanzas actuales acerca de Dios”, afirma atinadamente Dorothee Sölle (1996). Tanto en los relatos bíblicos de la creación como en la tradición del éxodo, donde encontramos la primera representación bíblica de Dios, está ausente la imagen de Dios como padre. En la Biblia hebrea a Dios se le llama “padre” catorce veces, y en ninguna de ellas se trata de una plegaria: Dt 32,5-6; 2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sal 89,26; 103,13; Jr 3,4-5; 3, 19s; 31,9; Is 63,15s; 64,8; Mal 1,6; 2,10. Las pocas veces que se emplea la imagen del padre aplicada a Dios en la Biblia hebrea es para referirse a acciones de Dios como liberar a los esclavos, dar de comer a las personas hambrientas, sanar a las

personas enfermas, reconocer los derechos de los pobres, proteger a los huérfanos, las viudas y los extranjeros.

Las raíces del uso de “padre” aplicado a Dios están en la vida familiar del antiguo Israel.

En la más antigua etapa de la vida social que refleja la Biblia, las personas entraban en relación con Dios como miembros de una familia a cuya cabeza se situaba el padre; aquella familia, a su vez, formaba parte de un clan, de una tribu, y de una nación cuyos dirigentes ocupaban una posición semejante a la del padre en la familia. Todo el sistema social así constituido estaba en última instancia al servicio de Dios, que se entendía como garante de la autoridad de aquellos ‘padres’ y que, por consiguiente, era imaginado semejante a ellos por lo que se refiere a sus rasgos esenciales.

Unos atributos que histórica y universalmente se han atribuido al ser humano masculino. Además, los textos sagrados vinculan directa o indirectamente a Dios con la violencia. En la Biblia hebrea hay en torno a 1000 textos que vinculan a Dios con la violencia, más que los que vincula a esta con los seres humanos. La Biblia hebrea, afirman Norbert Lohfink y Rudolf Pesch (1978), es uno de los libros más llenos de sangre de la literatura mundial. Hasta mil son los textos que se refieren a la ira de Yahvé que se enciende, juzga como un fuego destructor y castiga con la muerte. El poder de Dios se hace realidad en la guerra, batallando del lado del “pueblo elegido”, y su gloria se manifiesta en la victoria sobre los enemigos. El tema de la venganza sangrienta por parte de Dios, según Schwager, aparece en el Antiguo Testamento con más frecuencia incluso que la problemática de la violencia humana. Sólo hay tres libros veterotestamentarios en los que no se asocia a Dios con la guerra: el libro de Ruth, el de Esther y el Cantar de los Cantares.

La autoridad y la violencia

Hay una importante diferencia, al menos numérica, en la aplicación del término “padre” a Dios en la Biblia hebrea y en la Biblia cristiana. Si la aplicación era escasa en la primera, en la segunda su uso por parte de Jesús llega a ciento setenta veces. En el cristianismo la oración que se enseña a recitar a los niños desde pequeños y que se considera la forma más adecuada de dirigirse a Dios es el Padrenuestro. La explicación de dicha centralidad es que se trata de la oración con la que Cristo ordenó a sus discípulos relacionarse con Dios. Además, “padre” es la imagen que mejor sirve para

identificar a Dios entre los cristianos. Más aún, la relación es entre Dios padre y el hombre.

La masculinización de Dios en el cristianismo tiene lugar a través de dos procesos complementarios: la erradicación de los cultos matriarcales y la relegación de la relación de Dios con la naturaleza. La imagen de Dios como padre trasciende incluso el ámbito cristiano y se ha instalado en el imaginario social hasta legitimar el patriarcado social y justificar la causa de la dominación de los hombres sobre las mujeres. Así lo constata Catherine Halkes (1981), para quien

Dios, como Padre patriarcal, se ha fijado de tal manera en la imaginación humana, que imagen no sólo ha consolidado el status quo de la sociedad patriarcal sino que ha sido también la causa de la dominación de los hombres sobre las mujeres con arreglo al plan de Dios, y d que este orden divino quede legitimado e incluso actualizado.

“Padre” es quizá la imagen más ambigua de las que se aplica a Dios. De ella abusa la religión autoritaria para reprimir los instintos y justificar actitudes de sumisión y obediencia que impone a sus fieles. Tres son los elementos estructurales de la religión autoritaria, nos recuerda Dorothee Sölle (1996), siguiendo a Erich Frömm (1956): el reconocimiento de un poder superior que rige nuestro destino; la sumisión a dicho poder, que no precisa de legitimación moral alguna; una concepción pesimista del ser humano, a quien se considera impotente e incapaz de amor, justicia y verdad. La virtud a practicar en la religión autoritaria es la obediencia y el pecado cardinal, la rebeldía. Otro tipo de religiones es la humanitaria, cuyos ejemplos más destacados son la religión profética de Israel, la religión del Jesús histórico, el buddhismo antiguo, la mística en la mayoría de las religiones. Lo que caracteriza a las religiones humanitarias no es la dependencia asimétrica y unilateral, ni la coacción, sino la relación interpersonal simétrica y la comunicación horizontal.

En contra de lo que puede parecer, en la Biblia cristiana se vincula también a Dios con la violencia, En ella, observan Lohfink y Pesch (1978), el acontecimiento central es la monstruosa acción sangrienta del asesinato de Jesús de Nazaret. En ella aparece también la imagen del Dios sanguinario, al menos de manera indirecta, en la interpretación que algunos textos ofrecen de la muerte de Cristo como voluntad divina para expiar los pecados de la humanidad. Según esta teoría, Dios reclamaría el derramamiento de la sangre de su Hijo para reparar la ofensa infinita que la humanidad ha cometido él. Esa imagen de Dios tiene más parecido con el dios Moloc, que exigía al

sacrificio de los niños, que con el Padre misericordioso que perdona al hijo pródigo cuando vuelve a casa. No menos violenta es la escena del Juicio Final, narrada en el Evangelio de Mateo con todo lujo de detalles, en la que el Rey separará a los buenos y a los malos, condenando a éstos condena al fuego eterno (Mt 25, 31-46).

Todo esto nos llevaría a plantearnos por qué las mujeres adoran a un Dios que legitima la violencia contra ellas. La teóloga alemana feminista Dorothee Sölle (1996) se pregunta, entre indignada y escandalizada, por la concepción masculina de Dios vinculada con la violencia y la masculinidad sagrada que legitima en patriarcado:

¿Por qué los seres humanos adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos. ¡Un ser a quien se dirige la palabra llamándole ‘Señor’, más aún, para quien el poder por sí solo no es suficiente, y los teólogos tienen que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además la desestabiliza?

A estas preguntas siguen otras sobre la teodicea, que pretende defender a Dios de las críticas que la hacen las personas que sufren: “¿Existe una defensa de Dios que no sea satánica, sino que procede de un amor mayor?”. La teodicea trata de reconciliar los tres atributos divinos: omnipotencia, comprensibilidad y amor. Pero, al final, uno de los tres resulta difícil de justificar. Si se defienden la omnipotencia y la comprensibilidad, no parece defenderse el amor. Si apostamos por la omnipotencia y el amor, resulta difícil demostrar la comprensibilidad. Si se afirma el amor y la comprensibilidad, hay que negar que Dios sea todopoderoso. Puestos en esa tesitura creo, con la teóloga alemana y con el filósofo judío Hans Jonas, que hay que negar la omnipotencia tal como se entiende en la perspectiva del poder.

Pederastia religiosa y masculinidad sagrada

Un ejemplo terrible de cómo las estructuras religiosas reproducen paradigmas patriarcales, violentos y jerárquicos es, sin duda, la pederastia. La raíz de este crimen tan abominable, tan extendido en seminarios, colegios de religiosos, parroquias, noviciados, etc. y que es practicado por las personas consagradas en todos los grados y niveles: sacerdotes, religiosos, formadores de seminarios, obispos, arzobispos, cardenales, nuncios – todos hombres –, re se encuentra, a mi juicio, en la estructura patriarcal de la Iglesia católica y en la masculinidad hegemónica que convierte al varón en dueño y señor en todos los campos del ser y del quehacer de la institución

eclesiástica: organizativo, doctrinal, moral, religioso-sacramental, sexual, etc. Y no cualquier varón, sino el clérigo – en sus diferentes grados: diácono, sacerdote, obispo, arzobispo, cardenal, papa –, que es elevado a la categoría de persona sagrada.

La masculinidad sagrada se torna condición necesaria para ejercer el poder, todo el poder, todos los poderes. Lo domina y controla todo: el acceso a lo sagrado, la elaboración de la doctrina, la moral sexual, los puestos directivos, la representación institucional, la presencia en la esfera pública, el poder sagrado de perdonar los pecados, el milagro de convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, el triple poder de enseñar, de santificar y de gobernar.

El poder sobre las almas es una de las principales funciones de los sacerdotes, si no la principal, como reflejan las expresiones “cura de almas”, “pastor de almas”, etc., cuyo objetivo es conducir a las almas al cielo y garantizar su salvación, conforme a una concepción dualista del ser humano, que considera el alma la verdadera identidad del ser humano e inmortal. El poder sobre las almas lleva derechamente al control de las conciencias. Solo una conciencia limpia, pura, no contaminada con lo material, garantizaba la salvación. Por eso la misión del sacerdote es formar a sus feligreses en la recta conciencia que exige renunciar a la propia conciencia y someterse a los dictámenes morales de la Iglesia. Se llega así al grado máximo de alienación y de manipulación de la conciencia.

Pero aquí no termina todo. El final de este juego de controles es el poder sobre los cuerpos, que da lugar a los delitos de pederastia cometidos por clérigos y personas que se mueven en el entorno clérigo-eclesiástico, que son el objeto de este artículo. Quienes ejercen el poder sobre las almas y sobre las conciencias se creen en el derecho de apropiarse también de los cuerpos y de usar y abusar de ellos. Es, es sin duda, la consecuencia más diabólica de la masculinidad sagrada hegemónica. Cuanto mayor es el poder de las almas y más tiránico el control de las conciencias, mayor es la tendencia a abusar de los cuerpos de las personas más vulnerables que caen bajo su influencia: personas crédulas, niños, niñas, adolescentes, jóvenes, personas discapacitadas.

Virilidad, paternidad, autoridad

Las religiones suelen ensalzar la virilidad y la vinculan con la paternidad y la autoridad, contribuyendo de esta manera a subrayar la masculinidad hegemónica del patriarcado. El libro *Cásate y da la vida por ella*, de la periodista italiana Constanza Miriano, publicado en castellano por la editorial Nuevo Inicio, del arzobispado de Granada (Granada, 2013, numerosas ediciones), llama la atención sobre la

desorientación de los varones en su propia casa y asevera: “Le corresponde a la mujer llevar al hombre al encuentro de su virilidad, de su paternidad y del ejercicio de la autoridad. Este papel del hombre, digámoslo así, anda un poco extraviado”. No es solo que se ensalce la virilidad vinculada con la paternidad y la autoridad como elemento constitutivo del hombre, sino que se encarga a la mujer la tarea de hacerle tomar conciencia de ello para salir de su desorientación y encontrarse consigo mismo. Las mujeres, según Miriano, deben reforzar la masculinidad de sus maridos. Esa es su función principal en el matrimonio.

Las religiones siguen considerando a los varones como páter-familias conforme a los viejos códigos domésticos que les reconocen superioridad y autoridad sobre el resto de los miembros de la familia: esposa, hijos, hijas, etc. Tres ejemplos: la incorporación de los códigos domésticos romanos en los textos de las Cartas Pastorales de la Biblia cristiana; el repudio en el judaísmo por esterilidad (no demostrada) de la mujer; el repudio y poligamia en algunas tradiciones musulmanas. Comprobamos pues como las religiones legitiman la familia basada en la masculinidad sagrada.

La renuncia a los dividendos patriarcales

El ejemplo de cómo las religiones, y con ella los contextos culturales y políticos que legitiman, prorrogan el patriarcado, nos plantea la urgencia de tomarnos la igualdad de género *en serio*. Ello pasa por la revisión de los conceptos clave del sistema constitucional, el poder y la ciudadanía, así como por la superación de un orden cultural que continúa siendo androcéntrico y legitimador de una diferenciación jerárquica entre hombres y mujeres. Esta transformación radical exige nuestra presencia en un doble sentido: a) como sujetos activos en la lucha por la igualdad, a través del establecimiento de alianzas con el movimiento feminista y de la creación de grupos de hombres comprometidos en sus propuestas críticas y emancipadoras; b) como objetos de unas políticas que deben contribuir a revisar el modelo de masculinidad hegemónica que continúa siendo el referente en la construcción de nuestra subjetividad. Ambas dimensiones implican que reconozcamos que también nosotros tenemos género (SALAZAR, 2013).

Esta “revolución” ha de plantearse como uno de sus objetivos prioritarios *la transformación de las relaciones entre los espacios público y privado*. Es urgente armonizar ambos espacios y alcanzar una sociedad de hombres y mujeres proveedores y cuidadores en condiciones de igualdad. No se trata solo de adoptar medidas de conciliación de la vida laboral y familiar sino de cambiar toda una cultura apoyada en la

confrontación de esos dos espacios y en un reparto de tiempos ajustado a las exigencias del hombre “público” y a los deberes de la mujer “domesticada”. Se trataría, nada más y nada menos, que extender el principio de corresponsabilidad tanto en el ámbito público como en el privado. Ello exigirá al mismo tiempo ampliar la concepción tradicional de las relaciones laborales, centrada en el trabajo productivo, incorporando los trabajos de cuidados como parte esencial de la sostenibilidad social y económica. Esta ampliación habrá de incidir a su vez en la superación de un modelo jurídico identificado con el varón productor y con la lógica posesiva, que no cuidadora, propia del capitalismo.

Lo anterior no será posible sin la revisión de *la masculinidad hegemónica y, con ella, de los valores y métodos imperantes en un espacio público hecho a imagen y semejanza del varón*. Este horizonte ha de llevarnos a una definición más plural y justa del mismo concepto de “humanidad”, de forma que acabamos con la identificación de esta con el varón y la ajustemos no solo a las exigencias que plantea la diferencia de género sino también a todas las que derivan de las identidades individuales y colectivas. De esta forma, el punto de llegada, desde el punto de vista jurídico-constitucional, habría de ser la construcción de un nuevo paradigma: la ciudadanía como igualdad diferenciada (SALAZAR, 2010).

El objetivo de lograr una democracia paritaria pasa necesariamente porque nos cuestionemos de qué manera nos hacemos hombres y cómo ese proceso genera determinadas consecuencias en la sociedad y, por supuesto, en nosotros mismos. Los hombres seguimos siendo educados para convertirnos en ciudadanos plenos, en los legítimos detentadores del poder y la autoridad. Somos los sujetos activos por excelencia, los proveedores, los hacedores. Instruidos en el arte de la conquista y de la guerra, en el dominio del espacio público y de los saberes, en la posesión de las mujeres como objetos sin los que no sería posible la reproducción. Nos definimos por nuestras actividades, por lo que conseguimos, por el éxito que alcanzamos y no tanto por cómo somos. Desde criaturas, y muy especialmente en la adolescencia, somos educados para desconfiar de nuestro interior y para proyectarlo todo hacia fuera, en lo público, en las tareas productivas y en las competiciones que mantenemos con nuestros semejantes. El espacio privado, al contrario, es el territorio de las mujeres, el de la reproducción, el de los afectos, el de los cuidados. En todo caso, los varones lo contemplan como “[...] refugio moral y emocional alejado de la potencialmente corrupta esfera pública del trabajo y la política” (SEIDLER, 2007, p. 95).

Esta revisión exige que los hombres sepamos renunciar a los privilegios que nos ha otorgado un contrato social hecho a nuestra imagen y semejanza. Debemos superar

la que Stuart Mill denominó “pedagogía del privilegio” y aprender a desapoderarnos de los derechos y prerrogativas que hemos considerado siempre como “naturales”. Esa posición privilegiada ha sido alimentada obviamente por el antropocentrismo que nos ha identificado con lo “lo universal”, con “la humanidad”, mientras que las mujeres han sido siempre el otro, las “heterodesignadas” (AMORÓS, 2005, p. 88).

Algunas propuestas para la revolución masculina

“Lo que ahora se necesita, al lado de la revolución femenina, es una revolución masculina: una revolución radical, estructural, no violenta y sin consignas, capaz de difundir nuevas formas de relación, más maduras y satisfactorias, entre los dos sexos” (HADDAD, 2014, p. 108).

El feminismo como propuesta emancipadora

El objetivo de revisar la masculinidad hegemónica exige varias acciones complementarias. Las más importantes tienen que ver con las instancias socializadoras, en cuanto que a través de ellas es como de manera más efectiva se prorroga o, por el contrario, se revisa una cultura. Todo ello pasa por dos tareas previas que inciden de manera singular en el ámbito científico y, de manera más genérica, en la creación y difusión del conocimiento. De una parte, es necesario que asumamos, valoremos y reivindicemos las aportaciones que el feminismo, entendido no solo como movimiento reivindicativo sino también como teoría política, ha realizado durante tres siglos. Ello nos obligaría a incorporarlo con mucho más rigor y valoración científica en los currículos académicos, en las líneas prioritarias de investigación y, en general, en los contenidos de los distintos niveles de enseñanza.

Esa reivindicación del feminismo como marco teórico y de reflexión debe ir acompañada de una justa valoración del papel que las mujeres, de manera individual y colectiva, ha desempeñado a lo largo de los siglos. Es decir, es necesario que la “humanidad” deje de conjugarse solo en masculino y se recuperen no solo los nombres sino también los saberes que tantas mujeres, en la mayoría de ocasiones desde la invisibilidad o la exclusión, han aportado a los diversos ámbitos del conocimiento. A estos habría que sumar las virtudes y capacidades que han desarrollado en el ámbito privado y que de tanta utilidad podrían ser en el espacio público.

Al mismo tiempo, es preciso que se extiendan y consoliden las reflexiones sobre las masculinidades, lo cual exige fomentar los análisis y estudios interdisciplinarios sobre ellas, de manera que se aporten propuestas que contribuyan a erosionar el

modelo patriarcal y se dé visibilidad a otras referencias. Ello implica romper con las lógicas binarias, con las abstracciones que encubren injusticias, con la racionalidad que olvida que el ser humano también tiene emoción y sentimientos y con el protagonismo del sujeto individual y autónomo. Frente a esos paradigmas, debemos reivindicar un sujeto “relacional”, dialogante, atento a las necesidades de los otros, que se asuma a sí mismo y a los demás como un ser multicultural, igual y diferente al mismo tiempo. Y ello habrá de traducirse finalmente en nuevos métodos de organización y de trabajo, de gestión de lo público, de toma de decisiones y, por supuesto, de análisis científico y argumentación.

La reinención de los cuidados

Los cambios que deben ir erosionando la masculinidad tradicional pasan necesariamente por revisar el papel de los hombres en los espacios privados y, de manera muy singular, por redefinir la paternidad, lo cual a su vez incidirá en la revisión personal, social y política de la maternidad. Para ello será fundamental cuestionar el mito del “instinto maternal” y asumir que las habilidades necesarias para el cuidado de los hijos y de las hijas pueden aprenderse, por lo que también los hombres podemos desarrollarlas, y no solo eso, también disfrutarlas como parte de su realización personal. Además de las medidas socializadoras que han de incidir en dicho ámbito, es urgente que los ordenamientos jurídicos consideren el permiso de paternidad no como una opción, sino como un derecho-deber personal e intransferible, ya que solo así los varones iremos asumiendo progresivamente esa responsabilidad y el ámbito empresarial irá asimilando que el coste económico no solo lo genera la maternidad sino también la paternidad. Ello debería ir acompañado de una “revalorización” social de lo que implican ambas, así como de los trabajos derivados de ellas.

Todo ello pasa no solo por potenciar las políticas que faciliten la conciliación, sino también por consolidar que la misma no solamente afecta a las mujeres trabajadoras sino que también es prioritaria para los hombres. Y, al mismo tiempo. Hemos de incluir en él la atención a las personas mayores – cuyo número es creciente en nuestras sociedades – o a personas dependientes. En este ámbito habrá que desarrollar actuaciones formativas dirigidas a los hombres en materia de corresponsabilidad en el entorno familiar. Es clave el papel a desempeñar por la educación, no solo la formalizada, sino la que deriva de todas las instancias socializadoras, muy especialmente la familia. Por ello, no deberíamos detenernos en el mero reparto de funciones en aras de la deseable conciliación de la vida profesional y familiar, sino que habría que revisar un modelo de padre, y correlativamente también de madre, que tan

decisivamente influye en nuestra construcción de sujetos. El padre ha de hacerse presente y ha de traspasar el modelo de varón severo, punitivo y restaurador del orden que todavía hoy es el mayoritario.

Es decir, es necesario romper las dicotomías hombre proveedor/mujer reproductora, hombre activo/ mujer pasiva, hombre con autoridad y fuerte/mujer sumisa y sin poder. En definitiva, estos cambios han de incidir de manera especial en la revisión de nuestros espacios de intimidad y de los tiempos que dedicamos al desarrollo profesional y al afectivo. A su vez, estas transformaciones exigen incluso una revisión de la planificación urbanística de nuestras ciudades o de los tiempos mediante los que organizamos nuestras vidas. Todo ello, además, en un contexto en el que el mismo concepto de familia se diversifica y supera los esquemas heteronormativos.

Educación para una democracia paritária

Junto a la familia, serán fundamentales todas las actuaciones que desde las instancias que tienen responsabilidades socializadoras incidan en la igualdad de género. Los programas escolares deberían argumentar las diversas formas de masculinidad y el papel de los hombres en relación con una cultura de paz, ecofeminista y solidaria. Lo relevante será que dichas actuaciones incorporen el análisis sobre las masculinidades y la reflexión sobre los procesos de cambio que nos están afectando. Unos objetivos que deberían estar presentes desde los niveles básicos de enseñanza hasta la misma Universidad, en la que debería ser prioritario fomentar además investigaciones que incidan en esta línea.

Esta transformación educativa debe pasar necesariamente por la asunción masculina de la dimensión emocional de nuestra personalidad, de la que siempre hemos huido al entenderla femenina. Debemos tener en cuenta que “[...] si hay un mundo en el cual el patriarcado se atrinchera más que en ningún otro, donde resiste casi incólume a los embates del feminismo, ese es el de las emociones y sentimientos, el de la subjetividad” (AGUILAR, 2015, p. 50).

Es importante que, desde niños, seamos educados para el desarrollo de esas capacidades y para ser capaces de mantener los vínculos emocionales, en la medida en que pueden ayudarnos a desarrollar de manera más completa y libre nuestra personalidad y en cuanto pueden aportarnos instrumentos que nos ayuden a gestionar de manera pacífica los conflictos. Esta dimensión debería estar presente en el sistema educativo, el cual, como marca el art. 27.2 CE, debe tener como objetivo “[...] el pleno desarrollo de la personalidad humana”. Difícilmente podremos desarrollarla

plenamente si descuidamos la parte emocional, los sentimientos y los afectos, es decir, las capacidades que mejor nos pueden ayudar a tener unas relaciones pacíficas y solidarias con los demás.

Los medios de comunicación han de jugar un papel fundamental en esta transformación socializadora. Por una parte, rompiendo con la visión estereotipada de mujeres y hombres. Por otra, mostrando las distintas “masculinidades” sin establecer una división jerárquica entre ellas. En esa línea, habría que llevar a cabo un control mucho más exhaustivo de la publicidad, la cual, de acuerdo con lo que ha establecido tanto la LO 1/2004 (art. 10) como la LO 2/2007, es ilícita cuando comporta una actitud discriminatoria (art. 41), lo cual deberíamos entender que sucede cuando ofrezca una imagen estereotipada y discriminatoria tanto del hombre como de la mujer. Es urgente establecer mecanismos de control mucho más efectivos y órganos vigilantes con capacidad sancionadora, que en caso concreto de la imagen masculina controlen en qué medida responde la normativa hegemónica e invisibiliza otros modelos alternativos.

Hacia unas relaciones afectivas y sexuales con reciprocidad

La educación para la adecuada gestión de nuestras emociones ha de tener un foco principal en la consideración que del amor y del sexo continuamos teniendo mayoritariamente los varones. La posición del hombre como sujeto, activo y heroico se traduce además en una determinada concepción de las relaciones afectivas y sexuales en las que la mujer aparece como objeto, controlado o domesticado. En el caso de las relaciones afectivas, todos los estudios más recientes demuestran cómo los más jóvenes continúan reproduciendo los arquetipos y exigencias del “amor romántico”, es decir, siguen construyendo sus relaciones sobre la falta de reciprocidad, el dominio/control masculino y la dependencia femenina. Además los medios de comunicación de masas les siguen recordando a ellas que “[...] sin amor están incompletas en un sentido vital” (DE MIGUEL, 2015, p. 116).

La lógica de la sexualidad masculina, basada en el dominio y en el control del cuerpo de las mujeres, así como en su plena disponibilidad por parte de ellos, reproduce la propia de un orden patriarcal construido sobre unas relaciones de género basadas en el poder, el dominio y la violencia. Ese es el modelo que por ejemplo se reproduce a través de la pornografía, que a través de Internet se ha convertido en el método más

habitual de educación sexual de los más jóvenes², o de la prostitución, la cual constituye una más que evidente “escuela de desigualdad” (DE MIGUEL, 2015, p. 149)³. A través de ella los hombres reafirman su masculinidad, de manera singular en su grupo de pares:

[...] la compra de servicios de prostitución está directamente relacionada con las masculinidades contemporáneas, construidas en relación a la práctica sexual compulsiva y con los testigos de otros hombres para que conste públicamente ese apuntalamiento y reforzamiento de su masculinidad (GÓMEZ, PÉREZ; VERDUGO, 2015, p. 175).

Por otra parte,

[...] la prostitución afecta al imaginario de lo que se una mujer y lo que se puede esperar de ella, también a lo que se puede hacer con ella. Refuerza la concepción de la mujer como cuerpos y trozos de cuerpos de lo que es normal disponer y que ni siquiera suscitan el interés de preguntarse cómo ni por qué están ahí (DE MIGUEL, 2015, p. 170).

El cuidado como herramienta política

Todo lo expuesto con anterioridad debe ir acompañado de un cambio en la racionalidad pública, es decir, en los valores y en los métodos que presiden el mundo de los saberes, de la economía, de la política, del poder. Es necesario incorporar nuevas herramientas, muchas de las cuales han de provenir del mundo privado, es decir, de las cualidades y aptitudes que las mujeres han desarrollado tradicionalmente por su socialización a través del papel de cuidadoras. En este sentido, no estaría mal que los hombres asumiéramos – y que también lo hiciera el espacio público – lo que algunas autoras denominan “maternaje” (MAGALLÓN, 2006, p. 231), es decir, la “práctica de dedicar tiempo al cuidado de la vida, a sostener y cuidar la vida”.

² “Un problema es que esta pornografía es absolutamente machista y sitúa a las mujeres como “guarras”, hagan lo que hagan. Las mujeres, de una u otra forma, nunca dejan de llevarse su dosis de humillación. Pero el problema real es el de su imposición como sexualidad normativa y hegemónica” (DE MIGUEL, 2015, p. 143).

³ La prostitución es utilizada como un medio para garantizar la subjetividad patriarcal de los hombres (GIMENO, 2015, p. 135). Es decir, “[...] para los hombres relacionarse con una prostituta supone acceder a una relación de poder con “la mujer”, con todas las mujeres, y supone una restauración simbólica de la dominación masculina en sociedades formalmente igualitarias” (DE MIGUEL, 2015, p. 172).

La democracia paritaria ha de implicar por tanto no solo que haya más mujeres tomando decisiones, sino también que se incorporen nuevos métodos de toma de decisiones y de resolución de conflictos, nuevos criterios de valoración de méritos y nuevas palabras para nombrar realidades que antes eran invisibles. Estos objetivos han de obligar a una transformación no solo de las instituciones y de los procesos decisorios, sino también de los instrumentos que en democracia canalizan la representación política.

Es urgente incorporar a la ética pública los valores propios de la “ética del cuidado” (GILLIGAN, 1986). Es decir, los que tienen que ver con la intersubjetividad, el reconocimiento, la solidaridad o la ternura. Para ello, la ética del cuidado debe traspasar dos fronteras: la de la división público-privado y la de los géneros masculino y femenino. Se trata por tanto de “[...] re-aprehender el cuidado y hacerlo extensivo a toda la humanidad” (COMINS, 2009, p. 46).

Y todo ello porque hay una más que evidente conexión entre *igualdad de mujeres y hombres-desarrollo social y económico – consolidación democrática – paz social*. Es necesario romper con una razón burguesa construida sobre el miedo a la naturaleza, a las emociones, a los sentimientos, en cuanto amenazas para la estabilidad y fuentes de conflicto. Una razón que, a su vez, se ha proyectado en un modelo económico “depredador” y en un concepto de seguridad internacional basado en “la ley del más fuerte”. Debemos superar una concepción de la seguridad basada en la lógica amigo/enemigo y en el olvido de “la capacidad de “cuidado”, de curar-nos unos a otros con ternura” (MARTINEZ, 1998, p. 9). Es decir, “[...] si queremos construir un discurso contrario a la lógica patriarcal, hay que reivindicar el papel de la *identidad relacional* sin dejar de conceder valor a la individualidad” (HERNANDO, 2015, p. 117). Una identidad relacional que ha llevarnos, entre otras cosas, a una relación diversa con la Naturaleza, tal y como reivindica el ecofeminismo (PULEO, 2015).

Son necesarios y urgentes cambios políticos, sociales, económicos, pero muy especialmente culturales. Continúan haciendo falta leyes, políticas públicas, presupuestos comprometidos con la igualdad, pero sobre todo cambios de vida, de hábitos y de comportamientos, de actitudes y de aptitudes, en las mujeres pero sobre todo en nosotros, los hombres. Bastaría, nada más y nada menos, con que asumiéramos que el feminismo no es solo una teoría, una militancia social y política o una práctica cotidiana, sino que por encima de todo es “una forma de entender y vivir la vida” (DE MIGUEL, 2015, p. 29). Solo así podremos acabar de una vez por todas con las masculinidades sagradas y con el carácter sagrado de la masculinidad.

Referências

- AGUILAR, P. La ficción audiovisual como instrumento de educación sentimental en la Modernidad. In: HERNANDO, A. (Ed.). **Mujeres, hombres, poder**. Subjetividades en conflicto. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015. p. 25-53.
- AMORÓS, C. **La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...** para las luchas de las mujeres. Madrid: Cátedra, 2005.
- COMINS, I. **Filosofía del cuidar**. Una propuesta coeducativa para la paz. Barcelona: Icaria, 2009.
- DE MIGUEL, A. **Neoliberalismo sexual**. El mito de la libre elección. Madrid: Cátedra, 2015.
- FRÖMM, E. **Psicoanálisis y religión**. Buenos Aires: Psique, 1956.
- GILLIGAN, C. **La moral y la teoría**. Psicología del desarrollo femenino. México: F. C. E, 1986.
- GIMENO, B. **La prostitución**. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- GÓMEZ, A.; PÉREZ, S.; VERDUGO, R. **El putero español**. Madrid: La Catarata, 2015.
- HADDAD, J. **Superman es árabe**. Madrid: Vaso Roto, 2014.
- HALKES, C. La teología feminista y Dios Padre. **Concilium**, Revista Internacional de Teología, v. 17, n. 163, p. 451-462, 1981.
- HERNANDO, A. Identidad relacional y orden patriarcal. In: HERNANDO, A. (Ed.). **Mujeres, hombres, poder**. Subjetividades en conflicto. Madrid: Traficantes de sueños, 2015. p. 83-124.
- LOHFINK, N.; PESCH, R. **Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit**. Düsseldorf: Ebd, 1978.
- LORENTE, M. **Los nuevos hombres nuevos**. Madrid: Destino, 2009.
- MAGALLÓN, C. **Mujeres en pie de paz**. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2006.
- ONU MUJERES. **El progreso de las mujeres en el mundo**. Transformar las economías para realizar los derechos. Disponible en: <<https://www.unwomen.org/es/digital-library/progress-of-the-worlds-women>>. Consultado en: 10 maio 2015.
- PULEO, A. Iguales en un mundo sostenible. In: PULEO, A.; AIMÉ, T. G.; TORRES, L.; VELASCO, A. (Coord.). **Hacia una cultura de la sostenibilidad**. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género. Valladolid: Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, 2015. p. 23-38.
- SALAZAR, B. O. **Cartografías de la igualdad**: ciudadanía e identidades en las democracias contemporáneas. Valencia: Tirant lo Blanch, 2010.
- SALAZAR, B. O. **Masculinidades y ciudadanía**. Los hombres también tenemos género. Madrid: Dykinson, 2013.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

La superación de las masculinidades sagradas

DOI: 10.23899/9786589284185.2

SAMBADE, I. Hombre, razón y poder: Ejes para un análisis de las masculinidades desde la perspectiva de género. In: PULEO, A.; AIMÉ T. G.; TORRES, L.; VELASCO, A. (Coord.). **Hacia una cultura de la sostenibilidad**. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género. Valladolid: Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, 2015. p. 177-187.

SEIDLER, V. **Masculinidades**. Culturas globales y vidas íntimas. Montesinos: Barcelona, 2007.

SÖLLE, D. **Reflexiones sobre Dios**. Barcelona: Herder, 1996.

A exposição pornográfica não consentida na perspectiva judaico-cristã no contexto latino-americano

Claudete Beise Ulrich*

Taiane Martins Oliveira**

Introdução

A cada usuário da internet foi incorporado certo grau de vigília permanente. Tal sensação decorre da psicopolítica sustentada pela sociedade da transparência, isto é, do mecanismo de dominação em que a força não é exercida por meios disciplinares externos, mas, sobretudo, pela sedução invisível do poder de autodisciplinar os indivíduos, fazendo com que cada qual se submeta a dominação. Desse modo, a psicopolítica atua na dominação psíquica, da mente do indivíduo, do seu inconsciente, fomentando a ilusão da liberdade de agir no ciberespaço. Constata-se que os usuários são vigiados e seus comportamentos controlados, com o pretenso argumento de se propiciar experiência personalizada. Ou seja, o panóptico digital é alimentado pelos próprios internautas, a exposição da imagem, das ideias e dos dados pessoais são entregues espontaneamente por cada participante da rede mundial de computadores.

A sociedade da transparência se consolida essencialmente através do poder simbólico, já que é por meio dele que não se reconhece a arbitrariedade, pois, invisível. A violência simbólica praticada por meio da psicopolítica possibilita a coincidência entre a violência da vigília irrestrita e a suposta plenitude da liberdade, impossibilitando, de certo modo, a compreensão da violência perpetrada por meio da sociedade da transparência. Neste contexto, entre vigília, autoexposição, controle e

* Doutora em Teologia pela Faculdades EST, RS. Pós-doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Graduada em Teologia e Pedagogia. Professora de Teologia e Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória, ES.

E-mail: claudete@fuv.edu.br

** Advogada. Bacharela em Direito pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais, MG. Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória, ES. Atua no Núcleo de Prática Jurídica do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais.

E-mail: taianemartins@hotmail.com

ilusão da liberdade surge o fenômeno da divulgação não-consentida da imagem íntima da mulher.

As trocas de mensagens eróticas e autorretratos de nudez fazem parte da realidade da sociedade da transparência. As famosas *selfies* constituem ferramenta pela qual cada indivíduo encontra para narrar a si mesmo. Isto é, faz parte do período contemporâneo novas formas de construir e relatar o personagem que cada qual se predispõe a arquitetar e mostrar de si. As redes sociais (*Instagram*, *Twitter*, *Facebook*) e os comunicadores (*Whatsapp* e *Telegram*) nos permitem ser ao mesmo tempo personagem e plateia. Nos é dado por meio de tais plataformas mecanismos de narrar o que somos e do que gostaríamos de ser, especialmente, por meio de imagens.

Relatar a si mesmo por meio de imagens constitui ferramenta do processo comunicacional, isto é, imagem conversacional. Por isso, não há dúvidas de que autorretratos servem como construção do eu através da internet. Diante de tal cenário, buscar-se-á compreender os motivos pelos quais a nudez feminina utilizada para narrativa do *eu* ainda está atrelada a ideia de pura obscenidade, bem como serão verificados os motivos que levam as mulheres a serem as principais vítimas do vazamento de imagens íntimas não-consentidas, valendo-se da análise interdisciplinar entre ciência da religião, direito, sociologia e filosofia.

A sociedade da transparência: o *eu* objeto-propaganda

A sociedade brasileira vivencia a transição da sociedade do controle foucaultneana para a sociedade da transparência de Han. Isto é, a cada dia fica mais evidente com a virtualização do mundo contemporâneo a impermeabilização das características da sociedade da exposição, na qual os indivíduos são objeto-propaganda e mercadorias, emergindo a tirania da visibilidade e o imperativo da transparência (HAN, 2017).

A sociedade da transparência é um “[...] mercado onde se expõem, vendem e consomem intimidades” (HAN, 2017, p. 80). O fomentador da sociedade da transparência é o capitalismo. A monetização dos indivíduos permite a espetacularização do *eu*, a anulação do *outro* e especulação do valor financeiro de cada um. Assim, “[...] as mídias sociais e sites de buscas constroem um espaço de proximidade absoluto onde se elimina o fora. Ali encontra-se apenas o si mesmo e os que são iguais” (HAN, 2017, p. 81).

Assim, a sociedade do controle de Foucault¹ vai cedendo cada vez mais espaço para a sociedade da transparência, já que não é mais a disciplina e a sensação da vigilância invisível que asseguram o poder. Atualmente, é a ilusão de liberdade existente no panóptico digital que sustenta o domínio. O observado da transparência sabe da vigilância, só que acredita que a liberdade de agir suplanta o vigia (HAN, 2017).

O panóptico de outrora que necessitava da vigília à espreita e o controle imediato, renuncia seus desígnios para o panóptico digital, o qual é essencialmente econômico. Assim, os usuários de redes sociais (*Twitter*, *Facebook*, *Instagram*), aplicativos de interação social (*Whatsapp* e *Telegram*) e de buscadores (*Google*) alimentam a vigilância. Verifica-se que não é mais necessário que se proporcione a sensação de vigília ao observado, basta oferecer a cada um deles a aparência de que tudo podem fazer. Diante disso, os “[...] frequentadores colaboram ativamente e de forma pessoal em sua edificação e manutenção, expondo-se e desnudando-se a si-mesmos, expondo-se ao mercado” (HAN, 2017, p. 108).

A sociedade da transparência não aniquila o controle. Pelo contrário, a sua baliza é a desconfiança (HAN, 2017), por isso, o controle é cada vez mais contundente. No entanto, a violência exercida é sempre com nuances ocultas e simbólicas. Isto é, o poder simbólico ganha mais evidência. Como se sabe a violência simbólica na perspectiva de Bourdieu (1996) é aquela crença incutida em cada um de nós no processo de socialização, a qual arrebatava as sujeições, por meio do poder quase mágico, o poder simbólico. O poder simbólico é invisível e ele só pode “[...] ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 8).

No panóptico digital a vigilância não é reconhecida pelos observados do mundo virtual como poder arbitrário. O poder simbólico tem como principal função “[...] fazer ver e de fazer crer, de confirmar [...] a visão de mundo” (BOURDIEU, 1989, p. 14). A enxurrada desmedida de informação pelos próprios membros do mundo cibernético, tornam cada indivíduo em objeto-propaganda de si. Isto é, além de essencialmente narcisistas são também cada qual mercadorias.

Ressalta-se que a sociedade da transparência não elimina os efeitos deletérios deixados na dominação dos corpos da sociedade disciplinar. Aliás, a sociedade da transparência favorece ainda mais a anulação do outro, tal qual a anterior. Contudo, “[...] os habitantes do panóptico digital não são prisioneiros. Eles vivem na ilusão da

¹ Foucault apresenta a noção de sociedade biopolítica, isto é, baseada na ideia de disciplina e controle dos corpos nas clássicas obras *Microfísica do Poder* e *A História da Sexualidade*.

liberdade. Eles abastecem o panóptico digital com informações que eles emitem e expõem voluntariamente” (HAN, 2018, não paginado). Por isso, posiciona-se na perspectiva de que vivenciamos a transição da sociedade biopolítica de Foucault para a sociedade psicopolítica defendida por Han.

Isto é, a sociedade psicopolítica permite a ingerência do poder nos processos psicológicos da cibercultura (HAN, 2018). A cibercultura é aqui entendida na perspectiva de Lévy (1999, não paginado) como o “[...] conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço”.

Desse modo, “[...] o psicopoder é mais eficiente do que o biopoder na medida em que vigia, controla e influencia o ser humano não de fora, mas sim a partir de dentro” (HAN, 2018, não paginado). O processo quase imperceptível de naturalização da violência simbólica evita o surgimento de dúvidas sobre o exercício do poder na sociedade da transparência, vez que há uma coincidência da violência praticada com a pseudoliberalidade.

A compreensão dessa nova realidade do comportamento da sociedade da transparência nos será bastante útil para a análise do fenômeno da pornografia de vingança no decorrer do artigo, pois, ao que parece, exhibir-se passou a ser entendido, sobretudo, como elemento de autorrealização, autoaceitação e empoderamento social.

O corpo nu e a visão negativa do feminino na tradição judaico-cristã

A nudez é tabu. Por isso, a produção de imagens de nudez e o compartilhamento de fotos e vídeos “[...] incorre em um prazer arriscado, comportando, de maneira intrínseca e ambivalente, possibilidades de satisfação e risco” (LINS, 2019, p. 34). O regozijo perigoso da exposição é amplificado quando se fala do corpo nu feminino. A mulher que é simbolicamente representada no mito da origem como desestabilizadora da ordem ganhou a marca de ser portadora do mal no imaginário coletivo.

Em razão disso, a nudez feminina assume nuances mais obscenas a masculina, já que representa não só a exibição de partes anatômicas do corpo, tal qual acontece com o homem. O nu feminino aguça a sexualidade, porém, pela proximidade simbólica do corpo da mulher com a ideia da tentação, do pecado e do caos, carrega também traços de aversão e, conseqüentemente, de violência simbólica.

Neste sentido, Agambem (2009) ressalta que a subversão do paraíso presente no mito da criação que deu a Eva e Adão a sensação de estarem nus representou a retirada

das vestes divinas. Isto é, a nudez simbolizou a privação do homem e da mulher de usarem a veste de luz. É neste impasse da tentação e do pecado que se percebe o corpo humano e a (in)dignidade do corpo. Tal mito demonstra que a corporeidade nua exsurge impiedosamente do pecado inicial, do qual emerge a vergonha.

Portanto, a revelação da nudez humanizou o corpo, já que esvaiu o divino e emergiu a obscenidade. Nas palavras de Agambem (2009, p. 91) “[...] a corporeidade nua [...] é somente portador da culpa obscura” e o obsceno “[...] é um modo de ser-para-o-outro que pertence ao gênero do desgracioso” (AGAMBEM, 2009, p. 93). Indo ao encontro do defendido por Han (2017, p. 54) que esclarece “[...] o corpo que se torna carne não é sublime, mas obsceno”.

O corpo é político e na perspectiva de Foucault (2017) inscreve a história, por isso, carrega hachuras do discurso da violência simbólica. A violência simbólica neste trabalho deve ser compreendida com vista no pensamento de Bourdieu (1996), o qual aponta que se trata de uma violência quase mágica incutida em cada um de nós no processo de socialização que extorque as submissões.

Por meio da violência simbólica da sociedade patriarcal o corpo feminino inscreve as marcas do pecado original e, conseqüentemente, da desestabilização da harmonia cósmica. Ser mulher neste contexto da moralidade judaico-cristão se relaciona com a contenção, com pudores em demasia sobre relações afetivas e sexuais. Por isso, o próprio corpo feminino simbolicamente delimita o exercício da sexualidade da mulher. Como já vem defendendo Oliveira (2020, p. 98-99):

O corpo e a sexualidade feminina na sociedade cristã foram vigiados, enclausurados e repreendidos, tudo por meio de discursos ideológicos, fundamentalmente, produzidos no período patrístico. A reprodução do discurso neoplatônico junto de seu aliado mais poderoso, qual seja, a ideia de dominação e demonização do outro praticado no território brasileiro desde a época da colonização, foi capaz de produzir uma matriz cultural que predispõe o *habitus* de objetificação do outro (a mulher, o negro, o indígena).

A religião cristã desde o desenvolvimento do pensamento neoplatônico-agostiniano vem contribuindo para a violação de direitos das mulheres, já que é instrumento basilar para a permanência das violências simbólicas no imaginário coletivo. Neste sentido, ela colabora para a dominação masculina de maneira a reafirmar a hierarquização de gênero, uma vez que o feminino é considerado o outro subjugado ao masculino.

A sociedade brasileira se estabeleceu estruturalmente com base na subordinação e na centralidade do homem. Enquanto a fé e a educação no Brasil colônia são impostas e controladas pela igreja católica, entrementes os territórios foram explorados e os corpos dominados. A colonização latino-americana não foi só territorial, foi também espiritual. A eurocentralização da cultura faz parte do projeto europeu com alianças da religião cristã (católica) para tornar “[...] as outras culturas, mundos, pessoas em objeto” (DUSSEL, 1993, p. 36).

A objetificação deixa o legado do *habitus* da demonização do *outro* na cultura latino-americana. O dualismo-neoplatônico-agostiniano assentado nesta estrutura histórico-social “[...] deu origem a uma religiosidade de um lado violenta, discriminatória, sectária e preconceituosa, e, de outro, uma religiosidade cheia de culpa, inimiga do prazer, neurotizante, mal resolvida com a sexualidade humana” (ROSA, 2010, p. 37). O cristianismo latino-americano é estruturado na perspectiva de Agostinho, a qual introduziu o platonismo no cristianismo e promoveu a primazia da alma em detrimento da matéria. Nesta perspectiva, o dualismo-agostiniano condena o corpo e diz sê-lo portador do mal. Ato contínuo, atribui à mulher o paradigma da tentação e censura a sexualidade feminina. Exsurgindo a origem das “[...] mazelas da culpa em relação à sexualidade e a aversão simbólica-discursiva da mulher no contexto cristão” (OLIVEIRA, 2020, p. 20).

A sociedade da transparência sugere “[...] que é necessário mostrar tudo o que cada um gostaria que os outros considerassem que se é, para assim receber o seu almejado apoio com o polegar para cima [...], pois esse gesto alheio será capaz de confirmar a própria existência ao legitimá-la” (SIBILIA, 2018, p. 222). A filosofia sartriana aponta que a existência pressupõe o olhar alheio. Por isso, “[...] o importante é que se somos algo ou alguém, tudo isso tem que estar à vista; porque se não se mostra e os demais não o enxergam, então nada nem ninguém poderá nos garantir que existe ou que tem algum valor” (SIBILIA, 2018, p. 222).

Existir pressupõe uma relação com o *outro*, mais que isso, o olhar do *outro* me faz existir. O *outro* “[...] é aquilo que é diferente do eu. É por meio da intersubjetividade que se decide o que ele (pessoa) é e o que outros são” (SARTRE, 2014, p. 34). Isso significa que “[...] o outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento” (SARTRE, 2014, p. 34). A tela do computador é o olho que tudo vê e as redes sociais testemunham a exposição da existência de todos nós. Conforme Carolina Mattos “[...] a tela ligada à rede é sempre um grande olhar. Um olhar que olha mesmo quando ninguém está *on-line*” (MATTOS, 2015, p. 112).

Nesse ponto de vista, o “[...] gregarismo interconectado que nos incita a *performar* constantemente na visibilidade [...] Os personagens somente são (ou *estão* ou *existem* ou supõe-se que *valem*) quando alguém os observa, sobretudo se esse público for amplo e ativo” (SIBILIA, 2018, p. 227). A condição existencial de ver sem ser visto é alcançada por meio das redes sociais que são acessadas pelas telas do *tablet*, computador e *smartphone*. Tais aparelhos são as janelas que nos permitem fazer parte do espetáculo da exibição como atores e espectadores. Quando agimos como atores construímos a história de quem somos, melhor dizendo, de quem achamos que somos. Quando protagonistas narramos aquilo que melhor nos define. Desse modo, construímos a ilusão de quem gostaríamos de ser. Isto é, “[...] mergulhamos na tela do mesmo modo que mergulhamos no espelho, na busca de que ela nos devolva a nós mesmos” (MATTOS, 2015, p. 115). Por outro lado, na experiência espectadora nos tornamos *voyeurs* da intimidade alheia.

A exposição demasiada que vigora na sociedade da transparência é fruto da busca constante pelo reconhecimento de si pelo *outro* e de autoaceitação. Desse modo, as “[...] redes sociais abrem, precisamente, a constante possibilidade de nos sentirmos vistos” (MATTOS, 2015, p. 117). A exposição, a ilusão da projeção, a experiência de existir por meios tecnológicos produz o fenômeno da violência cibernética de gênero, especificamente, a pornografia de vingança.

A ex(in)timidade feminina e a pornografia de vingança

A pornografia de vingança é a tradução do termo anglicano *revenge porn*. No Brasil também tem como sinônimas as expressões “[...] *sexting* (é a junção da palavra sexo e texto no idioma anglo-saxônico, por isso, sexo por texto), pornografia de revanche, violação de intimidade, vazamento de foto, vídeo ou imagem íntima” (OLIVEIRA, 2020, p. 99). Resumidamente, para a caracterização da pornografia de vingança são necessários os seguintes requisitos: “1) que ocorra a divulgação de imagem de outrem; 2) que a imagem seja íntima; 3) que a divulgação tenha ocorrido de forma não consentida” (OLIVEIRA, 2020, p. 100).

A maioridade e a capacidade são requisitos para o consentimento. A exposição da própria imagem deve ser sempre interpretada na perspectiva de liberdade e autonomia do indivíduo para expor a intimidade, melhor dizendo, da extimidade, como se verá mais adiante. Por isso, a exposição própria não é um ilícito, ressaltando, os menores de idade e incapazes. O direito a imagem e a intimidade do gênero feminino foi alçado ao rol de violência contra a mulher. A Lei 13.772/2018, deu nova redação ao artigo 7º, inciso III, da Lei 11.340/06, incluindo a violação à intimidade no bojo da violência psicológica.

Intimidade denota “[...] uma aura sacralizada, cuja interpretação positiva privilegiava o sentido de resguardo, segredo e opacidade” (BOLESINA, 2016, p. 131). Por outro lado, a extimidade é “[...] a fruição da intimidade, a qual, por decorrência direta, deixa de ser apenas aquilo que está escondido, para ser também aquilo que voluntariamente se expôs da intimidade” (BOLESINA, 2016, p. 131). Assim, a extimidade “[...] dá vida ativa e fruída à intimidade. Lhe retira da sacralidade, do cofre blindado, da casamata altamente protegida e escura em que vivia e lhe joga ao campo aberto, à luz” (BOLESINA, 2016, p. 139). Beatriz Lins alinhava o explanado sobre a extimidade, ao afirmar que as “[...] interações em ‘mídias sociais’ não seriam o mesmo que projeções públicas nem corresponderiam exatamente a conversas privadas” (LINS, 2019, p. 74).

Trata-se, portanto, a extimidade como a intimidade expressada. Isto é, a conjugação da liberdade de expressão e o direito a intimidade. Para Carolina Mattos (2015, p. 12) “[...] a intimidade apresenta, agora, uma nova dimensão pública no espaço da rede, vazada na exterioridade das telas dos computadores, interligados em todos os cantos do mundo”. Oportuno, ressaltar que socializar a intimidade não é *a priori* torná-la pública. As redes sociais permitem que se estabeleça filtros, autorizando ao usuário-protagonista a capacidade de selecionar os frequentadores-espectadores daquele espaço. Do mesmo modo, é possível também selecionar o acesso à informação que será disponibilizada a parte do grupo.

Por meio da extimidade, pode-se dizer que é possível exteriorizar a intimidade no social (grupo de amigos e relações amorosas, por exemplo), mas não significa que a socialização tenha o intento de tornar pública a intimidade. A intimidade já não está resguardada apenas no recôncavo da vida privada. Porém, a intimidade também não ocupa o espaço público. Muitas vezes a intimidade é exteriorizada para um círculo social bastante delimitado. Por isso, se constata que há uma relação contínua e recíproca entre o público e o privado na sociedade da transparência. Na teia tecnológica da vida experienciada por meio de plataformas de videoconferência e relatada através das redes sociais, já não é mais suficiente falar apenas em intimidade. Por isso, trabalha-se o conceito de extimidade no presente artigo.

A revolução tecnológica transformou o nosso modo de lidar com os computadores, as câmeras fotográficas e os aparelhos de telefones. Os computadores ficam cada vez mais portáteis, as câmeras agora são digitais e os telefones deixaram de ser apenas aparelhos por meio dos quais é possível realizar chamadas de voz. Do telefone fixo para o telefone móvel. O telefone móvel se tornou *smartphone*, o qual tem inúmeras facetas, entre as quais: câmera fotográfica, editor de texto, mensageiro, agenda eletrônica, calendário, navegador de acesso à internet, reproduzidor de áudio e

vídeo, álbum de fotos, leitor de livros e carteiras digitais. Assim, falar por meio de chamada de voz no *smartphone* é praticamente atividade secundária. Marshall McLuhan (1964, p. 88) sem conhecer as novas tecnologias inteligentes já afirmava que “[...] a tecnologia é [...] uma extensão de nossos corpos e de nossos sentidos”.

Leonardo Pastor defende que o autorretrato digital, popularmente conhecido por *selfies*, o qual é produzido e compartilhado constantemente nas redes sociais e mensageiros eletrônicos, constitui imagem conversacional. Isto é, “[...] prática (material-discursiva) que se caracteriza como a própria produção conversacional” (PASTOR, 2020, p. 143). Portanto, o compartilhamento de imagem íntima ora retratado faz parte da prática narrativa da construção da imagem de si para o *outro*, o corpo nu é expressado, narrado e comunicado, configurando o processo comunicativo da imagem conversacional (PASTOR, 2020). Assim, a teia recíproca do compartilhamento de imagem de nudez em relacionamentos pessoais via aplicativos de interação social constitui também uma prática de relatar a si mesmo (PASTOR, 2020). Como salientado por Pastor (2020, p. 187) “[...] ao nos fotografarmos, não nos fechamos no anonimato, produzimos relatos de nós mesmos dirigindo-nos a um outro”.

Na perspectiva de que a imagem íntima de nudez faz parte do processo comunicacional dos usuários da internet, traduzida em relatos do *eu* para o *outro* via imagens conversacionais, não é sem motivos as críticas relacionadas a utilização da expressão pornografia de vingança para designar o compartilhamento não autorizado de imagens de nudez.

De fato, a utilização do termo pornografia pressupõe ao interlocutor a produção simbólica de algo caricato, forçado e ofensivo, geralmente, ligado ao comércio de imagens eróticas e muitas vezes associado à prostituição. A nudez que acarreta a divulgação não-consentida está associada ao compartilhamento de modo “[...] restrito, feito para a apreciação daqueles que o produziram e o trocaram, uma extensão do espelho, do flerte, da sedução e, por que não, do sexo” (LINS, 2019, p. 106). Por isso, não se associa ao conceito preexistente do pornográfico, já que a captação e o compartilhamento de tal nudez são frutos de uma relação de confiança e não diz respeito aos interesses financeiros, mas sim, afetivos.

Contudo, os termos pornografia de vingança, pornografia de revanche, *porn revenge*, são as expressões mais populares no meio social. O auxílio da mídia televisiva, das emissoras de rádio e da *internet*, foi fundamental para construção das nomenclaturas para os vazamentos da imagem íntima. Entendemos que a mídia se vale de terminologias pouco técnicas e carregadas de significado ofensivo. O debate

acadêmico deve visar tornar acessível o conhecimento e primar por dialogar com o maior número de pessoas. Por isso, mesmo diante da atecnia dos termos, ainda se opta por utilizar das nomenclaturas assinaladas acima. Não há dúvidas, de que tais palavras denotam carga simbólica negativa e o melhor seria evitar sua utilização, porém, ainda são as mais conhecidas para dar significado ao fenômeno da gravação e divulgação não-consentida da imagem íntima.

As autoras vêm desenvolvendo pesquisa por meio de análise interdisciplinar de estudo de gênero, religião e direito à intimidade, notadamente, a divulgação não-consentida de imagem íntima. Nesta toada, constatou-se que as mulheres nas últimas décadas reivindicaram e alcançaram direitos relativos à emancipação, igualdade e a dignidade da feminina. Do mesmo modo, políticas públicas de igualdade de gênero foram fundamentais para a alteração do *habitus* da sociedade brasileira, no que diz respeito a mudança de comportamentos para a consolidação do reconhecimento da autonomia e da liberdade dos corpos das mulheres.

Contribuindo, portanto, para o exercício menos controlado da sexualidade feminina. Contudo, o papel de ser mulher na sociedade brasileira ainda é permeado de julgamentos de cunho moral religioso, cuja as bases são apoiadas na visão teológica dualista-agostiniana, a qual descreve as mulheres como desestabilizadora da ordem cósmica e portadora do mal, conforme já assinalado. A vigília do corpo feminino na sociedade judaico-cristã é evidenciada na “[...] retórica de supervalorização da manutenção de uma aparência pública de recato, moderação, decoro e dissimulação, fiduciária de uma moral sexual dominante que hierarquiza práticas e desejos eróticos” (LINS, 2019, p. 112). Ora enclausura, ora objetifica o corpo feminino, colaborando para a pornografia de vingança. Como já afirmado a disseminação da imagem para constituir a *porn revenge* pressupõe a ausência de concordância da pessoa fotografada ou filmada. A pornografia de vingança ou a disseminação não-consentida da nudez feminina tem sido utilizada como meio de reafirmação da dominação masculina, vez que a exposição da imagem faz parte do processo de culpabilização da mulher por se deixar ser fotografada ou filmada, reforçando a ideia de culpa endêmica da mulher pelo seu corpo.

A culpabilização do gênero feminino pelo vazamento da imagem é sempre articulada por meio da desvalorização do ato de quem divulga a imagem nos espaços virtuais. Em regra, a divulgação é realizada por homens, quase sempre em razão de represália, isto é, punição à mulher, por não aceitar o término do relacionamento amoroso. Por outro lado, há a supervalorização da conduta da mulher que foi fotografada ou filmada. Ou seja, quem expõe a imagem de outrem, o protagonista da ação de divulgação ganha papel secundário no processo do julgamento moral,

tornando-se mero coadjuvante. Enquanto, a pessoa exposta, frequentemente, mulheres, ganha os holofotes da visibilizada, participando do jogo contínuo de repressão e culpa de moral-cristã. O gênero feminino participa de um circuito de revitimização constante e o divulgador ganha a benesse do apagamento de seu ato.

Segundo o Mapa da Violência, elaborado pela Câmara dos Deputados, quase 60% (sessenta por centos) das práticas de crimes contra a intimidade da mulher são realizadas por ex-companheiros ou parentes e 12% (doze por cento) por pessoas conhecida destas mulheres (BRASIL, 2019). Pesquisa realizada pela organização não-governamental SaferNet (2018) consignou que o gênero feminino corresponde a cerca de 70% (setenta) por cento dos casos de exposição de imagens íntimas na internet, de *ciberbullying*, de mensagens de conteúdo/discurso de ódio e de *cyberstalking*. Tais dados demonstram que as mulheres são as principais vítimas do fenômeno da pornografia de vingança.

A entrada em vigor das leis 13.718/18 e 13.772/18 fez surgir no universo jurídico medidas para penalizar os atos de quem faz a divulgação de imagem íntima não-consentida e também de quem registra de forma não autorizada a intimidade sexual. Obviamente, a criminalização de tais condutas não elimina o fenômeno da divulgação não consentida da imagem íntima. Contudo, possibilita, em tese, a punição de quem pratica as condutas descritas nos tipos penais do artigo 216-B e 218-C, ambos do Código Penal.

A criminalização da pornografia de vingança, em certa medida, busca corrigir a permanência histórico-social de desproteção da intimidade e do controle do corpo da mulher. Dispensar o auxílio da seara penal, valendo-se do discurso de direito penal abolicionista neste momento seria contraproducente, já que o direito, inclusive, no âmbito criminal, tem servido nos últimos tempos como instrumento de emancipação do gênero feminino, permitindo a conquista de espaço das mulheres na sociedade.

Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo costurar as conexões entre a sociedade da transparência, a cultura judaico-cristã e a extimidade no mundo virtual, tendo analisado a sociedade psicopolítica. Verificou-se que a noção de controle do inconsciente (individual ou coletivo) da sociedade da transparência perpassa pela ideia do poder simbólico e, por via de consequência, pode desencadear a violência simbólica. Do mesmo modo, foi possível esclarecer que a pseudoliberalidade do panóptico digital é fundamental para sustentar a submissão e o domínio.

A sociedade da transparência sustenta o fenômeno da exposição do eu para o mundo de forma demasiada. Por certo, amplifica o compartilhamento de autorretratos pelo mundo digital, as famosas *selfies*. Decorre dela o *boom* da pornografia de vingança. A exposição da imagem tomou outra dimensão com a sociedade da transparência, pois, agora, clama-se pela exibição contínua. Contudo, tal fenômeno fez ressurgir velhas questões do imaginário coletivo da sociedade judaico-cristã, qual seja, a representação da figura feminina como desestabilizadora da ordem e portadora do mal. Prevalecendo neste contexto de moralidade religiosa a noção de hierarquização de gênero e de dominação masculina, dando azo a objetificação e ao controle dos corpos femininos, já que caberia à mulher o comedimento e o recato na exposição de seu corpo.

A atividade de narrar a *si mesmo* típica da sociedade da transparência está ligada ao conceito de extimidade. Isto é, a intimidade sacralizada de outrora já não é mais possível, a vida privada não está mais guardada nos recôncavos do lar. A extimidade é a intimidade fruída. A intimidade voluntariamente exposta no social. Assim, a premente necessidade da exposição voluntária, a suposta liberdade do panóptico digital, os estigmas do imaginário coletivo em relação ao gênero feminino, e, ainda, a vontade de experienciar a existência no mundo virtual, acarretam a violência cibernética contra a mulher.

A pornografia de vingança é, portanto, para o direito, violação da intimidade relacionada a forma de violência psicológica. Atualmente, conforme já asseverado, dois tipos penais repercutem sobre a conduta de quem registra de forma desautorizada a imagem íntima de alguém (artigo 216-B, do Código Penal) e ainda de quem faz a divulgação não-consentida (artigo 218-C, do Código Penal). A tipificação de tais condutas pode servir de estratégia, ao nosso ver, para romper com o poder masculino hierarquizante das relações de gênero. Concordamos com Soraia Mendes sobre a necessidade de ainda se valer da estrutura do direito penal para discutir e punir a violência de gênero, já que tratar a referida violência apenas na esfera privada do direito civil “[...] só serviria para estabilizar mais as relações de poder” (MENDES, 2012, p. 208) da dita dominação masculina já consolidada.

Por tudo isso, ressalta-se que a extimidade caminha com a liberdade de expressão de cada usuário da *internet*, dando fruição a intimidade voluntariamente entregue ao ciberespaço. Contudo, em que pese a nova perspectiva de intimidade vazada que se radicou na sociedade da transparência, o gênero feminino ainda sofre efeitos deletérios da vigília de seus corpos e a extimidade virtual muitas vezes passa por processos de encobrimento, já que a emboscada dos vazamentos via de regra apaga a conduta do homem que disponibiliza a imagem e evidencia a nudez da mulher exposta pela via

criminosa. O corpo nu que no mito da criação representa a humanização do homem, isto é, a “desdivinização”, transforma o corpo da mulher não só em obsceno, mas o concebe na forma simbólica de tal modo a ser o arquétipo do desvirtuamento do homem, o paradigma da tentação e da desestabilização da ordem. Resumidamente, os lastros simbólicos no imaginário coletivo da sociedade judaico-cristã concebem o corpo da mulher como portador do mal. Por isso, as mulheres são as maiores vítimas da pornografia de vingança.

Referências

AGABEM, G. **Nudez**. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009.

BOLESINA, I. **O direito à intimidade e a sua tutela por uma autoridade local de proteção de dados pessoais**: as inter-relações entre identidade, ciberespaço, privacidade e proteção de dados pessoais em face das intersecções jurídicas entre o público e o privado. Tese (Doutorado em Demandas Sociais e Políticas Públicas) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: <<https://www.unisc.br/images/cursos/stricto/ppgd/teses/2016/Iuri-Bolesina---Tese.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BRASIL. **Mapa da violência contra a mulher**. Câmara dos Deputados: Brasília, 2019. Disponível em <<http://cnti.org.br/html/Smulher/2019/mapaviolencia2019.pdf>>. Acesso em: 23 ago. 2020.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro – A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

FOCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

HAN, B.-C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, B.-C. **No enxame**: perspectiva do digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: 34, 1999.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

A exposição pornográfica não consentida na perspectiva judaico-cristã no contexto latino americano

DOI: 10.23899/9786589284185.3

LINS, B. A. **Caiu na rede**: mulheres, tecnologias e direitos entre nudes e (possíveis) vazamentos. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21022020-145523/pt-br.php>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

MATTOS, C. M. C. O. **Extimidade virtual na conjugalidade**: um estudo sartriano sobre a nova perspectiva da intimidade. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MCLUHAN, M. **Os Meios de Comunicação Como Extensões do Homem**. São Paulo: Cultrix, 1964. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=wFvBeU1jVwIC&lpg=PP1&hl=pt-BR&pg=PA88#v=onepage&q=uma%20extens%C3%A3o%20de%20nossos%20corpos%20e%20de%20nosssos%20sentidos&f=false>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

MENDES, S. da R. **(Re)pensando a criminologia**: reflexões sobre um novo paradigma desde a epistemologia feminista. 2012. 284 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/11867>>. Acesso em: 30 ago. 2020.

OLIVEIRA, T. M. **Religião e direitos**: *revenge porn* pornografia de vingança, violência cibernética contra as mulheres. 2020. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade Unida, Vitória, 2020.

PASTOR, L. **Seguindo a experiência**: uma etnografia diante da prática de *selfie*. 2020. 223 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

ROSA, W. P. da. **O dualismo na teologia cristã**: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2010.

SAFERNET BRASIL. **Indicadores Helpline**: atendimentos sobre violações de direitos humanos na internet. Salvador, 2018. Disponível em: <<https://helpline.org.br/indicadores/>>. Acesso em: 26 ago. 2020.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SIBILIA, P. “Você é o que Google diz que você é”: a vida editável, entre controle e espetáculo. **Intexto**, Porto Alegre, n. 42, p. 214-231, maio/ago. 2018.

Relações entre direito, religião e diversidade sexual: uma perspectiva emancipadora

Alana Taíse Castro Sartori*

Noli Bernardo Hahn**

Introdução

Diversidade sexual, direito e religião não são temas frequentemente discutidos de forma interconectada no espaço acadêmico brasileiro. Muito disto deve-se ao fato de que há uma compreensão firmada no sentido de que a religião é um mecanismo castrador de corpos e desejos, e, portanto, trata-se de um campo de discussão que se afasta dos direitos que objetivam o reconhecimento e o tratamento igualitário aos diversos gêneros e orientações sexuais. Assim, a religião fica restrita a um espaço de misticismo e fundamentalismos e permanece mutilada de sua força revolucionária e libertadora.

Não obstante, na medida em que posturas fundamentalistas afirmam ter Deus a seu favor, revestem-se de legitimidade transcendental para propagar discursos de ódio e de intolerância contra determinados segmentos sociais, coletividades e individualidades que divergem do padrão institucionalizado pela Igreja. É importante, neste sentido, demonstrar através de um estudo crítico e científico da religião, que a *vontade de Deus* pode não estar a favor dos fundamentalismos, e isto pode promover uma mudança exponencial nas estruturas rígidas de pensamento que condenam a diversidade.

* Mestranda e bacharela em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, campus de Santo Ângelo. Bolsista CAPES, na modalidade PROSUC/TAXA. Membro do grupo de pesquisa vinculado ao CNPq “Novos Direitos em Sociedades Complexas”.

E-mail: alanatcs.adv@gmail.com

** Pós-doutor pela Faculdades EST. Doutor em Ciências da Religião, Ciências Sociais e Religião, pela UMEP. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo. Graduado em Filosofia e Teologia. Possui formação em Direito. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – Mestrado e Doutorado em Direito. Lidera, junto com o professor Dr. Leonel Severo Rocha, o Grupo de Pesquisa Novos Direitos em Sociedades Complexas, vinculado à Linha 1, Direito e Multiculturalismo, do PPG Mestrado e Doutorado em Direito da URI. Pesquisa temas relacionando Gênero, Direito, Cultura e Religião.

E-mail: nolihaahn@san.uri.br

Assim sendo, esta pesquisa possui como tema gênero, direito e religião. Seu objetivo é interligar estes três elementos a fim de possibilitar um vislumbre acerca do caráter de complementariedade que promove a emancipação e a libertação dos pensamentos fundamentalistas que condenam a diversidade sexual. Pode-se definir a pergunta que norteia esta pesquisa como: *é possível conectar diversidade sexual, direito e religião de uma forma positiva, no sentido de promover o reconhecimento, os direitos e a dignidade dos diversos gêneros e orientações sexuais?*

Em termos metodológicos, a pesquisa aborda a religião cristã, com ênfase no Cristianismo e em suas vertentes Católica Romana e Protestante. A abordagem utilizada é hermenêutica. Esta abordagem pressupõe a utilização de métodos de interpretação a fim de construir uma racionalidade comunicativa, ou seja, que estimule a mútua compreensão, o respeito e o diálogo entre as pessoas. As fontes consultadas são predominantemente indiretas, advindas de bibliografias específicas. O texto subdivide-se em dois momentos: o primeiro momento desmistifica os fundamentalismos religiosos com base nas escrituras bíblicas e, o segundo, relaciona de forma emancipadora o direito, a religião e a diversidade sexual.

Desmistificando interpretações fundamentalistas dos escritos bíblicos: o legado religioso de respeito à diversidade

Para compreender como se abordam questões de gênero e sexualidade nos textos bíblicos é necessário um parâmetro para sua leitura e interpretação. Ao se proceder a leitura de qualquer texto, há uma margem de interpretação, onde o sujeito que aprecia as palavras pode definir seus sentidos e seus significados. Assim, podem haver casos em que o sentido e significado utilizados pelo autor do texto são diferentes dos sentidos e significados interpretados pelo leitor do texto. Deniel Helminiak (1998) explica que existem duas formas de ler a Bíblia: a leitura literal e a leitura contextual. Uma leitura literal é uma leitura simples, que interpreta o sentido e significado das palavras contidas nos textos bíblicos de acordo com a compreensão contemporânea delas. Isso significa que, em uma leitura bíblica literal, os textos e ensinamentos estão de acordo com qualquer realidade, independente do contexto cultural ou temporal no qual foram escritos. Significa que o sentido das palavras é definido pelos significados incorporados na linguagem e no patrimônio axiológico daqueles que procedem a leitura.

Por outro lado, a leitura contextual é uma forma de ler a Bíblia de maneira mais complexa. Helminiak (1998) explica que uma leitura contextualizada é aquela que busca compreender o sentido das palavras com base nos significados que possuíam à época

da escrita do texto. É também uma leitura que precisa encontrar sentidos a partir da realidade social, econômica, política e cultural da época em que o texto foi escrito. Isto porque é necessário ter em mente que as culturas se modificam através do tempo e do espaço, e os motivos que levaram a proteger determinados interesses não permanecem inertes.

Ludwig von Mises (2010) ensina que tudo que é posto em prática no mundo através de ações humanas concretas é, antes, idealizado. No mundo das ideias, são formadas ideologias, bases de legitimação e explicação dos motivos pelos quais determinada ação deve ser empreendida. Estes motivos, historicamente, são definidos pela necessidade dos povos. Estas necessidades podem se dar em vários campos, como educação, saúde, defesa da propriedade e da vida. Por outro lado, se as necessidades dos povos se alteram, os motivos que levam tal ideia a prevalecer também se modificam e muitas ações deixam de ser coerentes com a realidade. Para Helminiak (1998) é isto que ocorre nos fundamentalismos religiosos que compreendem a Bíblia através de uma leitura literal.

O contexto histórico, cultural e social da época em que a Bíblia foi escrita possui diferenças substanciais com a era atual. Na sociedade hebraica originária, onde estes textos foram escritos, as tribos organizavam-se em clãs, onde as crianças e os jovens submetiam-se à autoridade do pai que, por sua vez, submetia-se também à autoridade de seu genitor, e assim sucessivamente. O pai mais antigo era o grande líder da tribo, o *patriarca*. Todas as relações humanas se baseavam, portanto, na instituição base da família. Atualmente, isto não mais ocorre (HELMINIAK, 1998). A família, apesar de ser ainda uma instituição primária de muita importância na vida das pessoas, é apenas parte de uma estrutura social maior, que engloba instituições educacionais, correcionais e estatais.

Outro fator de interesse no contexto em que os textos bíblicos foram escritos diz respeito à compreensão de *ser humano*. A sociedade hebraica originária era essencialmente patriarcalista, ou seja, governada por homens. As mulheres, nesta sociedade, não possuíam *status* de seres humanos. Elas eram consideradas propriedade do pai ou do marido, tanto que eles poderiam dispor delas como bem entendessem. A virgindade era supervalorizada nesta época, bem como a sexualidade era reprimida. Isto se deve, principalmente, à importância econômica que os corpos das mulheres possuíam. Como propriedades, eram dos corpos das mulheres que provinham os herdeiros e um possível dote da família do noivo para a família da noiva. A sociedade hebraica originária não reconhecia o instituto da adoção e, portanto, a ideia de filhos legítimos do casal era supervalorizada e protegida. Restringir a sexualidade era uma

forma de garantir a legitimidade da linhagem sanguínea da família, bem como, garantir que mais mão-de-obra familiar para conquistar ainda mais riquezas (HELMINIAK, 1998).

Tendo em vista que, na contemporaneidade a instituição familiar não possui tanta centralidade na vida em sociedade, e a mulher não é mais considerada propriedade de seu pai ou marido, parece controverso adotar os ensinamentos cristãos em toda sua literalidade originária. Esta é a principal crítica aos fundamentalismos religiosos, pois eles realizam interpretações literais bíblicas e tendem a mobilizar fiéis em torno de ensinamentos autoritários, machistas, discriminatórios e que causam sofrimento às pessoas porque as condições de vida atuais não são as mesmas condições de milênios atrás. Muitas vezes, os fundamentalistas religiosos tendem a condenar a leitura contextual histórica da Bíblia como subversão à vontade de Deus. Aqueles que subvertem a vontade da divindade são punidos com situações adversas na vida e com o inferno no pós-vida. Mas esta argumentação é contraditória, na medida em que o fundamentalismo cristão prega uma doutrina religiosa de bondade e caridade e apresenta, concomitantemente, como divindade um ser autoritário, severo e rancoroso. Esta é outra contradição apresentada por uma leitura literal (ROSADO-NUNES, 2008).

É preciso compreender que as cosmovisões do povo hebraico originário são substancialmente diferentes das cosmovisões atuais. O que atualmente pode ser considerado autoritarismo e violência, em tempos remotos poderia ser bem recebido pelas tribos e comunidades, tendo em vista os interesses que importava proteger. Assim, algumas posturas que hoje se consideram repressivas, no tempo da redação dos tempos bíblicos poderiam ser compreendidas como forma de proteção, de bondade. Neste sentido, o que importa não é a literalidade do texto bíblico, mas sim a mensagem contextual que ele apresenta. Helminiak (1998, p. 34) explica que “[...] para compreender a vontade de Deus com relação a nós, temos de aplicar as lições do passado aos problemas de hoje”. Se, no passado, as condenações e repressões de Deus eram motivadas por interesses de proteção, de qualidade de vida, de saúde e de bem-estar, e, na contemporaneidade degradam estes mesmos valores, a vontade de Deus não está sendo respeitada. É isto que os fundamentalismos religiosos resistem em compreender. As representações bíblicas revelam ensinamentos de bondade, de paz e respeito à vida em sua completa diversidade.

Tomando como exemplo as passagens bíblicas que são normalmente utilizadas para promover discursos de ódio e de discriminação contra a diversidade sexual, é possível ressignificá-las por interpretações diversas, de acordo com uma leitura histórica contextual e com a *vontade de Deus* originária de promover o respeito, o amor

ao próximo e a não-violência. Em Gênesis, capítulo 19, versículos 1 ao 11¹, onde se discorre acerca do conto de Sodoma, Helminiak (1998), por intermédio de um estudo crítico e científico da linguagem e dos costumes da sociedade hebraica originária, explica que o tema do conto é a hospitalidade, e a condenação recai sob aqueles que não são hospitaleiros para com o próximo. O autor explica que, por mais que o conto possua uma menção sexual – principalmente quando Lod oferece suas filhas ao povo enfurecido da cidade por ele ter acolhido em sua casa estranhos viajantes – a condenação recai sob aqueles que não se preocupam e não respeitam a vida do próximo. É sabido que as condições de temperatura no deserto, onde o povo hebraico originário vivia, eram severas à noite e podiam levar as pessoas à morte. Tanto que, na cultura hebraica, mesmo em estados de guerra, não se podia atacar uma casa que acolhesse um inimigo durante a noite. A hospitalidade era algo muito importante para a cultura hebraica, e ela se vinculava com o respeito e com a preocupação pela vida, pela saúde e bem-estar do outro. Então, é possível, através de uma interpretação histórica e contextual, definir que o valor protegido por esta passagem bíblica é a hospitalidade e o amor ao próximo, não se tratando de uma condenação à liberdade sexual do povo de Sodoma, mas sim, de uma condenação ao seu desprezo pela vida do outro.

Da mesma forma, as passagens de Levítico, capítulo 18, versículo 22² e Levítico, capítulo 20, versículo 13³, não estão preocupadas diretamente com o ato sexual livre

¹ Os dois anjos chegaram a Sodoma ao anoitecer, e Ló estava sentado à porta da cidade. Quando os avistou, levantou-se e foi recebê-los. Prostrou-se, rosto em terra, e disse: "Meus senhores, por favor, acompanhem-me à casa do seu servo. Lá poderão lavar os pés, passar a noite e, pela manhã, seguir caminho. Não, passaremos a noite na praça", responderam. Mas ele insistiu tanto com eles que, finalmente, o acompanharam e entraram em sua casa. Ló mandou preparar-lhes uma refeição e assar pão sem fermento, e eles comeram. Ainda não tinham ido deitar-se, quando todos os homens de toda parte da cidade de Sodoma, dos mais jovens aos mais velhos, cercaram a casa. Chamaram Ló e lhe disseram: "Onde estão os homens que vieram à sua casa esta noite? Traga-os para nós aqui fora para que tenhamos relações com eles". Ló saiu da casa, fechou a porta atrás de si e lhes disse: "Não, meus amigos! Não façam essa perversidade! Olhem, tenho duas filhas que ainda são virgens. Vou trazê-las para que vocês façam com elas o que bem entenderem. Mas não façam nada a estes homens, porque se acham debaixo da proteção do meu teto". "Saia da frente!", gritaram. E disseram: "Este homem chegou aqui como estrangeiro, e agora quer ser o juiz! Faremos a você pior do que a eles". Então empurraram Ló com violência e avançaram para arrombar a porta. Nisso, os dois visitantes agarraram Ló, puxaram-no para dentro e fecharam a porta. Depois feriram de cegueira os homens que estavam à porta da casa, dos mais jovens aos mais velhos, de maneira que não conseguiam encontrar a porta (GÊNESIS 19, p. 1-11).

² "Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é. 23 Nem te deitarás com um animal, para te contaminares com ele; nem a mulher se porá perante um animal, para ajuntar-se com ele; confusão é" (LEVÍTICO, 18-22).

³ "Quando também um homem se deitar com outro homem, como com mulher, ambos fizeram abominação; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles. [...] 16 Também a mulher que se chegar

entre dois homens. Na cultura hebraica originária não se reconheciam outros gêneros que não o feminino e o masculino, ou orientações sexuais diversas da heterossexualidade. O sexo entre dois homens, neste sentido, era constantemente utilizado como instrumento de guerra e humilhação quando as tribos hebraicas subjugavam outras tribos. Isto principalmente porque nesta cultura as mulheres eram consideradas objetos e o ato sexual, portanto, era compreendido como um ato objetificador do corpo. Subjugar um homem, à força, a ter relações com outro homem como se fosse mulher significava humilhação e objetificação do corpo masculino. Na leitura contextual e histórica da Bíblia, percebe-se que o valor a ser protegido pelas normas divinas é a vida e a dignidade do outro. Não se trata de uma condenação à homossexualidade, mas sim uma condenação ao uso do estupro de homens como ferramenta de guerra (HELMINIAK, 1998).

Ao investigar sobre liberdade sexual e homossexualidade nos escritos bíblicos, Helminiak (1998) afirma que a Bíblia não está diretamente preocupada em condenar diversidade de gênero ou de orientação sexual. Atendo-se ao período histórico e à cultura em que foram escritos seus textos, todas as passagens que possuem algum conteúdo sexual se referem a ele de maneira secundária. As narrativas possuem, a fundo, uma preocupação principalmente com as formas de viver que eram consideradas boas naquela época. Isto inclui lições morais como bondade, caridade, amor ao próximo e não-violência. Logo, a sexualidade não é condenável. Nos escritos bíblicos ela é uma forma específica de procriar e manter a economia tribal ativa. O sexo se torna um instituto de regulação pública porque está vinculado com a economia e com a crueldade da guerra. No momento em que o sexo deixa de ter um papel central para a economia e para a guerra, ele deixa também de ser objeto de regulamentação pública, e pode ser exercido de forma livre, desde que consciente e em acordo com a vontade dos indivíduos envolvidos na relação.

Sabe-se que, há séculos atrás, a Bíblia também era interpretada de forma a naturalizar e legitimar a escravidão como a *vontade de Deus*. Atualmente, não se fala mais em utilizar seus ensinamentos para escravizar povos, e isto se deve a interpretação histórica e contextual que busca identificar os valores protegidos pelos escritos cristãos e aplicá-los na sociedade atual. Os fundamentalismos religiosos, mais uma vez, têm uma estrutura frágil neste sentido, pois, em certos momentos adotam uma interpretação histórica e contextual da Bíblia e, em outros, adotam uma interpretação literal. Não se trata, portanto, de identificar a vontade de Deus que conduz os seres humanos a modos

a algum animal, para ajuntar-se com ele, aquela mulher matarás juntamente com o animal; certamente morrerão; o seu sangue será sobre eles" (LEVÍTICO, 20-13).

de viver-bem, mas sim de instrumentalizar escritos religiosos antigos a fim de manipular as pessoas e exercer dominação sobre seus corpos e seus desejos.

Um ponto interessante da discussão é que a moral religiosa atua, portanto, como uma forma de regulamentar a vida pública e privada dos indivíduos. Há, atualmente, outras formas de regulamentação da vida pública, como por exemplo, as leis de direito. Em relação às leis, percebe-se que há uma notável aproximação entre a leitura contextual histórica da Bíblia e os valores protegidos pelos ordenamentos jurídicos. Por outro lado, uma leitura literal, promovida pelos fundamentalismos, viola profundamente estes ordenamentos. Assim, o próximo tópico desta pesquisa visa estabelecer uma relação *dialogal* entre a religião, a diversidade sexual e o direito, demonstrando que estes três elementos podem conversar e se influenciar mutuamente de forma positiva, a fim de reforçar a luta contra as violências causadas pelos fundamentalismos.

Em busca de uma relação emancipadora entre direito, religião e diversidade sexual

A estrutura de um pensamento, seja ele teológico, político ou doutrinário, encontra-se intimamente entrelaçada com algum interesse contextualizado na história. Isso significa pensar que as ideias, com ênfase naquelas que visam a organização da sociedade, são construídas com base em vontades humanas. Ludwig von Mises (2010, p. 222) dirá que “[...] ideologia é o conjunto de todas as nossas doutrinas relativas à conduta individual e às relações sociais. Mais adiante, dirá também que estas doutrinas perpassam as gerações, em um processo contínuo de reconstrução e ressignificação. No que se refere ao objetivo destas ideias, “[...] por mais que as várias ideologias sejam conflitantes entre si, estarão sempre de acordo numa questão: a conveniência de se manter a vida em sociedade” (MISES, 2010, p. 224).

A princípio, o objetivo de manter o convívio social parece legítimo, sendo coerente com o bem comum. Entretanto, existe a problemática referente à forma pela qual essas ideias visam organizar e manter este convívio. Na maioria dos casos, esta organização é baseada na exclusão de diferenças e na padronização dos comportamentos individuais. Estas são características de pensamentos hegemônicos, ou seja,

[...] uma rede multifacetada de relações econômicas, sociais, políticas, culturais e epistemológicas desiguais baseadas nas interações entre três estruturas principais de poder e dominação – capitalismo, colonialismo e patriarcado – que definem a sua legitimidade (ou dissimulam a sua ilegitimidade) em termos do

entendimento liberal do primado do direito, democracia e direitos humanos, vistos como a personificação dos ideais de uma boa sociedade (SANTOS, 2014, p. 34-35).

Na seara religiosa, “[...] a teologia política tem sido identificada com a metafísica teológica que concedeu a sanção religiosa às estruturas sociais e políticas existentes” (SANTOS, 2014, p. 38). O fator que identifica as teologias de viés tradicionalista ou fundamentalistas é esta estrutura de pensamento universalista e padronizante que tende a sufocar expressões derivadas das diferenças sociais. Esta postura também promove a castração dos desejos humanos e, conseqüentemente, o sofrimento das pessoas envolvidas. Este pensamento teológico é o que norteia o ideológico dos fundamentalismos em uma batalha retórica contra as diferenças, principalmente, contra a diversidade sexual.

O pensamento que envolve tanto a teologia, quanto a política ou o direito são disseminados em seus campos de envolvimento específicos, mas correspondem à matéria e estruturas semelhantes que indicam qual interesse contextualizado está sendo resguardado. Exemplificativamente, pode-se analisar a desigualdade de gênero neste contexto. Segundo Tesser (2019), os discursos religiosos, com ênfase nas Igrejas de matriz cristã, promovem a invisibilidade das mulheres em suas pregações. Esta invisibilidade deriva do fato de a maioria das escrituras bíblicas serem protagonizadas por homens e, quando se refere às mulheres, valorizam seu papel doméstico de progenitora e cuidadora, acusando de pervertidas as que não se encaixam nestes papéis, como Eva ou Maria Madalena. Estas pregações introjetam mensagens hegemônicas de dominação entre os sexos nas comunidades, influenciando valores e interesses individuais e coletivos que buscam manter a organização social pautada na submissão das mulheres perante os homens.

Tesser está correta, na medida em que analisa a instrumentalização dos discursos bíblicos pela interpretação literal disseminada pelos fundamentalismos. Como se apreende dos estudos de Helminiak (1998), é importante entender que, no contexto da sociedade hebraica antiga, as mulheres eram objetos da propriedade do pai ou do marido, e isto, naquela época, tratava-se de uma forma de viver-bem. Importante frisar que, mesmo nesta estrutura patriarcalista e objetificadora, as menções às mulheres na Bíblia podem ser consideradas revolucionárias em alguns aspectos, na medida em que existem narrativas que valorizam a escolha livres delas e seu papel para a construção de uma tribo. Interpretando-se de forma contextualizada, percebe-se que menções ao papel de mulheres na sociedade hebraica é deveras revolucionário, visto que elas eram consideradas meros objetos. Entretanto, não se trata de defender e naturalizar a

submissão das mulheres aos homens, definindo-a como uma forma de viver bem atualmente. Se trata de compreender as condições sociais antigas e as cosmovisões que orientavam uma vida boa. Se estas cosmovisões mudam, os parâmetros de vida boa também mudam.

Voltando-se ao campo de normativização do direito, é possível relacioná-lo de maneira emancipadora com a religião e com os direitos de respeito às diversidades sexuais. De acordo com Miguel Reale (2010), o direito possui três dimensões diferentes: norma, fato e valor. Nesta terceira dimensão – valor –, Reale (2010) indica que condutas valorizadas na cultura como justas ou injustas acabam por refletir valores ao ordenamento jurídico, e, em última análise, podem tornar-se positivadas em lei. Em uma cultura em que se sobressaem valores apregoados pelos fundamentalismos religiosos, com base na leitura literal bíblica, os ordenamentos jurídicos irão refletir isto na formulação de leis que consideram a submissão da mulher ao marido (a exemplo, o Código Civil brasileiro de 1916), que criminalizam a homossexualidade e que discriminam as diferenças. Este reflexo do pensamento teológico nos ordenamentos jurídicos é comprovado pelos estudos de Boaventura de Sousa Santos (2014), quando ele relaciona leis discriminatórias e hegemônicas com as teocracias fundamentalistas.

Ressalta-se que discriminar e negar direitos com base nas diferenças, sejam elas culturais, sociais ou sexuais, causa prejuízos aos indivíduos que se enquadram no quesito *diferente*, pois estes terão suas garantias suprimidas em nome da manutenção da convivência e coesão social baseada na padronização dos corpos e das vontades. Isto é uma grande contradição com os valores interpretados de forma contextual histórica da Bíblia, pois atuam como negação das formas de viver-bem. Tendo em vista este contexto de conexões entre o pensamento teológico e o direito, existe possibilidade de o pensamento teológico auxiliar a evolução jurídica no sentido de promover o reconhecimento e respeito das diversidades?

Para Boaventura de Sousa Santos (2014) esta relação não é apenas possível, como também já se encontra materializada no plano fático. Ela se dá a partir do pensamento teológico progressista, advindo da corrente da Teologia da Libertação surgido na América Latina a partir da segunda metade do século XX. De acordo com o autor, As Teologias Progressistas (Teologia da Libertação) têm estado atentas a estes dilemas, ao formular concepções historicamente concretas de dignidade humana em que Deus é o garante último da liberdade e da autonomia nas lutas individuais e sociais, travadas no sentido de tornar as pessoas sujeitos/atores/atrizes da sua própria história (SANTOS, 2014). Na perspectiva progressista, as teologias tendem a reformular seus discursos para promover a emancipação e o reconhecimento dos sujeitos considerados

diferentes. Elas se baseiam em uma vertente de combate aos fundamentalismos religiosos, pois se utilizam de interpretações bíblicas contextuais de forma a fomentar as diversidades, entre elas, a sexual.

De acordo com Musskopf (2019), as Teologias Progressistas estão essencialmente conectadas com movimentos sociais e com a experiência dos oprimidos. É um novo pensar teológico que surge em pequenas comunidades marginalizadas e ganha força no combate à hegemonia cultural, política e social. Em análise, por exemplo, ao surgimento das Teologias Gay/Queer, o autor revela que através da fala de matriz religiosa é possível promover o reconhecimento dos indivíduos não-heterossexuais, de forma a conscientizá-los acerca de seu caráter humano e da importância de terem seus direitos respeitados e de integrarem a sociedade de forma ativa, e não apenas como espectadores deixados de lado das decisões. Esta análise também se aplica às Teologias Feministas e às Teologias Negras, cada qual atuando como tradição oral emancipadora destas minorias em situação de vulnerabilidade em virtude de suas diferenças.

Se, por um lado, o discurso hegemônico possibilita a alteração de valores sociais em prol de interesses que podem ser positivados em norma de direito, o mesmo vale para os discursos contra-hegemônicos. A partir de narrativas libertárias, os interesses sociais voltam-se para a proteção dos vulneráveis e, conseqüentemente, surgem leis para garantir que o Estado tenha a força necessária para promover o amparo destas pessoas. Da mesma forma, as Teologias Progressistas apresentam outros dois efeitos emancipadores e libertários: o primeiro é que promovem a mobilização das pessoas em prol da conscientização e reivindicação de seus direitos. Ao utilizar o campo religioso para tal, esta conscientização atinge as mais variadas classes sociais e promove uma efetiva mudança nas ideologias tradicionalistas. A partir do reconhecimento que estas pessoas adquirem de seus próprios direitos, e diante da comunidade em que estão inseridas, podem mobilizar-se em lutas sociais. O segundo, é que atuam contra os fundamentalismos religiosos em suas bases de fundamentação, ou seja, são capazes de utilizar os mesmos textos bíblicos que os fundamentalismos utilizam, mas com uma significação totalmente diversa. Isto tem um valor fundamental na seara das discussões públicas e privadas, pois raramente se reconhece a ciência ou a lei estatal como um oponente à altura das *leis de Deus*.

Neste sentido é possível vincular a religião com o direito, de forma a promover o respeito e os direitos às diversidades sexuais. Não se trata de negar que as implicações de uma moral religiosa para o regimento da vida pública são prejudiciais. Também não se trata de requerer um retorno da moral religiosa para a regulamentação da vida pública. A religião deve permanecer na esfera privada, pelo menos, enquanto ainda

houverem discursos que promovam sofrimento de pessoas com base na exclusão e discriminação. O que se pretende apresentar é um contraponto aos fundamentalismos que aprisionam corpos e castram desejos. Diferentemente dos estudos tradicionais, este contraponto não se baseia apenas em uma apresentação das condições contemporâneas e nos campos da ciência e da lei, baseia-se também no próprio pensamento teológico e na moral religiosa para desmistificar práticas e discursos que promovem discriminação da diversidade sexual.

Considerações finais

A partir deste trabalho foi possível relacionar diversidade sexual, direito e religião cristã de forma a proporcionar o reconhecimento e a dignidade dos mais variados gêneros e orientações sexuais. Compreende-se que, historicamente, a religião foi fonte de discursos hegemônicos, que marginalizavam e discriminavam quaisquer diferenças que não se enquadravam no padrão estipulado pela Igreja. A discriminação voltada para a diversidade sexual obteve atenção especial da moral religiosa fundamentalista, sendo que muitas práticas de violência, inclusive autorizadas pelo Estado, foram permitidas contra gêneros não-binários e sexualidades não-hétero. O discurso religioso que condena a diversidade sexual advém dos fundamentalismos, que se baseiam em leituras literais e atemporais dos escritos bíblicos. Isto significa que a interpretação dos sentidos e significados das palavras são definidas pelas cosmovisões e pelos níveis de compreensão contemporâneos, sem levar em consideração as épocas históricas em que estes textos foram escritos. É importante mencionar que as ideias, os valores protegidos são todos definidos por contextos fáticos de necessidade de normatizar a sociedade de forma coesa, pacífica e de qualidade. Mudando o contexto fático, mudam-se os valores a seres protegidos e, conseqüentemente, mudam-se as ideias. Este é o problema do fundamentalismo religioso: ele objetiva normatizar a sociedade do século XXI com as mesmas regras de sociedades hebraicas originárias, cuja organização social e cultural era substancialmente diferente da atual.

Em uma releitura bíblica, interpretada de forma contextual e histórica, percebe-se que muitos argumentos utilizados pelos fundamentalismos religiosos são contraditórios e incoerentes. O texto bíblico contextualizado na história do povo hebreu não promove a discriminação da diversidade sexual, pois ela nem sequer é conhecida daquele povo. O que os hebreus condenam com veemência é a despreocupação e a irresponsabilidade para com a vida do outro, para com a sua dignidade e integridade. O que a Bíblia condena não é a liberdade das pessoas sobre seus corpos e desejos, mas sim a violência, a falta de amor ao próximo, a falta de respeito

e de bondade. Neste sentido, uma leitura bíblica contextual é um importante instrumento de combate aos fundamentalismos e de emancipação da diversidade sexual, pois utiliza as mesmas bases do fundamentalismo para apontar seus erros, suas incoerências e suas fragilidades. Assim, atualmente, a *vontade de Deus* só pode ser expressa por uma leitura contextual histórica da Bíblia, pois é ela que melhor representa os valores protegidos pela sociedade hebraica originária.

Por fim, cabe ressaltar que a religião é uma instituição com grande influência sobre a vida e as ideias das pessoas, e isto pode influenciar diretamente a construção das leis. Assim como professar um discurso religioso fundamentalista pode levar a sociedade a clamar pela regulamentação legal da discriminação contra minorias, professar um discurso religioso libertário e progressista pode levar a sociedade a reconhecer, aceitar e respeitar as diferenças, de forma a exigir leis que garantam este reconhecimento e respeito. Neste sentido, firma-se a relação positiva entre uma Religião Cristã Progressista e o direito, de forma a possibilitar o reconhecimento e o respeito à diversidade sexual.

Ressalta-se novamente que este estudo não se trata de exigir um retorno da Religião ao campo de discussão sobre a normatização da vida pública. Mas sim de enfrentar a Religião como um problema a ser debatido cientificamente, uma vez que, relegá-la ao espaço das relações e discussões privadas possibilitou que ela não acompanhasse os parâmetros éticos contemporâneos, e assim, tivesse total liberdade para propagar discursos de ódio. Neste sentido, visto as proporções nocivas da propagação do ódio pelo campo religioso, bem como o não reconhecimento pelas instâncias episcopais da autoridade da lei do estado para limitá-lo, a leitura bíblica contextual histórica promovida pelas Teologias Progressistas é um importante instrumento de combate ao fundamentalismo e uma força potencial positiva para promoção dos direitos à diversidade, incluindo, a diversidade sexual.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. **O Velho e o Novo Testamento**. [Autores diversos]. Disponível em: <https://www.academia.edu/9249326/B%C3%ADblia_Sagrada_O_Velho_e_o_Novo_Testamento_autores_diversos_2_>. Acesso em: ago. 2021.
- HELMINIAK, D. A. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998.
- MISES, L. von. **Ação Humana**: um tratado de economia. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2010.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Relações entre direito, religião e diversidade sexual: uma perspectiva emancipadora

DOI: 10.23899/9786589284185.4

MUSSKOPF, A. Teologias Gay/Queer. In: JURKEWICZ, R. S. **Teologias fora do armário**. São Paulo: Max editora, 2019. p. 114-146.

REALE, M. **Horizontes do Direito e da História**. São Paulo: Saraiva, 2010.

ROSADO-NUNES, M. J. F. Direitos, cidadania das mulheres e religião. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, nov. 2008. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ts/a/ZgBCZ4yTFssVQQtgydmLVbj/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: ago. 2021.

SANTOS, B. de S. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

TESSER, T. P. Legitimação da violência contra as mulheres no discurso religioso hegemônico. In: JURKEWICZ, R. S. **Teologias fora do armário**. São Paulo: Max editora, 2019. p. 74-90.

Entre colonialismo jurídico e epistemicídio: o uso estratégico do direito como instrumento de governança racial

Edmo Cidade de Jesus*

Clarindo Epaminondas de Sá Neto**

Introdução

Há mais de 133 anos, pressionada pela resistência de negros e negras escravizados e pela dinâmica internacional em prol do desenvolvimento do sistema capitalista, a elite brasileira se viu forçada à prática daquele que talvez seria o ato político-jurídico mais emblemático do Império: a abolição da escravatura. E o fez com a cautela necessária à manutenção dos pilares da sociedade escravocrata, reescrevendo a história por intermédio da construção de uma figura de benevolência sacra, avocando para si um pseudodiscurso libertário e de reconhecimento de cidadania à população negra até então escravizada, algo que reverbera diuturnamente no imaginário social. Afinal, sempre foi crucial para o sistema de opressões raciais que opera no Brasil a construção das figuras do branco salvador e do negro resignado, que aguarda passivamente das mãos cândidas de Isabel a redenção.

Um mero retrospecto pela história brasileira faz perceber que, mesmo após decorridos todos esses anos, pouco mudou para a população negra do país, que permanece sendo vilipendiada pela estrutura racista engendrada pelo colonialismo, que através de um amplo e bem-sucedido processo de subdesenvolvimento do continente africano, desumanizou corpos negros. Essa desumanização ecoa na modernidade e,

* Mestrando em Teoria e História do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, especialista em direito processual civil e advogado. Tem especial interesse nas áreas de Teoria, Filosofia e História do Direito, dedicando-se à pesquisa das imbricações entre Direito e Relações Raciais.

E-mail: edmocidade@gmail.com

** Advogado. Bacharel em Direito. Mestre em Direito Internacional e Garantia de Direitos (2014) pela UFRN. Doutor em Direito, Estado e Sociedade (2017) pela UFSC. Professor efetivo em regime de dedicação exclusiva do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: clarindoneto@gmail.com

contemporaneamente, é permanentemente reforçada pela ideologia, pela política, pelo Direito e pela economia.

Com efeito, é preciso reconhecer que a abolição do regime escravagista, da forma como foi efetivada, significou o início do processo de construção de uma cidadania de segunda classe que, hodiernamente, ainda é destinada aos corpos racializados. A essas pessoas, os direitos básicos de cidadania constitucionalmente assegurados e os mecanismos legalmente previstos para a proteção desses direitos são inacessíveis, justamente porque o colonialismo jurídico brasileiro assim engendra.

Reverter esses aspectos históricos faz com que um importante questionamento careça de resposta; é precisamente essa indagação que constitui o problema da presente pesquisa: afinal, de que modo a construção epistemológica do Direito fornece as condições necessárias à consolidação e à manutenção do sistema de governança racial brasileiro?

A hipótese levantada preliminarmente, a qual se buscará confirmar ao longo da pesquisa, é a de que a construção epistemológica do Direito nacional, alicerçada no colonialismo jurídico, foi e continua sendo crucial para a manutenção de um sistema de opressões baseado na raça, que sob o silêncio eloquente dos juristas perpassa incólume aos séculos de formação do Estado brasileiro.

De modo geral, o estudo objetiva demonstrar que o conhecimento jurídico, desde o período colonial até a atualidade, é essencial para a conservação das hierarquias raciais vigentes no Brasil. Com esse desiderato, elegem-se como objetivos específicos, os quais estruturam a apresentação desta pesquisa: primeiramente, investigar a genealogia do pensamento jurídico brasileiro, a fim de demonstrar a relação entre o colonialismo e a formação da cultura jurídica nacional; após, pretende-se averiguar a relação simbiótica ente governança racial e epistemologia jurídica, com o fito de compreender para que(m) serve o conhecimento jurídico; e, por derradeiro, examinar como o Direito pode funcionar como agente duplo no processo de hierarquização racial da sociedade brasileira.

Por fim, para a consecução da pesquisa, adotou-se o método de abordagem indutivo, o método de procedimento monográfico e a técnica de pesquisa bibliográfica, por intermédio da consulta de publicações em periódicos, livros, dissertações e teses sobre a temática.

Colonialismo e formação da cultura jurídica nacional

O colonialismo europeu, cuidadosamente gestado em berço iluminista, possuía como discurso declarado a árdua tarefa de levar ao mundo primitivo e incivilizado as benesses da racionalidade, da ciência, da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. Com esse nobre propósito e contando com uma sofisticada e complexa construção filosófica, que permitiu a categorização, comparação e distinção dos seres humanos, contexto no qual, inclusive, o conceito de raça ganha novos contornos, o empreendimento colonial europeu produziu o maior, mais eficiente e bem-sucedido holocausto da história (ALMEIDA, 2019).

Uma incursão pela história moderna evidencia que a eficiência do colonialismo europeu estava diretamente relacionada às sólidas bases epistemológicas desenvolvidas pela filosofia iluminista, que permitiu que a aparente contradição entre o projeto de universalização da razão e a barbárie engendrada pela escravização de seres humanos encontrasse conformidade, a partir da construção pseudoteórica e supostamente científica da desumanização do outro, o não-ser (CARNEIRO, 2005). Flexionou-se o conceito de raça desenvolvido no século anterior (XVI) para utilizá-lo como ferramenta de tecnologia de governo, tornando-se racionalmente possível, normal e desejável a espoliação, a destruição, o assassinato e a escravização dos povos que habitavam as Américas, a África, a Oceania e a Ásia (ALMEIDA, 2019).

Para Isabella Miranda (2017, p. 237), “[...] as principais escolas financiadoras da lógica e da produção racional do conhecimento foram sustentadas pela prata e ouro americanos, extraídos por meio da violência, morte e genocídio”. Percebe-se, nesse sentido, que historicamente os horrores promovidos pelo experimento colonial foram precedidos de uma construção epistemológica que desse conta de justificar os atos hediondos perpetrados pelos colonizadores em nome da razão, sobretudo porque o desenvolvimento do sistema capitalista e, conseqüentemente, do continente europeu, dependiam dos lucros provenientes da escravização.

Além de uma sólida base filosófica que o justificasse racionalmente, era essencial para o colonialismo manter o controle, em termos de governança, da população dos territórios colonizados, sendo imprescindível, para isso, a construção e a reprodução de um sistema jurídico cuidadosamente articulado para a manutenção do poder político e econômico das elites locais, que funcionavam como verdadeiras prepostas dos impérios coloniais europeus.

Então, na medida em que a raça cinde a modernidade (ALMEIDA, 2019) e é instrumentalizada para possibilitar o empreendimento colonial, necessariamente ela determinará a construção normativa que viabilizará a manutenção de um processo de desumanização contínuo, duradouro, altamente lucrativo e profundamente violento como foi a escravização.

Thula Pires (2019) é percuciente ao rememorar que a partir da compreensão de que o Direito é um mecanismo de controle social e de conservação do poder político e econômico das classes dominantes, indissociável presumir que no período colonial a sua produção estava vocacionada a fornecer os elementos necessários à consolidação do capitalismo na Europa, à centralização do poder e à manutenção da ordem. E, em um cenário de colonização, essa construção normativa é refletida para os territórios colonizados. “Nesse contexto, o sujeito de direito é a afirmação de uma pretendida uniformidade, forjada pela exclusão material, subjetiva e epistêmica dos povos subalternizados” (PIRES, 2019, p. 71).

Dessa forma, é razoável presumir que a gênese das instituições brasileiras, principalmente das instituições jurídicas, isto é, a construção normativa e a formatação dos órgãos que compõem a estrutura do Estado, foram moldadas pelo colonialismo. A esse respeito, Ana Cecília de Barros Gomes (2019) assevera que, inicialmente, sequer era permitida a criação de cursos superiores no Brasil, já que Portugal entendia que o incentivo poderia representar a fragilização do domínio da metrópole colonial sobre os colonizados. Os juristas brasileiros, na época, eram formados pela Universidade de Coimbra, tornando-se os grandes responsáveis, no futuro, pela reprodução dessa epistemologia jurídica no país e, igualmente, por lecionar nas Escolas de Direito posteriormente criadas. Traziam consigo não apenas o conhecimento jurídico eurocêntrico, mas também a compreensão de universidade e de docência europeias.

A criação de cursos jurídicos no país¹, objeto de discussão pela primeira vez na Assembleia Constituinte de 1823, foi pautada pela premência de atender as demandas do Estado Nacional, que clamava por uma elite que se incumbisse de uma burocracia hábil a reproduzir o *status quo* e a disciplina europeus no âmbito do território brasileiro (PIRES, 2019), embora a narrativa oficial em torno da criação de dois cursos de direito no Brasil fosse no sentido de outorgar luzes aos brasileiros (GOMES, 2019).

Na realidade, a implementação de cursos jurídicos no Brasil foi norteadada pela pretensão do Estado de construir um liberalismo conservador tupiniquim que, ao

¹ Os dois primeiros cursos de Direito do país foram criados em 11 de agosto de 1827, resultantes da conversão em lei do projeto de 31 de agosto de 1826.

mesmo tempo em que pregava a universalização da liberdade, mantinha, contraditoriamente, sob os seus auspícios, os horrores do regime escravagista, até então legalizado no país. Esse fato denota que a funcionalidade da criação de cursos de Direito estava atrelada à “[...] manutenção e defesa dos interesses dos proprietários dos meios de produção do Estado brasileiro” (GOMES, 2019, p. 99). Não por outra razão, à época, “[...] o público-alvo do bacharelismo jurídico era formado pelas classes dominantes e oligarquias rurais, garantindo os seus lugares de privilégio na estrutura burocrática” (PIRES, 2019, p. 72).

Nesse diapasão, a instituição das primeiras faculdades de Direito no país, intrinsecamente vinculadas às dinâmicas políticas que se estabeleceram no período imediatamente antecedente, cujo marcador principal é a independência política do Brasil em 1822, atribuía aos juristas parte da responsabilidade de refundação do país, com a criação de uma nova imagem e de modelos que o desvinculasse politicamente da metrópole europeia, a despeito das contradições decorrentes da manutenção de um monarca português no comando. Era preciso demonstrar, tanto aos nacionais quanto aos estrangeiros, que o império brasileiro era de fato independente, o que demandava não apenas a criação de um novo estatuto jurídico-político, mas, sobretudo, a concepção de uma nova consciência coletiva, que refletisse o “novo” regime (SCHWARCZ, 1993).

Ao traçar uma historiografia sobre a criação dos primeiros cursos de Direito no Brasil e os seus impactos na formação do Estado brasileiro, tendo em vista a construção de uma cultura jurídica que se pretendia nacional, Lilia Moritz Schwarcz (1993) revela que, enquanto a Faculdade de Direito do Recife apostava na propagação e no desenvolvimento de teorias racistas, importadas de expoentes europeus do racismo científico, que se prestassem a resolver o “problema racial” brasileiro, a Faculdade de Direito de São Paulo estava preocupada em conceber burocratas e políticos comprometidos com a implantação de um modelo liberal conservador de Estado. Esse propósito, no entanto, não a impediu de “[...] conviver com a escravidão e o latifúndio durante o Império, e com o autoritarismo político republicano” (SCHWARCZ, 1993, p. 237), desvelando o caráter antidemocrático do liberalismo à brasileira.

No que tange à contribuição da Faculdade de Direito do Recife para a formação de uma cultura jurídica permeada pelo darwinismo social e por teorias racistas dele decorrentes, sobleva-se a produção da Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife, fruto da reforma levada a efeito em 1890 por Benjamin Constant, cuja circulação iniciou em 1891. Em seu primeiro artigo, o periódico sugere “[...] um quadro evolutivo

para o Direito”, elencando os autores que seriam presença recorrente durante os trinta primeiros anos da revista, tais como Haeckel, Darwin, Le Bon, Lombroso e Ferri (SCHWARCZ, 1993, p. 204).

Trata-se dos primórdios de uma epistemologia jurídica colonialista que encontrava no evolucionismo e, notadamente, na raça os elementos fundamentais de análise. O destaque conferido a Lombroso e Ferri, por exemplo, comprova que, majoritariamente, os artigos publicados na revista ocupavam-se de investigar os progressos da “escola italiana”, compreendendo o crime a partir do exame subjetivo de quem o pratica ou de quem estaria predisposto a praticá-lo, em face de seu biotipo e da raça a qual pertence (SCHWARCZ, 1993). Essas teorias refletem na realidade presente e são responsáveis, em grande medida, pelos estereótipos racistas consolidados e mantidos por múltiplos fatores no imaginário social contemporâneo.

Já a Academia de Direito de São Paulo, inaugurada em 1º de março de 1828, não estava adstrita ao desenvolvimento de uma cultura jurídica *stricto sensu*, caracterizando a produção local pelo ecletismo que reunia, em uma mesma instituição, a militância política, o jornalismo, a literatura, a advocacia e a influência no âmbito da burocracia estatal (SCHWARCZ, 1993). Diversamente da Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife, o periódico paulistano não era marcado pela influência acentuada de um intelectual específico, consubstanciando-se, antes de um instrumento difusor das ideias de seus docentes e discentes, em um órgão interno a serviço da instituição de ensino (SCHWARCZ, 1993).

Partidária de um modelo evolucionista, a revista confere importância à história do Direito, pois ao passo em que compreende que o fenômeno jurídico está sujeito às determinações evolutivas, defende a ideia segundo a qual incumbiria ao Direito auxiliar na descoberta das leis que presidem a evolução da humanidade. Para o periódico, “[...] o direito é, portanto, ‘produto’ de uma determinada evolução, mas também ‘produtos’ de progresso e civilização” (SCHWARCZ, 1993, p. 230-231).

Embora refutasse as teorias deterministas raciais para explicações exclusivamente calcadas na raça, essa crítica restringia-se ao direito penal, pois no que se refere à Antropologia, a Faculdade de Direito de São Paulo cultivava a ideia de que o bom jurista deveria assessorar-se das “modernas teorias sobre as raças”, para as quais os seres humanos permaneciam desiguais, mas suscetíveis de “evolução e perfectibilidade”. Ou seja, para além da crítica às interpretações sobre o fenômeno racial advindas do Recife, permanecia vigente em São Paulo a crença na existência de uma suposta desigualdade entre as raças (SCHWARCZ, 1993).

A defesa de uma suposta desigualdade entre as raças faria com que, a despeito dos declarados dissensos com as correntes teóricas difundidas pela escola jurídica recifense, os juristas de São Paulo se utilizassem dos modelos eugenistas de intervenção para fundamentar a sua aquiescência com a proibição da entrada no país de imigrantes de origem africana e asiática, a pretexto de supostamente possuírem poucas qualidades para o trabalho (SCHWARCZ, 1993).

Desse modo, é manifestamente incontroversa a contribuição das Faculdades de Direito do Recife e de São Paulo, seja por intermédio de uma atuação mais declarada e enfática ou mediante performances sutis e pouco perceptíveis a olho nu, para a introjeção e a reprodução em solo nacional de um colonialismo jurídico responsável pela difusão de um ideário jurídico racista. Essa cultura jurídica nacional, ontologicamente racista, outrora responsável por solucionar os conflitos provenientes de uma sociedade profundamente desigual e multifacetada, formada, à época, em grande medida por pessoas escravizadas, reverbera de modo indelével nas instituições brasileiras até a atualidade, conduzindo a uma seletividade epidérmica quanto à aplicação das normas, especialmente as de natureza jurídica penal.

Governança racial e epistemologia jurídica: para que(m) serve o conhecimento jurídico?

Vislumbra-se, a partir desse contexto, que desde a sua fase mais embrionária, a estruturação da cultura jurídica nacional esteve amplamente conectada pelo racismo, eis que a prática política e a concepção dos institutos jurídicos eram ditadas pela necessidade de conservação das desigualdades provenientes de uma sociedade arquetizada em preceitos de hierarquia racial (GOMES, 2019).

Assim, é a epistemologia jurídica brasileira, desde a sua concepção até a atualidade, quem fornece os elementos indispensáveis para o desenvolvimento e para a execução de tecnologias de governança racial² direcionadas à manutenção da concentração do poder político e econômico adstrito à zona do ser, isto é, atrelada às mãos de homens brancos, cis-heterossexuais, cristãos, proprietários e sem deficiência (PIRES, 2019).

² Colhe-se da obra “Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica”, de Adilson José Moreira (2019) o conceito de governança racial a que se faz remissão ao longo do artigo. Para o jurista, governança racial pode ser compreendida como tecnologia de poder cuja finalidade é a manutenção da ordem racial a partir do controle social dos corpos negros.

Contudo, se por um lado a produção do Direito é determinada pela premência de conservar as hierarquias raciais vigentes, por outro, a aplicação dessa normatividade ou a sua eventual suspensão dependem necessariamente de um procedimento sistemático de desumanização, subalternização e estigmatização baseado na raça, pois é o processo de racialização ou o racismo propriamente, que permitirá ao Estado, seja por intermédio do exercício do biopoder³ foucaultiano ou do necropoder⁴ mbembiano, fazer a gestão dos corpos indesejáveis, dando ares de normalidade e aceitabilidade, quando for preciso, ao genocídio dessas populações.

É a raça ou especificamente o racismo, que conferem caráter permanente ao massivo assassinato da população negra afrodiaspórica e, também, que permitem a estagnação social, a invisibilização e o aniquilamento simbólico e epistêmico dessas pessoas cuja humanidade é negada desde a modernidade. A respeito dos processos de desumanização e do caráter de permanência da subalternização das pessoas negras, Adilson José Moreira (2019, p. 101-102) relata que:

[...] o mito da periculosidade do homem negro impede que eles tenham acesso aos empregos porque os profissionais responsáveis pela seleção são abertamente racistas. Opera na mente deles, no plano consciente e inconsciente, a noção de que negros não são funcionários ideais. O mito da periculosidade do homem negro também está por trás da ação discriminatória de outras instituições: a Polícia Militar, o Ministério Público, a Justiça Criminal. Faço questão de analisar um relatório sobre a violência que mostra como a discriminação institucional opera contra o povo negro: a vasta maioria das vítimas de violência policial é de jovens negros. Também mostro uma circular da Polícia Militar de São Paulo orientando policiais a abordarem e revistarem homens negros e pardos que circulam em bairros nobres de Campinas. Afinal, o que podemos esperar de uma instituição que classifica negros como uma ameaça? O assassinato cotidiano desses indivíduos. Os vários estereótipos que circulam dentro da sociedade fazem (sic) com que os julgamentos de quem deve viver e de quem deve morrer sejam imediatos. Eles assumem a forma de um automatismo mental: ter a pele negra faz com que os indivíduos façam julgamentos imediatos sobre o valor da vida das pessoas.

³ Michel Foucault (2010) conceitua a biopolítica como tecnologia de poder voltada à gestão da população que, diversamente do poder da soberania, concernente ao poder de fazer morrer e deixar viver, exerce o biopoder sobre uma multiplicidade de seres humanos a partir da dinâmica estabelecida entre fazer viver e deixar morrer. Trata-se da assunção da vida pelo poder político.

⁴ Tendo como elemento central a raça e a partir da concatenação do conceito de biopoder foucaultiano, de estado de exceção e de estado de sítio, Achille Mbembe (2018a) define a necropolítica como tecnologia de governo capaz de submeter a vida ao poder da morte. “Não se trata mais de fazer viver e deixar morrer – como na configuração do poder biopolítico foucaultiano. Tampouco trata-se de “[...] fazer morrer e deixar viver” do poder do soberano. [...] em termos de necropolítica, o que está em jogo é simplesmente ‘matar’” (NOGUERA, 2018, p. 71).

Sendo assim, ao mesmo passo em que os processos de racialização fundamentam ações discriminatórias fulcradas na estigmatização e desumanização de sujeitos, como ocorre muito frequentemente em abordagens policiais, por exemplo, esses mesmos mecanismos possibilitam que a normatividade, supostamente construída em termos genéricos, afetem desproporcionalmente pessoas brancas e negras (MOREIRA, 2019).

Isso ocorre, em grande medida, porque o sistema de governança racial brasileiro, além de ser calcado pelo epistemicídio, é também pautado pela construção de um saber técnico-acadêmico-dogmático predominantemente branco que, forjado na colonialidade, concede aos agentes do sistema de justiça as armas epistemológicas necessárias à contenção dos sujeitos racialmente subalternizados.

Ou seja, mediante estratégicos processos de silenciamento sobre questões atinentes ao racismo estrutural e estruturante da sociedade brasileira, a pretexto da existência de uma mitológica democracia racial, argumento retórico amplamente rechaçado pelos movimentos negros e pela intelectualidade negra que insiste em (r)existir, a construção epistemológica do Direito serviu à consolidação e à manutenção de uma estratificação social profundamente hierarquizada racialmente.

A partir dos aportes teóricos de Aparecida Sueli Carneiro (2005), é possível aferir que o epistemicídio é um processo constante de anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, ou seja, nega-se a racionalidade do Outro ao mesmo tempo em que se promove a assimilação cultural. É, sobretudo, um processo de produção e reprodução de uma inferioridade intelectual artificialmente forjada, que opera, como se sabe, em nível epidérmico. Ao analisar o conceito sob o enfoque jurídico, Isabella Miranda (MIRANDA, 2017, p. 264) dirá que “[...] o epistemicídio não só gera, mas potencializa a imbricação entre seletividade e racialização”, porquanto uma vez que “a seletividade é racializada”, o racismo orienta a aplicação da norma penal e opera na produção da morte, sendo que, na esteira do funcionamento das instituições, o massacre e a burocracia estatal naturalizam-se (MIRANDA, 2017).

Na compreensão de Adilson José Moreira (2019, p. 155), “[...] o sistema jurídico teve um papel central no processo de construção da raça como uma categoria social porque ela sempre apareceu como um parâmetro para o tratamento diferenciado entre os indivíduos ao longo de boa parte do constitucionalismo moderno”. De modo similar, Achille Mbembe (2018b) aduz que o Direito foi instrumentalizado com o propósito de forjar a noção de uma humanidade dividida em duas raças distintas, a dos colonizadores e a dos colonizados, atribuindo-se legitimamente a apenas uma delas a condição de

humanidade, restrita aos povos europeus em detrimento daqueles considerados selvagens.

Ao considerar tais premissas, apreende-se que o sistema jurídico brasileiro, orientado por um academicismo eurocêntrico epistemicida e, consequentemente, colonialista, agiu e permanece atuando como mecanismo de sistematização de opressões que se prolongam no tempo, mesmo que para isso aparentemente faça concessões em termos genéricos de reconhecimento de direitos e de posituação de regras que, à primeira vista, coíbem atitudes discriminatórias, mas cuja efetividade concreta de aplicação é obstaculizada pela hermenêutica racista exercida pelos agentes do sistema de justiça.

O Direito como agente duplo no processo de hierarquização racial da sociedade brasileira

Ao que tudo indica, a relação entre a construção epistemológica do Direito e o racismo pode parecer paradoxal, já que, como leciona Dora Lúcia de Lima Bertúlio (2019), ao mesmo tempo em que o discurso jurídico se ocupa de propagar igualdade, justiça e liberdade universais, chegando até mesmo a criminalizar condutas discriminatórias, convive obsequiosamente com práticas racistas individuais e institucionais. Portanto, a despeito da aparente disposição ao enfrentamento dos conflitos raciais, o Estado “[...] implementa a impunidade dos agentes e a destruição das vítimas especialmente pela ação da polícia” (BERTÚLIO, 2019, p. 129).

A execução desses mecanismos pelo Estado, que se materializa no exercício das atribuições dos agentes públicos incumbidos legalmente de operacionalizarem o sistema de justiça, tais como policiais, delegados, promotores de justiça e magistrados, não ocorre sem que haja o fornecimento de subsídios teóricos por parte da academia jurídica. Isto é, não seria exagero arguir que a criminalização massiva, o assassinato em escalas fordistas, a negativa de reconhecimento jurisdicional de práticas discriminatórias, a normalização e institucionalização dos “autos de resistência”, a guetização e a marginalização corroborada pela edição de normas urbanísticas de caráter eugênico, não ocorrem alheios à atuação dos centros produtores ou reprodutores de conhecimento jurídico do país.

Esse colonialismo epistemológico da academia jurídica, na acepção fanoniana do termo (FANON, 2008), é facilmente vislumbrado quando se analisa a estruturação curricular dos cursos de Direito; as linhas de pesquisa dos principais programas de pós-graduação em Direito do país; a produção acadêmica e a formação do corpo de

palestrantes dos congressos, simpósios e conferências jurídicas que se espriam Brasil afora. Esse não é, como se percebe, um fenômeno assintomático. O silêncio eloquente do discurso jurídico em torno de questões atinentes aos conflitos raciais que se potencializam a cada dia no país indica o grau de relevância atribuído à problemática.

Dora Lúcia de Lima Bertúlio (2019), jurista negra cuja dissertação de mestrado, defendida em 1989 perante o Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, publicada como livro somente após trinta anos, intitulada “Direito e Relações Raciais”⁵, esclarece que tal negligência não é fenômeno recente, estando presente na cultura jurídica nacional desde os primórdios de sua enunciação (BERTÚLIO, 2019, p. 101-102):

O desenvolvimento da teoria e da prática do Direito e ações estatais de Direito, para o Direito e baseadas no Direito, “passa por cima” da realidade racial no Brasil. Os “princípios” doutrinários trazidos dos juristas norte-americanos e europeus são a base retórica do nosso Direito Positivo. As justificativas teóricas dos juristas brasileiros entremeadas com os ensinamentos estrangeiros (e, até aí sem razão de crítica, ao contrário, com o desenvolvimento das sociedades e o seu (sic) inter-relacionamento, a exogamia científica e cultural é vital para a manutenção das sociedades e Estado), não parecem tentar investir, sequer um pouco, na realidade brasileira, especialmente neste tema: relações raciais. É também certo que os europeus e norte-americanos deixaram o racismo, o colonialismo e o imperialismo para fora do “bem comum”, da “justiça”, “igualdade” e “liberdade”. Parece um acordo internacional.

Fazendo alusão aos ensinamentos acadêmicos de teoria do Direito e teoria do Estado, Bertúlio (2019) rememora que autores europeus que constituem as matrizes teóricas dos cursos de graduação em Direito no Brasil, como Montesquieu, por exemplo, em cujas obras é possível encontrar discursos racistas que buscam justificar os horrores da escravidão colonial, foram e são reproduzidos sem que haja qualquer problematização a respeito das questões raciais imbrincadas, o que implica na “[...] interiorização de conceitos e preconceitos no ideário da camada dirigente, direta ou indiretamente [...]” (BERTÚLIO, 2019, p. 107). Esse processo culmina na penetração sub-reptícia de comandos doutrinários, mesmo que não intencionais, naturalizando

⁵ A publicação tardia da dissertação de Dora Lúcia de Lima Bertúlio, assim como, a pouca repercussão de um trabalho pioneiro desenvolvido nos idos de 1989, representam como operam os meandros do epistemicídio na academia jurídica brasileira. O silenciamento estratégico de discursos jurídicos contramajoritários, sobretudo quando ousam abordar as chagas do racismo e a sua relação umbilical com a cultura jurídica nacional, é um dos principais sintomas do racismo institucional que permeia as mais vastas esferas de poder.

preceitos discriminatórios que, a partir do imaginário e da prática de governantes, cientistas políticos e juristas, permeiam toda a sociedade, fortalecendo a ideologia racial dominante.

Nesse diapasão, com exceção de juristas negros e negras que resistem bravamente ao epistemicídio cotidiano, é notável perceber que “[...] a internalização do racismo e sua consequente institucionalização na esfera jurídica se dá pela omissão [...], encarregada das esferas individuais e culturais do mesmo racismo” (BERTÚLIO, 2019, 124).

Logo, do mesmo modo que para Frantz Fanon (2008) o processo de desalienação das pessoas negras envolve necessariamente a tomada de consciência das realidades econômicas e sociais, pois a inferiorização ocorre mediante um duplo processo, iniciando pela debilidade econômica e findando com a epidermização dessa inferioridade, é passado o momento de a ciência jurídica desalienar-se. É premente que, finalmente, volte suas lentes para os conflitos raciais que estruturam a sociedade brasileira e que, por conseguinte, pautam a construção normativa, seja ela legislativa, jurisprudencial ou doutrinária.

Ademais, é preciso que o pensamento jurídico, inclusive aquele que se pretende crítico, mas insiste em ignorar os conflitos raciais que se estabelecem na sociedade e que influem, por consequência, na construção teórica, dogmática e normativa do Direito, rompa com o colonialismo epistemológico, pois de acordo com Fernanda da Silva Lima e Karine de Souza Silva (2020):

[...] se não há colonialismo sem raça, os estudos pós e decoloniais que ignoram esta categoria como basilar, ou não são pós-de-coloniais ou são higienistas, já que não dialogam com autores/as negros/as, por não considerarem o corpo negro como sujeito pensante. Desta forma, se apaga toda uma tradição de pensamento negro que é a origem própria do movimento pós-colonial. Nesta lógica, temos observado que nem mesmo os trabalhos daqueles que são considerados marcos fundantes do pós-colonialismo, tais como Frantz Fanon e Aimé Césaire são lidos ou citados, o que prova a longevidade, na academia das representações coloniais.

A construção epistemológica do Direito deve, portanto, alforriar-se de sua habitual complacência com os mecanismos de governança racial e prestar-se à produção de um conhecimento voltado e verdadeiramente comprometido com a práxis que conduza à emancipação social da população negra afrodiaspórica, alvo preferencial dos instrumentos biopolíticos e necropolíticos executados no Brasil. Isso porque,

contrariamente, ao negar o desempenho do papel que lhe incumbe, a academia jurídica relegará a si e ao Direito a mera função de legitimadores cúmplices e irrefletidos do monopólio do uso racialmente seletivo da força pelas instituições estatais, cujo fim precípua é a manutenção da estrutura social, política e econômica segregacionista, que funda a sociedade brasileira.

Considerações finais

O Estado Democrático de Direito brasileiro, forjado em um regime de opressões e de abissais desigualdades que se retroalimentam, não se destina a todas e a todos os cidadãos. À toda evidência, direitos e garantias constitucionais são reservados epidermicamente a uma específica e minoritária parcela da população, notadamente devido ao sistema de governança racial que opera incessantemente em solo nacional. Esse sistema materializa-se e desnuda-se nos índices de desenvolvimento humano da comunidade negra do país; no número de pessoas negras que integram os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário; na composição do sistema carcerário; na estruturação e distribuição dos cargos tidos como subalternos e de cargos de prestígio na iniciativa privada; e, sobretudo, mas não apenas, na cifra acentuada de assassinatos de jovens e crianças negras, cotidianamente naturalizada e que consubstancia o genocídio dessa população como o ápice da eficiência da necropolítica executada pelo Estado brasileiro.

O que se percebe quando se analisa a tessitura da sociedade brasileira é que mais de um século após a formalização da abolição da escravidão, milhões de trabalhadoras e trabalhadores negros brasileiros permanecem, resguardadas as devidas proporções, desempenhando as mesmas funções laborais de antes; continuam relegados a trabalhos braçais e pouco intelectualizados, com o único diferencial de que, agora, percebem poucos salários, os quais sequer são suficientes para lhes garantir o mínimo de dignidade.

Se outrora pavimentou-se a construção do Brasil à base de sangue, suor e lágrimas, sem remuneração ou condições minimamente dignas de trabalho, atualmente a população negra continua sendo vista pelo sistema socioeconômico como mão-de-obra barata, que sofre majoritariamente com a precarização do trabalho e com os baixíssimos salários, ainda que ocupem os mesmos cargos de pessoas brancas; se antes era açoitada e assassinada pelos escravagistas, hoje é vítima da necropolítica estatal, que se utiliza da violência policial que recai sobre corpos pretos e periféricos permanentemente; se durante o Império os corpos negros eram relegados aos navios negreiros e às senzalas, na República eles se destinam ao encarceramento em massa e

à favelização; se no passado a educação não era uma opção às negras e aos negros, no presente a educação pública de péssima qualidade continua vitimando esse contingente da sociedade, impossibilitando o desenvolvimento de capacidades e o acesso a oportunidades que teriam o condão de movimentar a composição da estratificação da sociedade.

Desse modo, enquanto o racismo não for concebido como um processo histórico que permeia e se interpenetra em todas as instituições e relações sociais, enquanto às pessoas negras for relegada apenas uma espécie de subcidadania, não se avançará na construção de uma sociedade que se pretenda democrática e republicana, porque as desigualdades produzidas e reproduzidas pelo racismo impedem o avanço civilizatório. Uma cidadania de segunda classe, como a que é conferida à população negra brasileira, impede muitas vezes que os anseios das pessoas cheguem ao Poder Judiciário e, quando permite que cheguem, a resposta jurisdicional ou é sonegada ou não é satisfatória, notadamente quando se trata da aplicação das leis antirracistas.

Portanto, concebendo o Direito como mecanismo de controle social e de manutenção do poder político e econômico das classes dominantes e, considerando o racismo como elemento ontológico, estrutural e estruturante da sociedade brasileira, fruto do jugo colonial, a funcionalidade do conhecimento jurídico está intimamente relacionada à criação de ferramentas que confirmam certo grau de racionalidade e de legitimidade ao exercício da violência estatal. Por isso, é elementar que a necropolítica empreendida em solo nacional seja precedida, a um só tempo, pelo epistemicídio de saberes contramajoritários e, também, pela construção de um saber técnico-acadêmico-dogmático predominantemente branco que, forjado na colonialidade, seja capaz de dotar os agentes do sistema de justiça com as armas epistemológicas necessárias à contenção dos sujeitos racialmente subalternizados.

Referências

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BERTÚLIO, D. L. de L. **Direito e relações raciais**: uma introdução crítica ao racismo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Pedagogia) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Entre colonialismo jurídico e epistemicídio: o uso estratégico do direito como instrumento de governança racial

DOI: 10.23899/9786589284185.5

LIMA, F. da S.; SILVA, K. de S. **Teorias críticas e estudos pós e decoloniais à brasileira**: quando a branquitude acadêmica silencia raça e gênero. Empório do Direito. Disponível em: <<https://emporiiododireito.com.br/leitura/teorias-criticas-e-estudos-pos-e-decoloniais-a-brasileira-quando-a-branquitude-academica-silencia-raca-e-genero>>. Acesso em: 6 fev. 2020.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no collège de france (1975-1976). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GOMES, A. C. de B. **Colonialidade na academia jurídica brasileira**: uma leitura decolonial em perspectiva amefricana. 2019. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

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

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.

MIRANDA, I. A necropolítica criminal brasileira: do epistemicídio criminológico ao silenciamento do genocídio racializado. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, v. 135, p. 231-268, set. 2017. Disponível em: <<https://revistadostribunais.com.br/maf/app/resultList/document?&src=rl&srguid=i0ad6adc5000001748efa4c4497e63b78&docguid=I6cf797f08e4611e781ed010000000000&hitguid=I6cf797f08e4611e781ed010000000000&spos=14&epos=14&td=16&context=61&crumb-action=append&crumb-label=Documento&isDocFG=false&isFromMultiSumm=&startChunk=1&endChunk=>>>. Acesso em: 4 set. 2020.

MOREIRA, A. J. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019.

PIRES, T. R. de O. Direitos humanos e Améfrica Ladina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. **Latin American Association**, v. 50, p. 69-74, 2019. Disponível em: <<https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue3/Dossier-Lelia-Gonzalez-7.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2020.

PIRES, T. R. de O. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Extensão do auxílio maternidade para indígenas menores de 16 anos a partir do diálogo transconstitucional

Janaina Fernanda Teixeira*

Osmar Veronese**

Introdução

O modelo de Estado que se apresenta no Brasil busca sobretudo garantir a implementação de políticas públicas que atuem na redistribuição de renda, de modo a permitir que todos os indivíduos usufruam de condições mínimas de subsistência. Além disso, trata-se de um país multicultural, cujo objetivo se concentra em promover a proteção de diversos modos de manifestação cultural.

Dentre as manifestações culturais vertentes no seio da sociedade brasileira, não se pode deixar de destacar a dos povos indígenas, cujo modo de vida difere daquele da sociedade do “homem branco”, especialmente no que concerne à organização social, econômica e familiar. Em razão desse modo de vida distinto, os povos indígenas são privados de determinados direitos fundamentais, isso porque não preenchem determinados requisitos formais propostos pelo legislador, requisitos estes que ignoram as diferenças culturais e identitárias existentes no país. Dentre as limitações encontradas, pode-se destacar o acesso ao salário-maternidade, benefício previdenciário que possui a função de proteger a gestante e a criança diante da

* Advogada. Graduada em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI Santo Ângelo/RS. Integrante do grupo de pesquisa “Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas”, com registro no CNPQ, vinculado à linha de pesquisa Direito e Multiculturalismo do Mestrado/Doutorado em Direito da URI-Santo Ângelo/RS.

E-mail: janainateixeirajur@gmail.com

** Doutor pela Universidad de Valladolid/Espanha. Mestre pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor de Direito Constitucional do curso de Graduação em Direito e do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI Santo Ângelo/RS. Procurador da República/Ministério Público Federal. Líder do Grupo de Pesquisa “Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas”, com registro no CNPQ, vinculado à linha de pesquisa Direito e Multiculturalismo, do PPG/URI/Santo Ângelo/RS, Brasil.

E-mail: osmarveronese@san.uri.br

impossibilidade de a mulher continuar desempenhando suas atividades laborais. Ou seja, trata-se de uma política pública, promovida pelo Estado Social, como instrumento de proteção.

Para compreender melhor as questões acima expostas, a partir de uma análise hipotético dedutiva aliada à pesquisa bibliográfica, o presente estudo analisa as funções inerentes ao Estado Social no contexto de uma sociedade multicultural. Após, discute as especificidades da cultura indígena, sobretudo no que se refere ao trabalho e organização social e familiar, com enfoque às jovens indígenas da tribo *Mbyá Guarani*. Por fim, aborda a teoria transconstitucional como ferramenta capaz de viabilizar o diálogo entre os sistemas normativos, a fim de que os direitos fundamentais dos povos indígenas sejam efetivados.

A função social do Estado diante da diversidade cultural

O Estado, compreendido como a instituição político-jurídica responsável por garantir a ordem e condições mínimas de subsistência, durante séculos passou por inúmeras ressignificações e transformações a fim de se adequar às necessidades sociais. Ao longo da história, adotou distintas formas, desde períodos marcados pela exclusiva dominação do monarca até outros caracterizados pela mínima intervenção estatal, denominado de Estado Liberal, este marcado por uma postura de abstenção e não intervenção na vida dos cidadãos.

Entretanto, a concessão de liberdades e a mínima intervenção estatal sofreu severos questionamentos, no início do século passado, principalmente em razão das desigualdades econômicas que produziu. Com a crescente desigualdade e a consequente exploração dos vulneráveis, tornou-se necessária a repaginação do Estado, que além de garantidor das liberdades, também chamou para si a responsabilidade de implementar condições mínimas para uma vida digna. Os problemas sociais, associados às pressões decorrentes da industrialização em marcha, o impacto do crescimento demográfico e o agravamento das disparidades no interior da sociedade, impuseram ao Estado um papel ativo na realização da justiça social.

Surge, então, o Estado Social, com o objetivo principal de garantir condições mínimas de subsistência, atuando especialmente na redistribuição de renda, de modo a garantir a igualdade de condições entre os indivíduos (MORAIS; STRECK, 2014). Para Bonavides (2014), cuidam-se de direitos da segunda geração, os quais dominam por inteiro boa parte do século XX e são denominados, na maioria das constituições do pós-guerra, como os direitos sociais, culturais e econômicos, bem como os direitos coletivos

ou de coletividades. Esses direitos são sustentados pelo chamado *Welfare State*, ou seja, aquele tipo de Estado:

[...] no qual o cidadão, independente de sua situação social, tem direito a ser protegido contra dependências de curta ou longa duração. Seria o Estado que garante tipos mínimos de renda, alimentação, saúde, educação, assegurados a todo cidadão, não como caridade, mas como direito político (STRECK, 2002, p. 63-64).

Na Constituição Federal de 1988, o Estado Social ganha corporificação no artigo 6º, o qual reconhece a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância e a assistência aos desamparados como direitos sociais. O rol proposto pelo texto constitucional demonstra o compromisso do Estado em atuar na redistribuição de renda, por meio de prestações positivas que garantam condições mínimas de subsistência a todos os indivíduos. Desta forma, o Estado Social representa uma proposta de afastar as desigualdades e permitir que todos os indivíduos de uma sociedade tenham as mesmas condições de sobrevivência.

Nesse diapasão, o Estado Social, enquanto implementador de políticas públicas e garantidor da igualdade de condições, necessita observar a igualdade material. Deste modo, as diferenças inerentes a cada indivíduo não devem servir de amparo à negativa de determinados direitos, uma vez que o objetivo do texto constitucional é justamente equiparar os indivíduos em situações distintas.

Entretanto, o modelo Social de Estado encontra inúmeros desafios quanto a sua afirmação e concretização, isso porque garantir a promoção de políticas públicas que atendam ao artigo 6º da Constituição da República de 1988 é necessariamente dispendioso, necessitando de investimentos financeiros por parte do poder público. Em razão disso, nem sempre os direitos sociais previstos constitucionalmente são aproveitados por todos os indivíduos de uma coletividade.

Neste sentido, determinados grupos, por possuírem um modo de vida distinto daquele da sociedade envolvente, como no caso dos povos indígenas, são afastados da efetivação desse rol de direitos, isso porque, em tese, não preenchem alguns pressupostos formais exigidos pela legislação constitucional e infraconstitucional, pressupostos estes que parecem ignorar a diversidade existente no país.

A diversidade cultural presente no Brasil é fruto dos acontecimentos históricos, como os movimentos migratórios, o processo de colonização, a escravidão e as guerras, dentre outros. Esses acontecimentos atuaram na reconfiguração da sociedade, que atualmente é multifacetária e multicultural, permissiva da livre manifestação dos diversos modos de vida.

De acordo com Boaventura de Souza Santos (2003, p. 26), “[...] a expressão *multiculturalismo* designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’”. Assim, um país multicultural, além de garantir a igualdade, busca o reconhecimento das diferenças, a fim de permitir a efetivação dos direitos humanos às minorias étnicas. Charles Taylor, ao tratar da política de reconhecimento, defende que esse reconhecimento deve ocorrer de modo diligente, uma vez que reconhecer todas as manifestações culturais como iguais reforça uma postura etnocêntrica. Para Taylor (1994), o reconhecimento adequado é aquele que reconhece as diferenças intrínsecas de cada grupo étnico e, a partir disso, atribui um tratamento distinto ao grupo em questão.

O multiculturalismo, aqui entendido como direito à diferença, enquanto instrumento de proteção da diversidade cultural, encontra amparo na legislação pátria, sobretudo no artigo 215 da Constituição Federal, que atribui ao poder público o dever de proteger as manifestações culturais. Nesse sentido, pode-se dizer que a proteção da diversidade cultural e o reconhecimento dos distintos modos de vida são obrigações do Estado brasileiro.

Da colonização aculturada à constitucionalização culturalizada: jovens indígenas *Mbyá-Guarani* à luz do atual constitucionalismo

Dentre as diferentes manifestações culturais presentes no Brasil, não se pode olvidar a dos povos indígenas, vítimas reais e simbólicas do processo colonizador. Conforme Dornelles, Brum e Veronese (2017), estimativas apontam que no atual território brasileiro habitavam pelo menos 5 milhões de indígenas quando os colonizadores europeus, por volta de 1500, chegaram maciçamente, produzindo um verdadeiro genocídio de indígenas locais. Hoje, de um universo de mais de duzentos milhões de habitantes que vivem no território brasileiro, os indígenas somam cerca de 896,9 mil de acordo com os dados do último censo realizado pelo IBGE.

Consoante historiadores, a invasão do colonizador produziu a extinção de vários povos indígenas, suas línguas, costumes e culturas. A colonização impôs aos povos

originários o remodelamento de seus costumes, já que precisaram se “adequar” ao modo de vida europeu a fim de garantir a sobrevivência, processo que não cessou após a conquista do território brasileiro. A partir do ano de 1549, buscou-se concretizar o objetivo declarado pela Coroa, que era “[...]a conversão para a fé cristã e a civilização” dos indígenas para consolidar o seu domínio (KAYSER, 2010, p. 96).

Apesar das violentas formas de assimilação, a partir de muita resistência, os povos indígenas conseguiram preservar – ao menos em parte – suas identidades culturais, tradições e costumes próprios, especialmente no que se refere a sua organização social, econômica e familiar. Embora os colonizadores tenham atribuído aos povos originários a denominação genérica de “índios”, sabe-se que ao longo do território brasileiro existem inúmeras comunidades e etnias indígenas, cada qual com seus costumes. Assim sendo, no presente escrito optou-se pela análise focalizada de um laudo antropológico elaborado a partir de estudos sobre as jovens indígenas da etnia *Mbyá-Guarani*, residentes na Terra Indígena *Inhacapetum*, localizada no município de São Miguel das Missões, noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (CHAGAS, 2014).

De plano, destaca-se que grande parte das comunidades indígenas são organizadas a partir da economia familiar, ou seja, sobrevivem de processos desenvolvidos pelos próprios membros das aldeias, como plantio, caça, pesca e venda de produtos e artesanatos confeccionados pelas mulheres. A participação nesse processo de sustento tem início antes mesmo da faixa etária da adolescência, como denomina a sociedade dominante, independentemente do sexo. No caso do povo *Mbyá-Guarani* de São Miguel das Missões, os membros da comunidade indígena desde cedo atuam ativamente na obtenção de recursos necessários para o sustento de toda coletividade, sem consideração do caráter etário, ou seja, o povo *Mbyá-Guarani* não faz separações estáticas entre criança, adolescente e adulto, mas levam em consideração os aspectos físicos de cada indivíduo, a fim de determinar o preparo de cada membro para as funções da aldeia. Neste sentido, as adolescentes indígenas desde cedo desempenham papel fundamental na organização social e econômica da comunidade (CHAGAS, 2014).

A transição para a fase adulta, segundo o entender *Mbyá-Guarani* em análise, ocorre após o indivíduo se mostrar fisicamente preparado para assumir as responsabilidades da vida adulta, ou seja, desconsidera o caráter temporal e leva em consideração a evolução física do indivíduo. No que se refere às mulheres, essa transição ocorre após a menarca, momento no qual a adolescente é compreendida como mulher, estando apta para o casamento e para as funções de cooperação com a

comunidade (CHAGAS, 2014). Silva et al. (2009), em estudo acerca dos povos indígenas, verificaram que a menarca ocorre entre 11 e 13 anos de idade em 40% das entrevistadas. Assim, a partir da primeira menstruação, a adolescente é tida pela comunidade indígena como adulta e, portanto, passa a realizar as atividades inerentes à identidade da mulher indígena na comunidade, inclusive contrair matrimônio e engravidar. Nesse sentido, a antropóloga Miriam de Fátima Chagas (2014) afirma:

[...] ser possível que, entre 14 e 15 anos, uma Mbyá-Guarani venha a ter filhos e/ou se casar. Além disso, no processo de socialização das mulheres também é possível o envolvimento gradativo nas atividades destinadas as mulheres, pois as faixas etárias não são definidas rigidamente, sendo que a relação principal não é o recorte etário, mas a capacidade de desempenhar um papel social.

Desde tenra idade, adolescentes indígenas assumem responsabilidades maternas e, através de seu papel de cooperação, desempenham função fundamental na manutenção econômica da comunidade indígena. Assim, a participação da adolescente nas tarefas da aldeia é de suma importância para a manutenção de todos os membros da comunidade. Logo, o afastamento de tais atividades tem o potencial risco de ocasionar prejuízo no sustento de seus dependentes e dos demais membros da aldeia. Se para a sociedade dominante a gravidez e o trabalho precoce podem parecer um problema, para os povos indígenas reflete a preservação de suas manifestações culturais, de seus antepassados e da comunidade.

Ademais, é importante destacar que a preservação das culturas indígenas encontra resguardo no Texto Constitucional de 1988, que inovou ao trazer um capítulo específico destinado aos povos indígenas, expresso nos artigos 231 e 232, sendo o maior e mais avançado no tratamento de toda a história do Brasil, rompendo com o paradigma de assimilação, integração, incorporação ou provisoriedade da condição de indígena (SOUZA FILHO, 2013).

A Lei Fundamental de 1988 assegurou não apenas “[...] os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, mas também o reconhecimento de sua organização social e suas práticas, costumes, línguas, crenças e tradições. Se antes imperava o autoritarismo, a atual Constituição, diferenciada e democraticamente, contemplou a cidadania e a dignidade da pessoa humana, bem como garantiu a todos a igualdade perante a lei, inclusive em suas diferenças (SANTOS; LUCAS, 2015).

Dessa forma, o olhar assimilacionista para a população indígena, vigente até então, dá lugar para o reconhecimento do direito à diferença, à autonomia e à alteridade, onde se reconhecem os direitos de “serem índios” e como tal permanecerem. Para Barreto (2006, p. 104), o texto de 1988, ao reconhecer aos povos indígenas o direito de manter sua organização social, seus costumes, suas línguas, crenças e tradições, “[...] abandonou o paradigma de integração e adotou um novo, voltado para a interação” entre os índios e a sociedade envolvente.

Apesar de todo aparato normativo nacional e internacional de proteção dos povos indígenas, na prática ainda há muitos obstáculos que impedem a concretização de seus direitos. Dentre as dificuldades encontradas no tratamento conferido aos povos indígenas, não se pode deixar de destacar a precarização de direitos básicos relativos à saúde, educação e proteção dos territórios, bem como as dificuldades de acesso à seguridade social e ao salário-maternidade, especialmente em relação às adolescentes indígenas.

O salário-maternidade para indígenas menores de 16 anos à luz do diálogo transconstitucional

O Estado Social, como instituição político-jurídica responsável pela implementação de políticas públicas e garantidor da proteção da diversidade cultural, tem a incumbência de promover políticas de redistribuição de renda, que visem sobretudo a equiparação econômica e social dos indivíduos em situação de vulnerabilidade. Nesse sentido, merecem destaque as comunidades indígenas, que embora se desenvolvam a partir de um sistema de cooperação e através de uma economia familiar, vivem, em sua maioria, em situações precárias e de vulnerabilidade, haja vista a condição histórica de subjugação. Nessa conjuntura, mostra-se indispensável a atuação do Estado no sentido de minimizar as desigualdades experimentadas pelos povos indígenas.

Uma das políticas públicas que devem ser implementadas pelo Estado Social é a previdência, que visa à proteção social dos indivíduos em condições que impeçam ou dificultem o seu sustento, conforme artigo 201 da Constituição Federal de 1988. A previdência social tem a função de proteger o indivíduo dos infortúnios da vida, de modo que não deixem de perceber rendimentos diante de situações que impeçam a realização da atividade laborativa.

Dentre os benefícios previdenciários, importa ao estudo o chamado salário-maternidade. Como regra, para ser considerado segurado e fazer jus aos benefícios da

previdência social é necessário que o indivíduo seja trabalhador filiado ao Regime Geral de Previdência Social (RGPS), mediante o recolhimento de contribuições à previdência social. Contudo, excepcionalmente, é possível fazer jus aos benefícios da previdência social sem preencher esses requisitos formais, como no caso dos segurados especiais (HORVATH JUNIOR, 2014).

Os segurados especiais, categoria prevista no artigo 12, inciso VII, da Lei nº 8.212/1991, podem ter dispensada a contribuição pecuniária destinada à previdência social brasileira, desde que desempenhem atividades em regime de economia familiar. Nesse sentido, conforme art. 12, § 1º, da Lei 8.212/1991, é entendido enquanto “[...] regime de economia familiar a atividade em que o trabalho dos membros da família é indispensável à própria subsistência e ao desenvolvimento socioeconômico do núcleo familiar e é exercido em condições de mútua dependência e colaboração [...]”. Assim, para que haja o enquadramento na condição de segurado especial é necessário que as atividades desempenhadas levem ao desenvolvimento socioeconômico do grupo.

Ainda, para fins de concessão dos benefícios da previdência social, nos termos do artigo 7º, § 3º, da Instrução Normativa INSS/PRES nº 45/2010,

Enquadra-se como segurado especial o índio reconhecido pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, inclusive o artesão que utilize matéria-prima proveniente de extrativismo vegetal, desde que atendidos os demais requisitos [...], independentemente do local onde resida ou exerça suas atividades, sendo irrelevante a definição de indígena aldeado, indígena não-aldeado, índio em vias de integração, índio isolado ou índio integrado, desde que exerça a atividade rural individualmente ou em regime de economia familiar e faça dessas atividades o principal meio de vida e de sustento.

Assim, os indígenas que preencham os requisitos elencados ostentam a qualidade de segurados especiais, sendo dispensada a prévia contribuição direta para concessão dos benefícios previdenciários. Até aqui não se apresentam problemas. Entretanto, para ser considerado segurado da previdência social é necessário que o indivíduo seja maior de 16 anos, isso porque o trabalho do menor de 16 anos, salvo na condição de aprendiz, é vedado pelo artigo 7º, XXXIII, da Constituição Federal, não sendo possível, em regra, um menor de 16 anos enquadrar-se como segurado da previdência social. Tal disposição não considera as diferenças culturais existentes no país, sendo totalmente incompatível com as culturas indígenas, em que o trabalho começa desde cedo, não importando o critério etário.

O salário-maternidade, com previsão constitucional, que pode ser conceituado como benefício devido à mulher que se afasta de seu trabalho por motivo de nascimento de filho, aborto não criminoso, adoção ou guarda judicial, a fim de que a mãe e a criança não tenham o sustento prejudicado em razão do necessário afastamento das atividades laborais. Segundo o art. 71 da Lei nº 8.213/1991, o salário-maternidade é devido à segurada durante 120 (cento e vinte) dias, com início no período entre 28 (vinte e oito) dias antes do parto e a data de ocorrência deste. Sua razão de ser é justamente a proteção da gestante e da criança para que não tenham o seu sustento prejudicado em razão do afastamento das atividades laborais.

A concessão do salário-maternidade depende do preenchimento dos requisitos para ser considerado segurado da Previdência Social, dentre eles a idade mínima de 16 anos. Sendo assim, uma adolescente com idade inferior a 16 anos não possui, em tese, direito ao benefício. Desse modo, mesmo que a jovem desempenhe atividade em regime de economia familiar, de acordo com os pressupostos formais, não faz jus ao benefício. Em relação às comunidades tradicionais, tal negativa, além de comprometer o sustento coletivo nas comunidades, pode engendrar novas formas de assimilação cultural, pois uma imposição sem ressalvas do ornamento jurídico estatal às comunidades culturalmente organizadas pode significar o fim da pluralidade cultural existente.

O dispositivo constitucional que limita o trabalho aos menores de 16 anos visa a proteção da criança e do adolescente contra a exploração e o trabalho infantil, contudo, no que se refere às adolescentes indígenas, que já possuem em seu modo de vida a participação ativa nas atividades da aldeia desde tenra idade, com papéis definidos e indispensáveis à manutenção da vida coletiva, o referido dispositivo pode representar um obstáculo à concretização dos direitos sociais dos povos indígenas, caso não seja interpretada em conformidade com os demais dispositivos constitucionais e com a realidade multicultural da sociedade brasileira.

Inúmeras indígenas menores de 16 anos tiveram seu pedido de salário-maternidade negado no âmbito do Instituto Nacional do Seguro Social, levando a discussão ao Poder Judiciário. O Tribunal Regional Federal da 4ª sedimentou entendimento de que, comprovada a condição de segurada especial, a menor de 16 anos teria direito ao salário-maternidade, tendo em vista que a previsão do art. 7º, inciso XXXIII, da Constituição Federal tem a intenção de proteger o menor, não podendo ser

utilizada para negar aos trabalhadores menores direitos previdenciários e trabalhistas reconhecidos aos trabalhadores maiores de idade¹.

Cabe ressaltar que a situação foi semelhante em todo o país, pois o INSS insistia em negar o benefício às jovens indígenas, firmando posicionamento colonialista e restritivo, cabendo ao Poder Judiciário o exercício de seu papel contramajoritário. Veja-se o exemplo das indígenas Macuxi e Wapixana do Estado de Roraima, em que o TRF-1, nos autos do Processo nº 0004211-41.2011.4.01.4200, reconheceu a condição de segurada especial a uma indígena menor de 16 anos, ressaltando que a perícia antropológica demonstrou o início do trabalho em regime de economia familiar para as meninas indígenas já a partir dos 6 anos de idade.

Apesar do posicionamento de diversos Tribunais Regionais Federais no sentido de conceder o salário-maternidade às jovens indígenas, a controvérsia permaneceu e chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF), que enfrentou a questão no julgamento de Recurso Extraordinário nº 1061044, fixando o entendimento no sentido de que as indígenas menores de 16 anos têm direito ao recebimento de salário-maternidade, pois, segundo o julgado, a norma do art. 7º, XXXIII, da Constituição não pode ser interpretada em prejuízo da criança ou adolescente que exerce atividade laboral, haja vista que a regra constitucional foi criada para a proteção e defesa dos trabalhadores, não podendo ser utilizada para privá-los dos seus direitos.

Nessa esteira, foi fundamental considerar que os sistemas normativos dos povos indígenas, no geral, se distanciam dos aspectos culturais e sociais das normas empregadas para a sociedade envolvente, com costumes inerentes às suas origens, especialmente no que diz respeito ao trabalho, a reprodução e a cultura.

Diante da complexidade que envolve a extensão do salário-maternidade para as adolescentes indígenas com idade inferior a 16 anos, evidencia relevante observar a questão a partir da ótica do transconstitucionalismo, termo cunhado por Marcelo Neves, com o fim de caracterizar questões que envolvem preceitos de ordens/sistemas distintos.

Para Neves (2012), quando se trata de transconstitucionalismo, o problema consiste em delinear as formas de relação entre ordens jurídicas diversas, em que se verifica uma pluralidade, cada uma das quais com seus próprios elementos ou operações, estruturas, processos e reflexão da identidade. Nesse sentido, conforme o

¹ Incidente de Uniformização nº 5001900-78.2011.4.04.7216, Turma regional de uniformização da 4ª Região, Relator Henrique Luiz Hartmann, juntado aos autos em 18/06/2015.

autor, não cabe falar de uma estrutura hierárquica entre ordens, pois “[...] a incorporação recíproca de conteúdos implica uma releitura de sentido à luz da ordem receptora” (NEVES, 2012, p. 118).

Em relação ao transconstitucionalismo entre ordens jurídicas e ordens locais extraestatais, como o caso da ordem estatal e as ordens indígenas, faz-se necessário um transconstitucionalismo unilateral de tolerância e de aprendizado, pois a simples outorga unilateral de direitos humanos aos seus membros é contrária ao transconstitucionalismo, considerando que medidas nessa direção tendem a ter consequências destrutivas sobre mentes e corpos, sendo contrárias ao próprio conceito de direitos humanos (NEVES, 2012).

Nesse sentido, o transconstitucionalismo é um instrumento apto a garantir a conversação entre sistemas normativos, sejam eles estatais ou extraestatais, pois, com o diálogo transconstitucional, é possível ultrapassar as fronteiras instituídas pelas ordens jurídicas. Nessa conjuntura, os problemas de colisão não podem ser enfrentados ou solucionados no nível da mera fragmentação, mas sim por via de pontes construídas transversalmente entre as unidades constitutivas de uma ordem diferenciada de comunicação em constante transformação (NEVES, 2012).

Na problemática em questão, o diálogo transconstitucional permite a conversação entre o ordenamento jurídico brasileiro e o sistema cultural-normativo indígena, a fim de que o ordenamento jurídico estatal considere e não suprima práticas e organizações tradicionais, concebendo pontes e trocas entre os sistemas, sem a prevalência de um sistema sobre o outro (NEVES, 2012).

O conflito entre sistemas de comunidades nativas e sistema jurídico estatal exige um transconstitucionalismo de tolerância e aprendizagem (NEVES, 2012, p. 228):

Esse delicado problema não se restringe ao dilema entre relativismo (das culturas particulares) e universalismo moral (dos direitos dos homens), antes aponta para o convívio das ordens jurídicas que partem de experiências históricas diversas, exigindo especialmente por parte do Estado constitucional uma postura de moderação relativamente à sua pretensão de concretizar suas normas específicas, quando essas entram em colisão com as normas de comunidades nativas fundadas em bases culturais essencialmente diferentes.

A concessão do salário-maternidade a jovens indígenas menores de 16 anos, com base nos postulados do diálogo transconstitucional, justifica uma interpretação distinta ao dispositivo que coíbe o trabalho de menores de 16 anos, em consonância com o

entendimento do STF, fazendo com que o sistema normativo estatal reconheça as diversas manifestações culturais existentes no país.

Na questão em análise, permitir uma interpretação distinta do dispositivo que proíbe o trabalho de menores de 16 anos não afasta a finalidade protetiva do dispositivo, mas possibilita que os valores defendidos pela norma suprema sejam implementados, levando em consideração distintos modos de vida. Nesse sentido, o diálogo transconstitucional representa um meio efetivo de solução de conflitos entre as ordenações distintas, permitindo a conversação entre o sistema normativo-cultural indígena e o texto constitucional.

Resta evidente que os instrumentos formais não são suficientes para atender aos pressupostos constitucionais, por isso a lente do diálogo transconstitucional pode garantir a efetivação dos direitos fundamentais de todos os grupos culturais que formam a sociedade, especialmente no caso de colisão entre perspectivas diversas, como no caso do salário-maternidade para as indígenas menores de 16 anos.

Ademais, cabe destacar que o reconhecimento do sistema normativo indígena e o enquadramento das indígenas menores de 16 anos como seguradas especiais vai ao encontro dos pressupostos constitucionais de proteção dos direitos sociais e de reconhecimento da diversidade cultural. Assim, a perspectiva do diálogo transconstitucional não busca retirar a força normativa da constituição, mas promover uma interpretação que considere os sistemas normativo e cultural indígena, dando eficácia ampliada aos comandos constitucionais.

Considerações finais

O Estado, em seu modelo social, tem o dever de atuar positivamente na implementação de políticas públicas que visem, sobretudo, a redistribuição de renda e a equiparação econômica dos indivíduos de uma sociedade, sem desconsiderar a diversidade cultural vertente no seio da sociedade brasileira, especialmente no que concerne aos povos indígenas. Dessa forma, o Estado deve observar a diversidade cultural na efetivação dos direitos fundamentais.

De acordo com o modo de vida *Mbyá-Guarani*, as adolescentes com idade inferior a 16 anos já desempenham atividades laborais que contribuem para o regime de economia familiar e, por desconsiderarem o caráter etário em números, também é comum tornarem-se mães antes dos 16 anos de idade. Há todo um processo de empoderamento da adolescente/mãe perante a comunidade, algo que não pode ser ignorado pelo Estado Constitucional.

Logo, verifica-se que o dispositivo constitucional que proíbe o trabalho aos menores de 16 anos, embora tenha o objetivo de promover a proteção da criança e do adolescente, não é adequadamente aplicável aos povos indígenas em sua literalidade, pois limita a concretização de direitos básicos, impedindo a concessão de salário-maternidade à mãe indígena menor de 16 anos e, conseqüentemente, o sustento da criança e do seu grupo familiar enquanto afastada das funções laborais. Com a análise da problemática a partir do diálogo transconstitucional, é possível promover uma conversação entre o ordenamento jurídico brasileiro e o sistema normativo indígena, este uma espécie de microssistema de direito componente do constitucionalismo multicultural pátrio, a fim de justificar uma interpretação afinada com os valores constitucionais, visando a efetivação da igualdade material. A extensão do salário-maternidade para as adolescentes indígenas menores de 16 anos, além de significar a presença do Estado Social para esse povo, no que se refere ao aspecto previdenciário, também representa a proteção da diversidade cultural e de seus respectivos sistemas.

Referências

BARRETO, H. G. **Direitos indígenas**: vetores constitucionais. Curitiba: Juruá, 2006.

BONAVIDES, P. **Curso de Direito Constitucional**. 15. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 10 set. 2019.

BRASIL. Lei nº 8.212 de 1991. Lei Orgânica da Seguridade Social. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF: Senado Federal, 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8212cons.htm>. Acesso em: 16 nov. 2019.

CHAGAS, M. de F. **Lauda antropológico referente ao Inquérito Civil nº 1.29.010.000067/2013-84**. Porto Alegre, RS: Procuradoria Regional da 4ª Região, 2014.

DORNELLES, E. N. P.; BRUM, F. P. de; VERONESE, O. **Indígenas no Brasil**: (In)Visibilidade Social e Jurídica. Curitiba: Juruá Editora, 2017.

HORVATH JUNIOR, M. **Direito Previdenciário**. São Paulo: Quartier Latin, 2014.

KAYSER, H. E. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**: desenvolvimento histórico e estágio atual. Tradução de Maria da Glória Lacerda Rurack, Klaus Peter Rurack. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2010.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Instrução normativa INSS/PRES nº 45**. Brasília: Ministério Público Federal, 2010.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Extensão do auxílio maternidade para indígenas menores de 16 anos a partir do diálogo transconstitucional

DOI: 10.23899/9786589284185.6

MORAIS, J. L. B. de; STRECK, L. L. **Ciência Política e Teoria do Estado**. 8. ed. Rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

NEVES, M. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SANTOS, A. L. C.; LUCAS, D. C. **A (in)diferença no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SANTOS, B. de S. (Org.). **Reconhecer para libertar**: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, E. P. da et al. Exploração de fatores de risco para câncer de mama em mulheres de etnia Kaingang, Terra Indígena Faxinal, Paraná, Brasil, 2008. **Cad. Saúde Pública**, v. 25, n. 7, jul. 2009.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. Os povos indígenas e o direito brasileiro. In: SOUZA FILHO, C. F. M. de; BERGOLD, R. C. **Os direitos dos povos indígenas no Brasil**: Desafios no século XXI. Curitiba, PR: Letra da Lei, 2013.

STRECK, L. L. **Jurisdição constitucional e hermenêutica**: uma nova crítica do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed., 2002.

TAYLOR, C. The politics of recognition. In: TAYLOR, C.; APPIAH, K. A.; HABERMAS, J.; ROCKEFELLER, S. C.; WALZER, M.; WOLF, S. **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

O papel do Centro de Referência de Assistência Social (CREAS) na erradicação da violência contra as mulheres

Sandra Vidal Nogueira*

Cláudia Jussara Harlos Heck**

Introdução

A escalada dos assassinatos de mulheres na América Latina forçou muitos países do Continente a tipificar os crimes pela nomenclatura de "Feminicídio" (2007-2015)¹, tendo em vista dar maior visibilidade e igualmente condições para sua erradicação. Nesse sentido, o feminicídio passou a ser conceituado como sendo crime de Estado, porque este viabiliza sua prática, por ação ou omissão diante das ocorrências de violência sexista².

Apesar do entendimento de que o feminicídio se constitui num fenômeno global, a América Latina é, sem dúvida, uma das regiões do mundo mais afetadas. Esses casos

* Pós-Doutora em Direito (URI/Santo Ângelo). Doutora em Educação (PUC-SP). Servidora Pública Federal na Universidade Federal da Fronteira Sul, vinculada ao Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Políticas Públicas, Campus de Cerro Largo, RS. Bolsista nos Programas "Gestão para Cooperação" e Formação Continuada dos Prof. da Região Macromissioneira".

E-mail: sandra.nogueira@uffs.edu.br

** Mestranda do Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Políticas Públicas, Campus de Cerro Largo, RS, na Linha de Pesquisa "Estado, Sociedade e Políticas de Desenvolvimento". Bolsista Institucional (UFFS). Membro do Grupo de Pesquisa DIR-SOCIAIS, UFFS/CNPq/CLACSO.

E-mail: claudia.harlos@hotmail.com

¹ Segundo Nogueira e Veronese (2020, p. 224), "na América Latina dezesseis países contam com legislações voltadas à punição ao feminicídio entre 2007 e 2015. São eles: Argentina (2012), Bolívia (2013), Brasil (2015), Chile (2010), Colômbia (2008), Costa Rica (2007), El Salvador (2012), Equador (2014), Guatemala (2008), Honduras (2013), México (2012), Nicarágua (2012), Panamá (2011), Peru (2011), República Dominicana (2014) e Venezuela (2014)".

² A Lei nº 13.104, de 09 de março de 2015, alterou o art. 121 do Código Penal (Decreto-Lei nº 2.848/40), no sentido de prever o feminicídio como circunstância qualificadora e modificou o art. 1º da Lei nº 8.072/90 para caracterizá-lo também como crime hediondo, tipificando-o, nos seguintes termos: é o assassinato que envolve violência doméstica e familiar e/ou menosprezo ou discriminação por razões da condição de ser mulher ou associada ao gênero (BRASIL, 2006).

de violência revelam uma realidade até então invisível e a percepção da necessidade de análise dos crimes contra as mulheres em uma perspectiva teórica de gênero.

De acordo com o Krug et al. (2002, p. 26), já no começo dos anos 2000, “entre os países cujos dados da OMS estão disponíveis, os índices são mais levados na América Latina”. Isto significa dizer, que os mesmos são motivados por ódio, aversão, repulsão mórbida, desconfiança ou desprezo e suposição de propriedade, ou seja, uma construção cultural do que se denomina “misoginia” e se coloca como uma forma de genocídio, podendo se manifestar de várias maneiras: exclusão social, abusos e barbáries, hostilidade, isolamento ou indiferença na família ou no ambiente de trabalho, depreciação e objetificação sexual.

Todo esse cenário de extrema violência é reconhecido a partir da crescente violação dos direitos humanos, se tornando uma questão de segurança pública, um problema de saúde pública e também uma enorme barreira ao desenvolvimento econômico e social. As alterações feitas nas legislações dos países latino-americanos, criminalizando com penalidades cada vez maiores os autores dos assassinatos, não são suficientes para uma diminuição mais equânime das taxas. Tampouco o aumento do nível de escolaridade das mulheres e os gastos públicos em educação e saúde são aspectos exclusivos.

Existem outros fatores agregados importantes e que merecem uma atenção maior dos especialistas para explicar a grande variação no mapa da violência contra mulheres. Dentre eles, estão os baixos níveis do Estado de direito e a falta de representação política de mulheres em órgãos de decisão nas instituições e governos.

Torna-se fundamental, portanto, haver um novo olhar da sociedade civil e gestão democrática das cidades, direcionado para criar e consolidar ações de apoio às mulheres que sofrem violência doméstica, visando elaborar políticas públicas que venham a demonstrar que a violência contra as mulheres é um problema de Estado.

Considerando, assim, a realidade dos municípios brasileiros, de modo particular, urge a promoção de processos institucionalizado (governamentais) de desconstrução da subalternização da imagem de feminilidade, visto que as práticas quotidianas das instituições e das relações sociais continuam a reproduzir o preconceito e a desigualdade. A própria Lei Maria da Penha, determina que sejam promovidas “medidas integradas” de assistência à mulher em situação de violência doméstica e familiar, incluindo ações governamentais e não governamentais (Capítulos I e II).

Desse ponto de vista, o presente estudo objetiva analisar o papel do Centro de Referência de Assistência Social (CREAS) e suas contribuições na erradicação da violência contra mulheres, enquanto sua configuração de unidade pública e estatal de abrangência municipal ou regional.

Igualdade de gênero, direito humano e instrumento de desenvolvimento

O fortalecimento dos debates sobre a emergência dos direitos sociais, após a promulgação da Constituição de 1988, repercutiram positivamente no incentivo às pesquisas sobre gênero³, na perspectiva de campo de estudo para as ciências e também no universo abrangido pelas políticas sociais (PRIORE, 2006; 2009; BUTLER, 2010).

De acordo com Aboim (2012), entre outros, há consenso de que o avanço na produção acadêmica acerca do tema⁴ e a emergência de novos fundamentos para interpretar a histórica discriminação das mulheres e formas de violências dela decorrentes têm contribuído para a afirmação de novas sociabilidades.

Apesar das mudanças nas sociedades contemporânea e, principalmente, na geopolítica brasileira, em pleno século XXI, as mulheres ainda permanecem em situações desiguais em relação aos homens, nas esferas da vida familiar, social e do trabalho. Não se pode negar que uma das maiores barreiras para a ampliação do capital social nas nações é a negação dos direitos humanos básicos de parcela da população e isso se aplica, genericamente, às mulheres. Para Chanter (2011, p. 17),

As mulheres têm sido tentadas a permitir que os homens tomem as decisões éticas importantes em seus nomes. Se nos recusamos a assumir a responsabilidade por nossa própria liberdade, preferindo aquiescer à vontade de outras pessoas e optando por desistir de ser os autores de nossas próprias vidas, condenamo-nos ao status de coisa.

Cada sexo acaba tendo funções, tarefas, espaços, posições e lugares predeterminados, de modo que persistem demarcações históricas de papéis e poderes

³ O gênero se refere a tudo aquilo que é vivenciado, gestual, corporal, culturalmente mediado e historicamente constituído na sociedade. Diz respeito às qualidades e características que pessoas e grupos atribuem a cada sexo, representando uma maneira particular de se referir às origens, exclusivamente sociais, das identidades subjetivas de homens e mulheres, tornando-se, assim, uma ferramenta poderosa nas mais variadas “construções sociais” (FAO, 2009).

⁴ Para Vianna, Carvalho, Schilling e Moreira (2011, p. 526) “[...] esta tarefa e particularmente difícil em temáticas multidisciplinares como os estudos de gênero e de sexualidade, dispersos entre diferentes áreas do conhecimento que raramente dialogam entre si”.

nas interfaces de masculino e feminino⁵. Via de regra, a atuação das mulheres sempre esteve muito restrita à esfera da vida familiar, voltada para as atividades domésticas e de reprodução da espécie, além das tarefas de cuidadoras de crianças, velhos e incapazes⁶. De acordo com Aboim (2012, p. 99),

Certamente, essa realidade mudou ao longo do século XX. Alterou-se profundamente a ordem de gênero, alteraram-se igualmente as divisões claras (se é que algum dia o foram) entre público e privado, tal como tinham sido delineadas a partir do século XVIII com a emergência da modernidade. Estamos hoje longe da colagem linear entre homens e espaço público, mulheres e espaço privado. No mundo ocidental, o sistema patriarcal, que o ideal de família burguesa tão bem reproduzia, não tem cessado de sofrer reveses, à medida que mulheres e homens derrubam fronteiras e alcançam conquistas em espaços que antes, pelo menos idealmente, lhes pareciam vedados. A ordem de gênero tradicional encontra-se profundamente alterada nesta primeira década do século XXI. Progressivamente, foram legitimados os direitos sociais das mulheres na esfera pública, decaindo também a imagem social do homem como provedor e figura de autoridade. Ao mesmo tempo, como frequentemente se argumenta, descerrava-se uma vida privada menos regulada por instâncias exteriores e vista como mais centrada no bem-estar individual e nos afetos do que na reprodução da família.

A igualdade de gênero foi reconhecida como um direito humano desde o estabelecimento das Nações Unidas. A Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH), de 1948 e os pactos internacionais sobre Direitos Civis e Políticos (ICCPR) e Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ICESCR), de 1976, contêm dispositivos sobre os direitos das mulheres. A Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW), por exemplo, adotada pela Assembleia Geral em 1979, obriga os signatários a promover ações que assegurem igualdade de gênero nas esferas pública e privada, além de eliminar estereótipos sobre os papéis dos sexos

⁵ Pensando, de modo particular, no mundo Ocidental, com predominância judaico-cristã, os princípios apregoados, tanto no Antigo como no Novo Testamento, destacam o homem como “cabeça” da família e o responsável pelo governo da casa. Assim, a religião cumpre a função de legitimação da ordem social e as pessoas contam com ela para que lhes forneça justificativas de existir em uma posição social determinada a ser cumprida em razão da obediência ao dogma cristão (BOURDIEU, 1999).

⁶ A consolidação do capitalismo moderno, aliado ao incremento da vida urbana, com novas formas de vida social e a ascensão das mentalidades burguesas, inicia um acelerado movimento de liberação feminina, ao passo que dissolve a família proletária e coloca as mulheres no mercado de trabalho, retirando-as do espaço privado da família, reorganizando as vivências familiares e domésticas, bem como o tempo e as atividades femininas. O trabalho assalariado passou a exercer a função de mola propulsora do processo de autonomia das mulheres, de modo que não foi o direito e sim a economia, a base da emancipação feminina e da nova estrutura que atualizou o sentido do conceito familiar.

(UNIFEM, 2011). Na Conferência Mundial da Mulher de 1995, em Beijing, delineou-se um conjunto de ações para tornar possível a garantia dos padrões de igualdade e empoderamento definidos pela CEDAW, na Plataforma de Ação de Beijing⁷.

Os efeitos multiplicadores da perspectiva política atribuída à igualdade de gênero têm sido cada vez mais reconhecidos em várias esferas da vida pública. O 3º Objetivo de Desenvolvimento do Milênio salienta a promoção da igualdade de gênero e o empoderamento das mulheres. Ele é apenas um dos oito Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODMs), extraídos da Declaração do Milênio, que foi adotada por 189 Governos em 2000⁸.

A Declaração do Milênio reafirmou o papel central da igualdade de gênero e do empoderamento das mulheres na vida das cidades, fato esse, que mereceu destaque noutros eventos. São eles: as Conferências sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, de 1992, no Rio de Janeiro; Direitos Humanos, de 1993, em Viena; População e Desenvolvimento, de 1994, no Cairo; a Cúpula para o Desenvolvimento Social, de 1995, em Copenhague; e, sobre Assentamentos Humanos, de 1996, em Istambul. Essas conferências mundiais, organizadas pela ONU na década de 90, deram impulso para que a comunidade internacional, reunida na Cúpula do Milênio, em 2000, acordasse os passos necessários para reduzir a pobreza e alcançar o desenvolvimento sustentável (UNIFEM, 2005; 2011).

Tratando-se dos princípios de empoderamento das mulheres, de maneira específica e abaixo identificados, há se de destacar que os mesmos, foram organizados por meio de um processo conduzido pelo Fundo das Nações Unidas para o Desenvolvimento das Mulheres (UNIFEM) e Pacto Global das Nações (UNGC)⁹. Eles fornecem uma salutar “lente de gênero” para fomentar iniciativas de responsabilidade corporativa, diversidade e inclusão e participação plena das mulheres na sociedade.

1. Estabelecer liderança corporativa sensível à igualdade de gênero, no mais alto nível.
2. Tratar todas as mulheres e homens de forma justa no trabalho, respeitando e apoiando os direitos humanos e a não-discriminação.
3. Garantir

⁷ Para informações consultar: <<http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/plat1.htm>>.

⁸ Os ODMs abordam os grandes desafios ao desenvolvimento mundial e estabelecem prazos e metas mensuráveis, acompanhadas por indicadores de monitoramento de progresso. Para aprofundar estudos sobre o tema, consultar: <<http://www.portalodm.com.br>>.

⁹ Fundado em 2000, o “Pacto Global das Nações Unidas” é uma iniciativa de política estratégica para os negócios que estão comprometidos em alinhar suas operações e estratégias com dez princípios universalmente aceitos nas áreas de direitos humanos, trabalho, meio ambiente e anticorrupção. Para outros esclarecimentos, consultar: <www.unglobalcompact.org>.

a saúde, segurança e bem-estar de todas as mulheres e homens que trabalham na empresa. 4. Promover educação, capacitação e desenvolvimento profissional para as mulheres. 5. Apoiar empreendedorismo de mulheres e promover políticas de empoderamento das mulheres através das cadeias de suprimentos e marketing. 6. Promover a igualdade de gênero através de iniciativas voltadas à comunidade e ao ativismo social. 7. Medir, documentar e publicar os progressos da empresa na promoção da igualdade de gênero (UNIFEM, 2011, p. 1).

Nesse sentido, há de se compreender melhor que o conceito de empoderamento de mulheres, no contexto de debate sobre a problemática da igualdade de gênero é, pois, essencial para o fortalecimento das cidades e a qualificação de indicadores sobre patamares de desenvolvimento. Contempla, assim, menção aos valores como tais como: autonomia, democracia, dignidade da pessoa humana, solidariedade, equidade e respeito ao meio-ambiente, entre outros.

Vianna, Carvalho, Schilling e Moreira (2011) lembram que as mulheres já são mais da metade da população brasileira e cada vez mais possuem atuação decisiva na economia do país. São elas as beneficiárias diretas dos principais programas sociais do governo federal nas últimas décadas, como, por exemplo, Bolsa Família e Minha Casa, Minha Vida. Portanto, investir em mulheres e na igualdade de gênero, erradicando a violência gerada pelas desigualdades, constitui-se num importante instrumento de desenvolvimento e alteração da paisagem geopolítica de municípios e regiões.

Em se tratando do incremento das ações estatais, no campo da assistência social, vale lembrar o lugar ocupado pelo CREAS nessa tarefa, visto que “[...] para enfrentar a violência contra as mulheres, portanto, exige do Estado e da sociedade mudanças significativas frente às ações e o debate sobre os direitos sexuais e as diferentes formas de violação destes direitos em relação às mulheres” (CRUZ, 2011).

Segundo estabelece o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra a Mulher (CRUZ, 2011), o CREAS, mesmo não sendo especializado exclusivamente para este fim, exerce um papel fundamental no fortalecimento da Rede de Atendimento, ou seja, na promoção de ajuda qualificada às mulheres em situação de violência.

O CREAS e o atendimento às mulheres vítimas de violência

Segundo as orientações técnicas dadas pelo, então, Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)¹⁰, compete ao CREAS, dentro do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), ofertar serviços, de caráter continuado,

¹⁰ Criado em 23 de janeiro de 2004 e extinto em 1 de janeiro de 2019.

visando ao atendimento das famílias e indivíduos em situação de risco pessoal e social, por violação de direitos (BRASIL, 2004).

O CREAS é uma unidade pública estatal, de abrangência municipal ou regional, referência para a oferta de trabalho social a famílias e indivíduos em situação de risco pessoal e social, por violação de direitos, que demandam intervenções especializadas no âmbito do SUAS. Sua gestão e funcionamento compreendem um conjunto de aspectos, tais como: infraestrutura e recursos humanos compatíveis com os serviços ofertados, trabalho em rede, articulação com as demais unidades e serviços da rede socioassistencial, das demais políticas públicas e órgãos de defesa de direitos, além da organização de registros de informação e o desenvolvimento de processos de monitoramento e avaliação das ações realizadas (BRASIL, 2011, p. 8).

O CREAS funciona como porta de entrada dos casos de violência contra a mulher no âmbito doméstico e do rompimento dos vínculos familiares para pessoas em situação de vulnerabilidade. Atua, assim, como um órgão de acompanhamento, tanto da vítima, quanto do agressor. Pertencente à categoria dos serviços não-especializados de atendimento à mulher (ou seja, que não atendem exclusivamente a mulheres) e realiza encaminhamentos para os serviços especializados.

Entre estes, podem-se citar: postos de atendimento à mulher na casa do migrante, CRAS, CREAS e Defensorias Públicas: CRAS: Os Centros de Referência da Assistência Social são unidades públicas estatais responsáveis pela organização e oferta de serviços de proteção social básica do Sistema Único de Assistência Social, enquanto o PAIF (Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família) constitui o principal serviço desenvolvido nos CRAS e “consiste no trabalho social com famílias, de caráter continuado, com a finalidade de fortalecer a função protetiva das famílias, prevenir a ruptura dos seus vínculos, promover acesso e usufruto de direitos e contribuir na melhoria de sua qualidade de vida. CREAS: Os Centros de Referência Especializado em Assistência Social, por outro lado, deve ser ofertado o PAEFI – Serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos, responsável pelo apoio, orientação e acompanhamento a famílias com um ou mais de seus membros em situação de ameaça ou violação de direitos. Nos CREAS deve ser ofertado o atendimento especializado e realizados os encaminhamentos para a rede de serviços locais. Importante enfatizar a necessidade do acompanhamento e do monitoramento dos casos encaminhados (CRUZ, 2011, p. 29).

Mulheres que sofrem algum tipo de violência de gênero acabam saindo prejudicadas no direito constitucional de suas liberdades individuais, assegurado para

todos. Em muitos casos, o medo faz com que suas rotinas, de vida e trabalho sejam brutalmente afetadas. Nestes casos, uma das competências do CREAS é assegurar a essas mulheres o restabelecimento pleno de seus direitos.

O conceito de rede de enfrentamento à violência contra as mulheres diz respeito à atuação articulada entre as instituições/serviços governamentais, não-governamentais e a comunidade, visando ao desenvolvimento de estratégias efetivas de prevenção e de políticas que garantam o empoderamento e construção da autonomia das mulheres, os seus direitos humanos, a responsabilização dos agressores e a assistência qualificada às mulheres em situação de violência (BRASIL, 2011, p. 13).

As situações de violência contra as mulheres acontecem em grande parte das vezes no ambiente doméstico e os agressores são pais, companheiros, irmãos, filhos, padrastos e/ou outras pessoas, que fazem parte ativa do seu núcleo familiar. Por isso, em face da complexidade dos fatores que envolvem o problema (filhos em comum, dependência financeira e emocional, por exemplo), o perfil de atendimentos pressupõe certo aporte multidisciplinar. A rede de apoio ao enfrentamento é concebida como:

[...] a atuação articulada entre as instituições/serviços governamentais, não governamentais e a comunidade, visando ao desenvolvimento de estratégias efetivas de prevenção e de políticas que garantam o empoderamento e construção da autonomia das mulheres, os seus direitos humanos, a responsabilização dos agressores e a assistência qualificada às mulheres em situação de violência (BRASIL, 2011, p. 13).

A estruturação dos processos de trabalho e dinâmicas adotadas pelo CREAS necessitam serem realizadas a partir do entendimento da formação de redes de apoio ao enfrentamento e ao atendimento, focalizando três elementos centrais em sua organização, quais sejam: a disponibilidade dos serviços prestados, o formato das abordagens e o nível de qualificação profissional.

A fim de contemplar esses propósitos, a rede de enfrentamento é composta por: agentes governamentais e não-governamentais formuladores, fiscalizadores e executores de políticas voltadas para as mulheres (organismos de políticas para as mulheres, ONGs feministas, movimento de mulheres, conselhos dos direitos das mulheres, outros conselhos de controle social; núcleos de enfrentamento ao tráfico de mulheres, etc.); serviços/programas volta- Enfrentamento à Violência contra as Mulheres Rede de Enfrentamento 14 dos para a responsabilização dos

agressores; universidades; órgãos federais, estaduais e municipais responsáveis pela garantia de direitos (habitação, educação, trabalho, seguridade social, cultura) e serviços especializados e não-especializados de atendimento às mulheres em situação de violência (que compõem a rede de atendimento às mulheres em situação de violência). Já a rede de atendimento faz referência ao conjunto de ações e serviços de diferentes setores (em especial, da assistência social, da justiça, da segurança pública e da saúde), que visam à ampliação e à melhoria da qualidade do atendimento, à identificação e ao encaminhamento adequados das mulheres em situação de violência e à integralidade e à humanização do atendimento (CRUZ, 2011, p. 13-14).

Mesmo havendo essa consciência política e institucional sobre a urgência de romper com o ciclo de violência no qual as mulheres estão inseridas, ainda é um grande desafio para o CREAS, potencializar uma atuação mais efetiva, capilar e articulada na erradicação da violência contra as mulheres, de modo que a mesma, contemple o próprio núcleo familiar, a partir de uma intervenção no histórico sociofamiliar existente e, não apenas, pontual, centrado na vítima e na criminalização do agressor, usando medidas punitivas.

Nesse sentido, uma função estratégica do CREAS reside nas ações desenvolvidas pelo Programa de Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos (PAEFI). Isto significa dizer que o trabalho deve se estender à família das vítimas, ou seja, um serviço voltado para a orientação e o acompanhamento de pessoas que estão em situação de risco social ou tiveram seus direitos violados, por meio da promoção de direitos, da preservação e do fortalecimento das relações familiares e sociais (SILVA, 2019). Durante a Pandemia do COVID-19 esta questão ficou ainda mais evidente.

[...] Nesse contexto, torna-se ainda mais importante o trabalho social desenvolvido pelas equipes do PAEFI, o qual pode intervir qualitativamente nessas situações no sentido de prevenir a ocorrência ou evitar a reincidência dessas situações. [...] O CREAS - ou o técnico de referência da PSE, onde não houver - deve funcionar como referência nos territórios para a articulação dos diferentes atores que atuam com mulheres em situação de violência doméstica e familiar, quando não houver outro serviço de referência, visando a integração das ações com as demais políticas públicas, o sistema de justiça, a sociedade civil e movimentos sociais; 5.6. A equipe do PAEFI deve adotar estratégias para a identificação e mapeamento de alguns públicos prioritários que requeiram a atenção das equipes para sua proteção, sobretudo no contexto da pandemia, como mulheres com vivência de violência, em especial, de violência doméstica; 5.7. A equipe do PAEFI deve adotar estratégias para a realização de atendimentos remotos, disponibilizando meios de comunicação para tal atendimento, visando facilitar e ampliar o acesso das mulheres que necessitam do atendimento e reduzir aglomerações nos CREAS (BRASIL, 2020, p. 8).

A fim de contemplar esses propósitos, a rede de enfrentamento é composta por: agentes governamentais e não-governamentais, formuladores, fiscalizadores e executores de políticas voltadas para as mulheres (organismos de políticas para as mulheres, ONGs feministas, movimentos de mulheres, conselhos dos direitos das mulheres, outros conselhos de controle social; núcleos de enfrentamento ao tráfico de mulheres etc.); serviços/programas voltados para a responsabilização dos agressores; universidades; órgãos federais, estaduais e municipais responsáveis pela garantia de direitos (habitação, educação, trabalho, seguridade social, cultura) e serviços especializados e não-especializados de atendimento às mulheres em situação de violência (que integra a rede de atendimento).

Já a rede de atendimento refere-se ao conjunto de ações e serviços de diferentes setores (em especial, da assistência social, da justiça, da segurança pública e da saúde), que visam à ampliação e à melhoria da qualidade do atendimento, à identificação e ao encaminhamento adequados das mulheres em situação de violência e à integralidade e à humanização do atendimento. Assim, é possível afirmar que a rede de atendimento às mulheres em situação de violência é parte da rede de enfrentamento à violência contra as mulheres, contemplando o eixo da “assistência”.

Conclusões

Os cenários de violência contra as mulheres são complexos, por natureza, e a lógica judicialização dos casos, que se efetiva por meio de denúncias, tem sido cada vez mais frequente. Apesar de sua importância, não pode ser a única via para resolução desse problema.

Os dados e as estatísticas identificam que a violência contra a mulher é praticada por pessoas ligadas a elas por laços afetivos. Na maioria, os autores das agressões são familiares que desrespeitam e violam os direitos humanos dentro do próprio espaço doméstico. Esse tipo de violência se constitui numa das principais formas de violação dos direitos humanos, atingindo o direito à vida, à saúde e à integridade física.

Desse ponto de vista, o enfrentamento ao fenômeno da violência contra a mulher, requer bem mais que isso, ou seja, carece de ações multidimensionais, no âmbito das relações intrafamiliares, objetivando alterar os envelhecidos padrões de relacionamentos tóxicos. Constata-se, assim, que apesar dos avanços, os desafios permanecem.

A erradicação da violência contra as mulheres vai além dos instrumentos punitivos. Deve-se fazer um esforço concentrado para ressignificar a problemática,

tematizando a questão, como forma de capturar a essência do fenômeno e colocar sob suspeita, narrativas já consolidadas e que influenciam a manutenção das práticas da violência contra as mulheres.

Aliás a violência é, pois, o resultado da interação de uma série de fatores individuais, de relacionamento, sociais, culturais e ambientais. Entender como esses fatores estão relacionados à violência é um dos passos importantes na abordagem de saúde pública e na constituição das políticas públicas para evitar a violência.

Torna-se ainda muito difícil dimensionar a carga dessa violência sobre os sistemas de assistência à saúde, ou mesmo os seus efeitos sobre a produtividade econômica das cidades e regiões. As evidências disponíveis demonstram que as vítimas têm mais problemas de saúde, custos com assistência à saúde significativamente mais elevados e vão com maior frequência em busca dos serviços de emergência.

Os municípios, principalmente aqueles de pequeno porte, geralmente não possuem redes de apoio estruturadas para o enfrentamento às mulheres vítimas de violência. Com a prerrogativa constitucional de municipalização dos atendimentos e da participação popular no controle social (através dos Conselhos Nacional, Estaduais e Municipais de Assistência Social), a diretriz da descentralização ganhou lugar de destaque.

Desse modo, o CREAS tem funcionado como a porta de entrada para as pessoas em situação de vulnerabilidade social. A partir do atendimento individual e grupal, as mulheres em situação de violência podem perceber que este não é um problema pessoal, mas se estrutura no interior da vida social e se caracteriza de forma sistêmica na família e nos demais coletivos.

As concepções assistencialistas e de cunho compensatório fizeram (e ainda fazem) parte da história da Assistência Social brasileira. Foi somente a partir da redemocratização do país no final dos anos de 1980, que a Política Pública de Assistência Social passou a ser responsabilidade do Estado. Enquanto tal, ou seja, política pública, tem por finalidade prover ações no âmbito da Proteção Social dirigida aos segmentos tradicionalmente invisibilizados, do ponto de vista do acesso e garantia de direitos.

Portanto, criar e consolidar políticas públicas de proteção às mulheres e com relativa articulação, nas diferentes esferas da vida social, se traduz em condição básica para erradicar a violência contra as mulheres. Isto significar dizer que a Política de Assistência Social, em consonância com as demais, tais como a saúde, segurança

pública, justiça, entre outras, deve atuar nas dimensões da prevenção, assistência, proteção e garantia dos direitos deste segmento.

Os cenários de violência contra as mulheres são complexos, por natureza, e a lógica judicialização dos casos, que se efetiva por meio de denúncias, tem sido cada vez mais frequente. Apesar de sua importância, não pode ser a única via para resolução desse problema.

Os dados e as estatísticas identificam que a violência contra a mulher é praticada por pessoas ligadas a elas por laços afetivos. Na maioria, os autores das agressões são familiares que desrespeitam e violam os direitos humanos dentro do próprio espaço doméstico. Esse tipo de violência se constitui numa das principais formas de violação dos direitos humanos, atingindo o direito à vida, à saúde e à integridade física.

Desse ponto de vista, o enfrentamento ao fenômeno da violência contra a mulher, requer bem mais que isso, ou seja, carece de ações multidimensionais, no âmbito das relações intrafamiliares, objetivando alterar os envelhecidos padrões de relacionamentos tóxicos. Constata-se, assim, que apesar dos avanços, os desafios permanecem.

A erradicação da violência contra as mulheres vai além dos instrumentos punitivos. Deve-se fazer um esforço concentrado para ressignificar a problemática, tematizando a questão, como forma de capturar a essência do fenômeno e colocar sob suspeita, narrativas já consolidadas e que influenciam a manutenção das práticas da violência contra as mulheres.

Aliás a violência é, pois, o resultado da interação de uma série de fatores individuais, de relacionamento, sociais, culturais e ambientais. Entender como esses fatores estão relacionados à violência é um dos passos importantes na abordagem de saúde pública e na constituição das políticas públicas para evitar a violência.

Torna-se ainda muito difícil dimensionar a carga dessa violência sobre os sistemas de assistência à saúde, ou mesmo os seus efeitos sobre a produtividade econômica das cidades e regiões. As evidências disponíveis demonstram que as vítimas têm mais problemas de saúde, custos com assistência à saúde significativamente mais elevados e vão com maior frequência em busca dos serviços de emergência.

Os municípios, principalmente aqueles de pequeno porte, geralmente não possuem redes de apoio estruturadas para o enfrentamento às mulheres vítimas de violência. Com a prerrogativa constitucional de municipalização dos atendimentos e da participação popular no controle social (através dos Conselhos Nacional, Estaduais e

Municipais de Assistência Social), a diretriz da descentralização ganhou lugar de destaque.

Desse modo, o CREAS tem funcionado como a porta de entrada para as pessoas em situação de vulnerabilidade social. A partir do atendimento individual e grupal, as mulheres em situação de violência podem perceber que este não é um problema pessoal, mas se estrutura no interior da vida social e se caracteriza de forma sistêmica na família e nos demais coletivos.

As concepções assistencialistas e de cunho compensatório fizeram (e ainda fazem) parte da história da Assistência Social brasileira. Foi somente a partir da redemocratização do país no final dos anos de 1980, que a Política Pública de Assistência Social passou a ser responsabilidade do Estado. Enquanto tal, ou seja, política pública, tem por finalidade prover ações no âmbito da Proteção Social dirigida aos segmentos tradicionalmente invisibilizados, do ponto de vista do acesso e garantia de direitos.

Portanto, criar e consolidar políticas públicas de proteção às mulheres e com relativa articulação, nas diferentes esferas da vida social, se traduz em condição básica para erradicar a violência contra as mulheres. Isto significar dizer que a Política de Assistência Social, em consonância com as demais, tais como a saúde, segurança pública, justiça, entre outras, deve atuar nas dimensões da prevenção, assistência, proteção e garantia dos direitos deste segmento.

Referências

ABOIM, S. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 95-117, 2012.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. **Política Nacional de Assistência Social – PNAS/2004: Norma Operacional Básica – NOB/Suas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social, 2005.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

O papel do Centro de Referência de Assistência Social (CREAS) na erradicação da violência contra as mulheres
DOI: 10.23899/9786589284185.7

BRASIL. **Lei nº. 11.340. 7 de agosto de 2006.** Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 7 jun. 2021.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. **Orientações Técnicas:** Centro de Referência Especializado de Assistência Social – CREAS. Brasília: Gráfica e Editora Brasil Ltda., 2011. Disponível em: <<https://aplicacoes.mds.gov.br/snas/documentos/04-caderno-creas-final-dez..pdf>>. Acesso em: 7 jun. 2021.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Secretaria Especial do Desenvolvimento Social. Secretaria Nacional de Assistência Social. Portaria nº 86, de 1º de junho de 2020. Aprova recomendações gerais para o atendimento às mulheres em situação de violência doméstica e familiar na rede socioassistencial do Sistema Único de Assistência Social – SUAS no contexto da Pandemia do novo Coronavírus, Covid-19. **Diário Oficial da União**, Brasília, 2020. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-86-de-1-de-junho-de-2020-259638376>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CHANTER, T. **Gênero:** conceitos-chaves em Filosofia. Tradução de Vinícius Figueira. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CRUZ, A. (Org.). **Pacto nacional pelo enfrentamento à violência contra a mulher.** Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, 2011.

FAO. Food and Agriculture Organization of the United Nations. **Equidad entre géneros em la agricultura y desarrollo rural:** Una guía rápida sobre la incorporación de las cuestiones de género en el nuevo marco estratégico de la FAO. Roma, 2009.

KRUG, E. G. et al. (Orgs.). **Relatório mundial sobre violência e saúde.** Genebra: Organização Mundial de Saúde, 2002.

PRIORE, M. Del. **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2006.

PRIORE, M. Del. **Ao sul do corpo:** condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SILVA, M. C. de Sá e; CLEONE, M. O impacto do CREAS no combate a violência contra a mulher. **ID on line:** Revista Multidisciplinar de Psicologia, v. 13, n. 44, p. 917-929, 2019.

UNIFEM. **Rumo à igualdade de gênero:** CEDAW, Pequim e os ODM. Genebra: UNIFEM/ONU, 2005. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/>>. Acesso em: 28 out. 2020.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

O papel do Centro de Referência de Assistência Social (CREAS) na erradicação da violência contra as mulheres

DOI: 10.23899/9786589284185.7

UNIFEM. **Princípio de empoderamento das mulheres**: igualdade significa negócios. Genebra:

UNIFEM/ONU, 2011. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/>>. Acesso em 28/10/2020.

VIANNA, C.; CARVALHO, M.; SCHILLING, F.; MOREIRA, M. de F. Gênero, sexualidade e educação formal no Brasil: uma análise preliminar da produção acadêmica entre 1990 e 2006. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 32, n. 115, p. 525-545, 2011.

Sexualidades, moralidades e direitos reprodutivos: a afirmação de uma retórica reacionária no espaço público brasileiro e seus desafios em vista dos direitos humanos

Rosângela Angelin*

Celso Gabatz**

Introdução

Os corpos se encontram em espaços sociais diferenciados, de acordo com as relações de poder nas quais se encontram inseridos. Os corpos humanos são geografia, política, moral, histórias registradas em um tempo. Neles, podemos encontrar peculiaridades, adequações sociais, mas, também, rebeldias e resistências. Os corpos vão sendo significados e (de) marcados em um contexto de vivências individuais e coletivas condicionado por dimensões históricas, temporais e espaciais, cingidos por relações de poder que engendram a incidência de arquétipos morais e reacionários, sobretudo, como no caso dos corpos das mulheres e seus direitos sexuais e reprodutivos.

A submissão das mulheres aos princípios e ditames patriarcais tem a ver com as dinâmicas e processos nos quais o controle de seus corpos e das sexualidades foi construído no decorrer da história. Infelizmente, nos dias atuais, o que se vislumbra, a despeito de possíveis avanços dos movimentos e ações preconizadas por mulheres, é

* Pós-Doutora pela Faculdades EST (São Leopoldo-RS). Doutora em Direito (Osnabrück, Alemanha). Graduada em Direito. Professora na Graduação e no Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo/RS.

E-mail: rosangelaangelin@yahoo.com.br

** Professor Colaborador e Pós-Doutorando (PNPD-CAPES) no Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) da Faculdades EST, Campus de São Leopoldo-RS. Doutor em Ciências Sociais (UNISINOS). Mestre em História (UPF). Pós-Graduado em Ciência da Religião e em Docência no Ensino Superior. Graduado em Sociologia, Teologia e Filosofia.

E-mail: gabatz12@hotmail.com

que segue existindo um imenso desafio estruturante na organização social e no acesso das mulheres a direitos humanos essenciais, como os de liberdade e autonomia.

Nesse contexto, esfacelam-se os caminhos da tolerância, do entendimento e da sensatez. Não obstante a luta incessante dos movimentos feministas em prol de direitos humanos das mulheres, por vezes, o que se vislumbra é a eloquência de um discurso inclusivo por parte dos poderes constituídos e, até mesmo de igrejas; porém, demagógico, fundamentalista, oportunista, fazendo com que não se olvide a cultura que se constitui a partir de um sistema de valores que acentua a excelência da sociedade patriarcal que, de forma incisiva e evidente, incide sobre os corpos das pessoas, exaltando um corpo físico, mas, por extensão, também reverberando na existência que se dá através do corpo inserido nos espaços sociais.

Diante do exposto, por meio de um estudo que se embasa em premissas de ordem hipotético-dedutiva e reflexões baseadas em estudos realizados sobre o tema, procura-se refletir sobre como a moral retórica reacionária, no espaço público, afeta as sexualidades e os direitos reprodutivos das mulheres no Brasil. Para alcançar debater o tema proposto, a abordagem está dividida em duas partes. Num primeiro momento se busca analisar como a moral influencia a sexualidade das pessoas e vai sendo instituída nos espaços públicos, para, então, em um segundo momento, adentrar na análise de como as mulheres brasileiras tem tido seus direitos reprodutivos cerceados por uma moral reacionária, a qual viola e/ou limita seus direitos humanos essenciais.

A moral sexual e os lugares dos corpos: um olhar sobre o conservadorismo nos espaços públicos

As sociedades vão sendo forjadas a partir de acordos sociais, cingidos por relações de poder, que delimitam as ações de seu povo e de seus governantes, por meio de legislações, bem como, de costumes morais – a maioria destes costumes morais acaba sendo transformado em legislação. É nesse sentido que, valores patriarcais foram sendo criados, ensinados, vivenciados, impostos e incorporados, alterando as relações humanas e as identidades tanto masculinas, quanto femininas.

O papel social e comportamental dos sexos é ditado por determinadas condutas morais que, se não assumidos, tem a capacidade de gerar um “pânico moral” que acaba afetando a vida das pessoas, pois toca diretamente na “moral sexual” das pessoas e, por conseguinte, motiva a criação de legislações para a positivação dos “bons costumes”. Corroborando com esta premissa, Gayle Rubin (2003, p. 25) destaca que, “[...] durante

o pânico moral, alguns medos atacam desafortunadas atividades sexuais e populações. [...] A polícia é chamada e o Estado põe em ação novas leis e regulamentos”. Para ele, a sexualidade possui sua política interna, marcada por desigualdades e opressões, sendo produto da atividade humana imbricada no espaço e no tempo, sob a égide de conflitos e interesses, bem como, de manobras políticas deliberadas e incidentais. Por isso, “[...] o sexo é sempre político. Mas há períodos históricos em que a sexualidade é mais nitidamente contestada e mais excessivamente politizada. Nesses períodos o domínio da vida erótica é, de fato, renegociado” (RUBIN, 2003, p. 25).

Como o corpo encontra-se em espaços de vivências, este passa a ser o local onde ocorrem julgamentos de seus comportamentos, a partir do que a sociedade aponta ser “adequado” para cada corpo. Por conseguinte, no Brasil, o que se percebe é uma retórica reacionária sobre a sexualidade, que, em geral, não se afirma ou ampara por meio de conceitos ou paradigmas científicos. Trata-se, antes, de grotescas formulações que descortinam poderosos dispositivos que visam promover de forma bastante eficaz e estratégica as polêmicas, humilhações, intimidações e até ameaças contra pessoas e instituições preocupadas em implementar legislações, políticas sociais ou pedagógicas que pareçam contrariar interesses de grupos e instituições que se auto proclamam arautos da família e dos valores morais e religiosos de cunho tradicional (MISKOLCI; CAMPANA, 2017).

O que se tem percebido é a instauração de um clima de pânico moral contra grupos sociais e sexualmente vulneráveis ou marginalizados, por meio do acionamento de variadas estratégias discursivas, artifícios retóricos, repertórios e redes de interação (PERONI, 2013). Pouco importa se as afirmações têm a ver com algo concretamente verificável ou se as teses podem prevalecer em um ambiente acadêmico. As formulações dos supostos adversários devem ser capturadas, descontextualizadas, homogeneizadas, esvaziadas, reduzidas a uma teoria de elementos grotescos para depois serem denunciadas e repelidas¹.

A medicina, os saberes médicos e o cristianismo com sua moral sexual – como apontado por Foucault (2004) –, foram os que atuaram no processo de formulação da ideia de “natural” e da operação – em conjunto com instituições sociais, principalmente as escolas –, que disseminaram um modo particular e binário da experiência sexual

¹ Neste sentido, convém lembrar aqui a substancial contribuição de Michel Foucault. Para ele o poder incide sobre as vidas, não mais de forma tão direta, mas subjetivamente, “[...] para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder” (FOUCAULT, 2002, p. 295).

humana. Se de um lado, os movimentos sociais e os ambientes acadêmicos, por meio de ativistas e grupos de estudos e pesquisadores, passaram a questionar o modelo de sujeito humano naturalizado, binário, normalizado pelo discurso da ciência e/ou da religião, de outro lado, a tensão por conta de uma moralidade religiosa tem afetado as posições das igrejas, movimentos populares e emancipatórios, incidindo no espaço público, reivindicando a adoção de barreiras explícitas à liberalização dos costumes como a descriminalização do aborto, o reconhecimento de que as experiências das relações sexuais podem ser afastadas das ideias de reprodução, da família e das premissas religiosas.

Num cenário efervescente, e com muitos sinais de retrocessos, também nos debates educacionais e na conquista de direitos, o que se conjectura é uma evidente ameaça às conquistas históricas e a luta de movimentos sociais (MÉSZÁROS, 2006). A produção do conhecimento e as chaves explicativas e conceituais apresentadas têm sido sistematicamente apagadas por meio de discursos e projetos de segmentos conversadores, tanto no legislativo quanto no contexto social mais amplo (CÉSAR; DUARTE, 2017).

Um dos exemplos que corrobora com esta realidade é o Projeto de Lei do Estatuto do Nascituro que tramita no Congresso Nacional e que retira das mulheres o direito de interromper a gravidez, inclusive nos casos atualmente permissivos de acordo com o que preconiza o texto constitucional. Traços da moral religiosa conservadora têm sido expressos em meio a processos de despolitização, por meio de discursos acerca da “ideologia de gênero”² e de projetos como o movimento “escola sem partido” (GABATZ, 2018). A ativista Marisa Lobo, contrária às demandas das mulheres, pondera sobre a visão conservadora da sexualidade e do gênero nos espaços escolares, onde, segundo a sua visão, o controle sobre crianças e adolescentes ocorre por meio do conhecido “conhecimento relativista”. Assim, “[...] sob o controle dos ativistas da ideologia de gênero, vão induzindo a criança ao erro e à crença em filosofias que prometem igualdade, fraternidade e principalmente liberdade” (LOBO, 2016, p. 54)³.

² Judith Butler afirma que os gêneros não têm existência em si, não são naturais, essenciais ou intrínsecos, mas são resultados da performatividade de gênero. “O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado [...]; tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos” (BUTLER, 2003, p. 25).

³ Atualmente o discurso reacionário afirma, entre outras coisas, haver uma conspiração mundial contra a família. De acordo com os seus promotores – os autodenominados “defensores da família” –, principalmente as escolas e as universidades teriam se transformado em espaços estratégicos para a imposição de uma ideologia contrária à suposta natureza humana. Educadores e educadoras estariam,

Os “defensores da família” têm organizado verdadeiras cruzadas com vistas a uma consolidação de valores morais tradicionais e concepções religiosas de cunho fundamentalista em diversos espaços de interação social. Retirar o direito de as crianças discutirem nas escolas temas envolvendo sexualidade e gênero se torna bastante preocupante, pois, estes deveriam ser por excelência, espaços de diversidade e encontro. Neles caberia exercer a convivência com as diferenças e debate sobre elas, garantindo acesso ao conhecimento e a construção da autonomia e participação das crianças e jovens. Negar esse espaço de participação e debate limita o exercício da democracia e da convivência com as diferenças.

O que está em curso é um projeto de sociedade e de poder regressivo que busca reforçar o estatuto de autoridade moral das instituições religiosas e salvaguardar a sua influência na vida social, cultural e política, na vida íntima, na esfera privada e na gestão pública. Por conta dos embates em torno das premissas morais, as ofensivas contrárias à adoção da perspectiva de gênero e promoção do reconhecimento da diversidade sexual e de gênero nas políticas públicas, no mundo do trabalho e na vida cotidiana, têm se mostrado como um meio eficaz para bloquear avanços e suscitar retrocessos.

Essa despolitização por meio de uma pedagogia do medo, bem como, a rede intrincada de relações que se efetivam nas interconexões e entrelaçamentos das diversas instâncias sociais, como a escola, o Estado e a Igreja, passaram a ser evidentes no contexto brasileiro atual. O que se assiste é uma ocupação estratégica de espaços de poder de grupos religiosos fundamentalistas em um acirramento com as formas de manifestação e transformação da vida, do corpo e da diferença em direção a uma homogeneização de usos, valores e costumes. O antropólogo Emerson Giumbelli (2014) acentua que, no Brasil, os movimentos evangélicos são os que apresentaram mudanças na forma de inserção social com a crescente utilização dos meios de comunicação de massa na busca de um maior protagonismo. As expressões evangélicas têm se mostrado atuantes em diversos espaços da vida social brasileira, através de estratégias de

deliberadamente, engajados em uma agenda global contrária aos valores familiares buscando usurpar dos pais o protagonismo na educação moral dos filhos de modo a doutriná-los com ideias contrárias às convicções e aos valores da família tradicional cristã. Existiria, inclusive, uma estratégia para aniquilá-la por meio do cancelamento das diferenças naturais entre homens e mulheres. Tal discurso denota uma imposição fundamentalista em detrimento da pluralidade humana. De acordo com o educador Eduardo Giroto (2016, p. 72): “Ao definir os conteúdos, conceitos, metodologias e ações que os docentes e discentes devem desenvolver [...], difundem-se visões de mundo, conhecimentos, valores e perspectivas que representam os interesses de determinados grupos econômicos, em detrimento da pluralidade que deve estar na base de toda prática educativa”.

visibilidade que vai desde os debates sobre direitos de cidadania até às manifestações de cura.

Merece atenção também o fato de que nas instâncias legislativas municipais, estaduais e federais, houve um crescimento significativo da participação de evangélicos e outras filiações religiosas cristãs conservadoras entre os representantes políticos (MACHADO, 2012). A influência política do movimento evangélico no Brasil é uma temática de relevância, com importante participação numérica na composição das igrejas brasileiras, de atuação na persuasão política dos fiéis através dos mecanismos e ações institucionais, representados por pastores e outras lideranças religiosas.

O conservadorismo que se instrumentaliza nos espaços públicos brasileiros tem se mostrado forte, em especial, no Congresso Nacional, com as conhecidas bancadas que sob a insígnia de cristãs e

[...] coordenadas por deputados conservadores, machistas e defensores ferrenhos do patriarcado, têm afrontado os direitos humanos, a democracia e a dignidade das mulheres brasileiras, bem como, têm ofendido de forma direta, clara e estratégica, deputadas mulheres que defendem pautas feministas dentro do Congresso (ANGELIN, 2018, p. 54-55).

Muitos pronunciamentos, nesse sentido, são corriqueiros, assim como as propostas e tramitações de projetos de Lei que vão ao encontro destas mesmas pautas. Apresentar-se como guardião da moral é um artifício para que o discurso e a ação das instituições eclesiais na esfera pública sejam recebidos e aceitos por muitas pessoas. A civilização do controle e do medo instaurada pelo Cristianismo, associada à repressão do prazer e à suspeita sobre o sexo é inseparável da desvalorização simbólica e social (MIGUEL, 2016). As diferenças biológicas, constantemente invocadas, validam a atribuição das mulheres à esfera doméstica, reafirmando a legitimidade de sua exclusão da esfera pública e reiterando sua inferioridade social e política (BURGGRAF, 2001), assim como rechaçam a diversidade sexual fora dos padrões heteronormatividade.

Quanto ao Poder Executivo, é preciso destacar que havia um posicionamento mais efetivo a favor das pautas envolvendo o respeito às sexualidades e gênero. Todavia, após a última eleição majoritária, o cenário, tanto no Poder Executivo, quanto no Poder Legislativo, tem se mostrado muito mais conservador e refratário aos direitos sexuais e direitos reprodutivos das mulheres. Por sua vez, o Poder Judiciário, em especial, no que diz respeito ao Supremo Tribunal Federal, vem tratado a questão dos direitos sexuais e

direitos reprodutivos das mulheres com um pouco mais de lucidez, como será visto, mais adiante. Reconhecendo que estes se encontram sob o espectro dos direitos de autonomia das mulheres no âmbito dos Estados democráticos.

O fundamentalismo religioso no Brasil, ao identificar grupos sociais como perigosos e ligados à ruína moral, contribui para uma lógica autoritária de poder semelhante àquela descrita por Hannah Arendt (2012), própria de regimes totalitários. Sempre empenhada na construção de algum “inimigo comum”. Os grupos fundamentalistas religiosos engendram um projeto de tomada de poder que lida com certa massa de manobra, seu crescente nicho eleitoral, que se organiza contra supostos “inimigos”: homossexuais adjetivados como pedófilos; feministas e LGBTQIA+ adjetivados como abominação e inimigos da família, da moral, dos costumes e dos valores, pretensamente bíblicos.

Como visto até o momento, a moralização das sexualidades e dos direitos que as envolve é controlado pela domesticação dos corpos, com o auxílio, direto ou indireto, das instituições do próprio Estado que, por meio de legislações e ações de governo, reforça preconceitos e promove a sua estigmatização. Tal perspectiva afeta, de forma bastante incisiva os direitos reprodutivos das mulheres, conforme segue.

Direitos sexuais e direitos reprodutivos no Brasil: uma constante balança entre a moral e os direitos humanos

As experiências que forjam os corpos partem de experiências corporais vividas em contextos públicos e privados, a partir da influência de estruturas sociais, religiosas, biológicas, históricas, culturais, bem como de relações de poder e hierarquias que acabam produzindo uma realidade voltada para padrões sociais e normas a serem cumpridas (GIERUS, 2006). A simbologia engendrada pelo corpo das mulheres atinge o imaginário popular e se desvela com muita força no cotidiano, contribuindo para a dominação das mulheres, seja de forma sutil ou de forma mais violenta. A sutileza pode ser encontrada em processos cotidianos de narrativas da vida social, introduzindo estilos de vida e, ao mesmo tempo informando comportamentos esperados, ideologias e práticas sociais. Também a influência religiosa se faz presente na determinação das sexualidades e da reprodução feminina.

A luta em favor da liberdade sexual e pelo direito de decidir sobre os corpos, longe de ser específica, assume um caráter estratégico para os movimentos que almejam a transformação social (BADINTER, 2011). Encontramo-nos, pois, diante de uma história

marcada por enredos e vivências pessoais ou coletivas das sexualidades e da reprodução ancorados em contextos onde a violência sempre foi um elemento impactante e regulador. A partir da assertiva de que a sexualidade e a reprodução são elementos inerentes à vida humana, torna-se imprescindível consolidar mecanismos legais que garantam a liberdade do seu exercício. Em uma tentativa de responder à possibilidade de construção de direitos no âmbito da sexualidade e da reprodução, a socióloga Betânia Ávila, retrata elementos importantes para ampliação do debate, ressaltando as lutas das mulheres por direitos sexuais e reprodutivos. Para a autora, “[...] a ideia de direitos no campo da sexualidade é algo importante e muito novo, uma vez que a concepção de direito está ligada à garantia de autonomia, de liberdade e de igualdade”. Por isso, pensar acerca dos direitos humanos para as mulheres é um ato de profunda mudança e que necessita de uma metamorfose social, cultural e moral, criando novos símbolos de igualdade (ÁVILA, 2001).

Observando a partir da perspectiva dos *direitos* há que se reconhecer o campo da sexualidade e da reprodução como esferas para a construção de princípios jurídicos, ainda a serem reconhecidos. Falar dos direitos sexuais e direitos reprodutivos sob o marco dos direitos humanos significa aceitá-los como universais; interdependentes e indivisíveis (BUSIN, 2013). Ao fazer uma coletânea das disposições constitucionais correlatas aos direitos sexuais e direitos reprodutivos, no caso do Brasil, a jurista Miriam Ventura, acentua a igualdade de direitos apregoada pela Constituição Federal também na esfera conjugal, no aspecto do planejamento familiar, observando o “[...] princípio da dignidade humana e da paternidade responsável, atribuindo ao Estado o dever de propiciar os recursos educacionais e científicos para sua promoção, e garantir seu exercício sem coerção ou violência” (VENTURA, 2002, p. 101). Isto significa dizer que mesmo tendo a *saúde* maior ênfase no arcabouço da construção dos direitos sexuais e direitos reprodutivos, a efetivação dos mesmos deve ocorrer em conexão com outros campos da vivência da cidadania, como o contexto político, as dimensões culturais, para além de normas legais e como prerrogativa de autonomia e liberdade dos sujeitos humanos nas esferas da livre sexualidade e reprodução (CORRÊA, 2001).

Ao ilustrar os dilemas vivenciados nas sociabilidades contemporâneas, o filósofo e sociólogo alemão, Jürgen Habermas (2007), conhecido pela defesa das teorias da racionalidade comunicativa e da esfera pública, reitera que o Estado regido pelo constitucionalismo democrático deveria garantir a sua sustentação com base na participação simétrica dos indivíduos enquanto atores e, ao mesmo tempo, destinatários das leis. Refere que os resultados da participação política deveriam ser

aceitáveis pelo conjunto dos cidadãos e cidadãs e transformados em direitos de exercício de liberdades regulamentadas, nesse caso de estudo, pelas mulheres.

As condições para uma participação bem-sucedida na prática comum de autodeterminação definem o papel do cidadão no Estado: os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política dotados de iguais direitos, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo (HABERMAS, 2007, p. 136).

A inserção dos grupos conservadores na esfera pública implica na perspectiva de negação do pluralismo. A defesa de uma premissa, tal como o direito à vida desde a concepção, implica, igualmente, em um aviltamento de outras compreensões morais, e, sobretudo, uma transgressão do poder público ao princípio de neutralidade do Estado, um requisito da democracia (COSTA, 2008). O efetivo exercício de direitos abrange a transformação da lógica na qual está baseado o sentido das leis que dizem respeito ao exercício da reprodução e das relações sexuais (RIOS, 2014).

Anthony Giddens (1993) ao tratar da repressão institucional das sexualidades refere que os espaços para a mobilização são produzidos pela própria expansão da vigilância. Uma sociedade de reflexividade institucional torna possível a existência de formas de engajamento pessoal e coletivo que alteram muito o significado das sexualidades⁴. Trata-se, pois, de uma remodelação que indica um deslocamento da lógica da prescrição e controle para o princípio da ética e da liberdade. As políticas públicas orientadas para as demandas de direitos deveriam ser pautadas, portanto, levando em conta a concretização da justiça social (CORREGIDO, 2004). Neste sentido, necessitam ser formuladas e executadas considerando as desigualdades de gênero, de classe, de raça e de expressão sexual. É inequívoca a posição assumida no sentido de “corrigir”, “reorientar”, “ajustar”. O parâmetro é de uma visão tutelar e de correção moral. O objetivo é reforçar valores que, pretensamente, se coadunariam com o desejo das famílias, dos costumes, de uma ordem política e religiosa (ANAJURE, 2019).

Um exemplo emblemático do acima exposto é a proposta legislativa nº 478/2007 conhecida como “Estatuto do Nascituro”. A proposta incide sobre a vida desde a sua

⁴ “O sequestro da experiência separa os indivíduos de alguns dos principais pontos de referência moral, através dos quais a vida social foi ordenada [...] Pode-se sugerir que a sexualidade adquire a sua qualidade coercitiva, juntamente com a sua aura de excitação e perigo, do fato de nos colocar em contato com esses campos perdidos da experiência” (GIDDENS, 1993, p. 198-199).

concepção, ao criar deveres ao Estado, à família e à sociedade no sentido de garantir a inviolabilidade da vida e proibir o aborto em qualquer hipótese, institucionalizando o controle sobre a vida e os corpos das mulheres. Contradiz os direitos da mãe contemplados no Código Penal ao trata-lo como questão de política criminal, ao invés de entendê-lo como problema de saúde pública. Com clara influência religiosa, o estatuto afronta o princípio da laicidade do Estado ao difundir uma determinada concepção religiosa acerca do início da vida, seu valor, a autonomia das mulheres, a liberdade e a igualdade (ANGELIN, 2018)⁵.

Não se pode ignorar que as controvérsias ocorrem em todas as esferas culturais e que nos processos de reconfiguração do sistema de valores, se apropriam das perspectivas jurídicas. A visão propagada reforça o ideal de que o Poder Legislativo é um espaço no qual os diferentes grupos vão sendo representados na defesa de seus interesses, mas onde as normas legais serão definidas em função dos sistemas de valores da maioria ali representada (MONTERO, 2012). O desprezo dirigido a quem não se enquadra nesta perspectiva revela processos de formação da identidade que são assentados na valorização de si mesmo e a consequente desqualificação do outro.

É preciso sublinhar que a reconfiguração da democracia no Brasil, ainda que de forma incipiente, produziu avanços e gerou modificações importantes nas estruturas políticas. Houve mobilização e abertura para que surgissem novos agentes. Neste contexto, foram sendo demarcados fluxos, instaurados intercâmbios e ampliados domínios. Foram surgindo novas vozes que estenderam a repercussão de temas concernentes à diversidade de gênero, sexual, cultural, ética e, também, souberam repercutir as demandas pela garantia de políticas de convivência e alteridade, consolidação de direitos e tolerância (BIROLI, 2018).

Valorizar a autonomia é fundamental diante do reconhecimento de que os indivíduos não possuem as mesmas condições para acessar e exercer os direitos, pois são condicionados por processos históricos de opressão, discriminação, dominação e exploração, plasmados por diversas questões de ordem cultural, étnica e religiosa (SANTOS, 2003). Compete ao Estado e, portanto, às instituições do Poder Público, a garantia para que as pessoas possam exercer seus direitos sexuais e direitos

⁵ Recentemente, destaca-se a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54 (ADPF 54), que trata da possibilidade de interrupção voluntária da gravidez em casos de fetos anencéfalos, julgada em 2012 e o recente Habeas Corpus 124306/RJ, que julgou um caso de interrupção de gravidez, pronunciando-se sobre o marco inicial da vida, no caso, após o terceiro mês de gestação. Ainda, o Acórdão afirma que a criminalização da interrupção voluntária da gravidez afeta, de forma direta, os direitos sexuais e direitos reprodutivos das mulheres (BRASIL, 2016).

reprodutivos, situados no marco normativo, político e conceitual dos direitos humanos (MORI, 1997). A luta em favor dos direitos sexuais e direitos reprodutivos é parte de uma agenda democrática de direitos.

Mesmo diante de fatos que denotam a desconsideração dos direitos humanos trabalhados nessa abordagem, por parte do Estado, Celso Gabatz aponta para a necessidade de ações coletivas para o enfrentamento deste problema que perpassa a lógica operacional do Estado: “O desafio recorrente é o de redimensionar o senso crítico, fortalecer o pensamento e, por extensão, formas de ação coletiva para assegurar o protagonismo dos sujeitos frente às instituições” (GABATZ, 2019, p. 164). Salutar se torna ainda a defesa da igualdade de gênero, mas, não a partir de uma ideologia deturpada disseminada por forças reacionárias. Primordial é a erradicação das iniquidades de gênero, que fazem uma distinção binária entre masculino e feminino, relegando o feminino a um plano inferior, estabelecendo papéis inflexíveis para o masculino e o feminino que apenas servem para reforçar as desigualdades, muitas vezes originadas nas esferas do patriarcado ou em uma “ordem patriarcal de gênero” (SAFFIOTI, 2004, p. 136).

Convém salientar, igualmente, que nenhuma pessoa deveria ser compreendida como tábula rasa. Alguém que somente reproduz aquilo que escuta. Na retórica da afirmação de dispositivos reacionários se subestima radicalmente a capacidade do outro pensar por conta própria e desenvolver o seu raciocínio autônomo a partir das experiências nas escolas e famílias (BENTO, 2011). A educação como prática de liberdade, assim como preconizada por Paulo Freire (2004), valoriza a necessidade de jovens e adultos desenvolverem capacidades autônomas de leitura do mundo a partir do contato com as complexidades dos conflitos existentes.

Considerações finais

A abordagem buscou refletir acerca de como a moral retórica reacionária, no espaço público brasileiro, em particular, afeta as sexualidades e os direitos reprodutivos das mulheres. Assim, concluiu-se que o controle e a dominação dos corpos e das sexualidades das mulheres foram recorrentes, significativos e constantes a partir de imposições e vivências morais que resultaram em estereótipos inferiores, onde os corpos e as sexualidades passaram a ser controlados, reprimidos e, portanto, domesticados, em nome de uma ordem moral reacionária.

Nesse sentido, é importante salientar que o espaço público brasileiro tem sido tomado de forma frequente por mobilizações voltadas a eliminar ou reduzir as conquistas das mulheres, obstruir a adoção de medidas de equidade de gênero, mitigar garantias pela não discriminação, dificultar o reconhecimento dos direitos sexuais e direitos reprodutivos, assim como, os direitos humanos fundamentais, fortalecendo, desta maneira, visões de mundo, valores, instituições e sistemas de crenças pautados, sobretudo em marcos morais, religiosos, intransigentes e autoritários. Observa-se, com isso, a progressiva deturpação das premissas fundantes da democracia e dos direitos individuais, também por conta de ofensivas de lideranças religiosas com forte persuasão política.

É no senso comum que as pessoas vão alardeando verdades difusas e sem muita preocupação com os fatos. O que está em questão e que deveria ser o argumento mais importante é se teremos diretrizes orientadas para a igualdade, a tolerância e a diversidade ou se teremos noções alicerçadas na superioridade, exclusivismo e exclusão. As preocupações deveriam apontar apenas numa direção: menos violência, mais tolerância, mais respeito, inclusive à diversidade humana e sexual. Um dos grandes desafios é, pois, ampliar a capacidade de dialogar de forma leal e “desarmada” com quem pensa diferente, de modo a superar diferenças que não edifiquem caminhos de cidadania. Um diálogo no qual exista a participação ativa de pessoas e setores da sociedade, do mundo acadêmico, da vida política e no âmbito das diferentes matrizes religiosas para contribuir com posicionamentos que apontem para a moderação dos extremismos e a convivência mais harmônica com e nas diferenças.

Referências

ANGELIN, R. Desafios dos Estados Democráticos na promoção de Direitos Sexuais e Reprodutivos das mulheres. In: ROCHA, L. S.; OLIVEIRA JÚNIOR, J. A. de. **Diálogo e Entendimento: Direito e Multiculturalismo & Políticas de cidadania e resolução de conflitos**. Tomo 9. Campina/SP: Millennium Editora, 2018.

ARENDT, H. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ÁVILA, M. B. Os Direitos Sexuais Devem Ser uma Pauta Constante do Feminismo [Entrevista]. **Jornal da Rede Saúde**, n. 24, p. 11-17, dez. 2001.

BADINTER, E. **O Conflito: a mulher e a mãe**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Sexualidades, moralidades e direitos reprodutivos: a afirmação de uma retórica reacionária no espaço público brasileiro e seus desafios em vista dos Direitos Humanos

DOI: 10.23899/9786589284185.8

BENTO, B. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 549-559, 2011.

BIROLI, F. **Gênero e Desigualdades**. Limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus nº 124306**. 1ª Turma. Distrito Federal. Relator: Ministro Roberto Barroso, Julgado em 09 de agosto de 2016. Inteiro teor do Acórdão. Publicado em 17 de março de 2017.

BURGGRAF, J. **“Qué quiere decir género”**. En torno a un nuevo modo de hablar. San José, Costa Rica: Promesa, 2001.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CÉSAR, M. R. de A.; DUARTE, A. de M. Governo e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios. **Educar em Revista**, v. 33, n. 66, p. 141-155, 2017.

CORREGIDO, M. D. J. **Excluidas y Marginales**. Madrid: Cátedra Instituto de La Mujer, 2004.

COSTA, M. E. C. da. Apontamentos sobre a liberdade religiosa e a formação do Estado Laico. In: LOREA, R. A. (Org.). **Em defesa das Liberdades Laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 97-116.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2004.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

GABATZ, C. O Movimento Escola Sem Partido e a Criminalização Ideológica na Educação Brasileira Contemporânea. **Contexto & Educação**, ano 33, n. 104, p. 358-380, jan./abr. 2018.

GABATZ, C. Soberania, Biopolítica e Estado de Exceção: as ambivalências da lei na perspectiva dos direitos humanos nos dias atuais. **Revista Jurídica Direito & Paz**, São Paulo, v. 2, n. 41, p. 162-175, 2º sem., 2019.

GIDDENS, A. **As transformações da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GIERUS, R. Corporalidade: História Oral do corpo. In: STRÓHER, M. J.; DEIFELT, W.; MUSSKOPF, A. S. (Orgs.). **À flor da pele**: Ensaios sobre gênero e corporeidade. 2. ed. São Leopoldo/RS: Sinodal, 2006.

GIOTTO, E. Um ponto na rede: o “Escola sem Partido” no contexto da escola do pensamento único. In: AÇÃO EDUCATIVA ASSESSORIA, PESQUISA E INFORMAÇÃO (Org.). **A ideologia do movimento Escola sem Partido**: 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Ação Educativa, 2016. p. 69-76.

GIUMBELLI, E. **Símbolos religiosos em controvérsia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

LOBO, M. **A ideologia de gênero na educação**. Como essa doutrinação está sendo introduzida nas escolas e o que pode ser feito para proteger a criança e os pais. Curitiba: Ministério Marisa Lobo, 2016.

Conceitos e Preconceitos de Gênero na Sociedade Brasileira Contemporânea: Perspectivas a partir dos Direitos Humanos

Sexualidades, moralidades e direitos reprodutivos: a afirmação de uma retórica reacionária no espaço público brasileiro e seus desafios em vista dos Direitos Humanos

DOI: 10.23899/9786589284185.8

MACHADO, M. das D. C. Religião, cultura e política. **Religião e Sociedade**, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012.

MÉSZÁROS, I. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MIGUEL, L. F. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” – Escola sem Partido e as leis da mordação no parlamento brasileiro. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 15, p. 590-621, 2016.

MISKOLCI, R.; CAMPANA, M. “Ideologia de Gênero”: notas para a genealogia de um pânico sexual contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, p. 725-747, 2017.

MONTERO, P. Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MORI, M. **A Moralidade do Aborto**: sacralidade da vida e o novo papel da mulher. Brasília: Editora UnB, 1997.

PERONI, V. M. V. **Redefinições das fronteiras entre o público e o privado**: implicações para a democratização da educação. Brasília: Liber Livro, 2013.

RIOS, R. R. Laicidade e Direitos Sexuais e Reprodutivos: Reflexões a partir dos precedentes do Supremo Tribunal federal sobre a Pesquisa com Células-Tronco, Anencefalia e Homofobia. In: RAIMUNDO, M. M.; GUTIÉRREZ-MARTINEZ, D. Bioética e Laicidade. **Vida e diversidade em conexão**. Curitiba; Prismas, 2014. p. 109-119.

RUBIN, G. Pensando o Sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 1-88, 2003.

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

SANTOS, B. de S. (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

VENTURA, M. **Direitos Reprodutivos no Brasil**. Brasília: Edição do Autor, 2002.

Contribuições do conceito de *empatia* ao campo da educação

Sandra Vidal Nogueira^{*}

Claudete Beise Ulrich^{**}

Lucimary Leiria Fraga^{***}

Introdução

Em tempos líquidos, de relações assimétricas e processos descontínuos, o aumento das atitudes agressivas e dos comportamentos hostis acaba sendo um fenômeno de difícil abordagem e tratamento. Estas realidades se manifestam por meio da intolerância, da discriminação, da indiferença, dos abusos, da corrupção, das perversidades, da procrastinação e até mesmo pelos assassinatos.

Emerge neste contexto, um fenômeno importante, ou seja, a falta ou déficit de *empatia*, que acarreta prejuízos em todas as fases da vida, desencadeando problemas de toda ordem nas famílias, nas amizades, nos estudos e na profissão.

Personalidades antissociais e violentas atuam de maneira disfuncional apresentando lacunas significativas na capacidade empática. A literatura especializada em várias áreas de conhecimento aponta para isto. São pessoas que exercem o controle

^{*} Pós-Doutora em Direito (URI/Santo Ângelo). Doutora em Educação (PUC-SP). Servidora Pública Federal na Universidade Federal da Fronteira Sul, vinculada ao Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Políticas Públicas, Campus de Cerro Largo, RS. Bolsista nos Programas “Gestão para Cooperação” e Formação Continuada dos Prof. da Região Macromissioneira”.

E-mail: sandra.nogueira@uffs.edu.br

^{**} Pós-Doutora em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). Professora e Pesquisadora na Faculdade UNIDA, junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida, Espírito Santo. Líder do Grupo de Pesquisa em “Religião, Gênero e Violências (REGEVI): Direitos Humanos”, CNPq/UNIDA.

E-mail: claudete@faculdadeunida.com.br

^{***} Mestra em Direito (URI/Santo Ângelo). Mestranda do Programa de Mestrado em Desenvolvimento e Políticas Públicas, Campus de Cerro Largo-RS na Linha de Pesquisa “Estado, Sociedade e Políticas de Desenvolvimento”. Bolsista Institucional (UFFS). Membro do Grupo de Pesquisa DIR-SOCIAIS, UFFS/CNPq/CLACSO.

E-mail: lucimary23@hotmail.com

de coletivos com maestrias, porém não são capazes de expressar compaixão e simpatia pelo outro.

Trata-se de abordar uma questão fundamental na agenda de promoção do rendimento escolar, focalizando a responsabilidade objetiva que se tem na construção da cultura vivencial de um Eu alheio. Diz respeito ao uso de uma teoria crítica capaz de superar a noção subjetiva de dignidade humana pautada, exclusivamente, na garantia de direitos (de modo universal e individualista) e promover epistemologias curriculares promotoras das diferenças.

Nessa perspectiva, o presente estudo pretende subsidiar percursos formativos e estudos investigativos sobre o conceito de *empatia*, analisado sob a ótica de contributo pedagógico às ações de combate à violência¹ escolar. Optou-se, desta maneira, por realizar a tarefa revisitando o pensamento de Edith Theresa Hedwing Stein (1891-1942) sobre o tema da *empatia* e sua interface com a noção de aprendizagem biográfica.

O ato empático, reconhecimento e validação dos outros

O uso moderno do termo *empatia* tem sua matriz em Robert Visser (1847-1933), quando ele, no ano de 1873, criou o termo *emfühlung*, significando um meio de conhecer melhor as pessoas, aproximando-se dos fatos e das situações. Essa expressão, no final do século XIX, fazia parte dos círculos filosóficos alemães e era concebida como uma categoria importante na estética filosófica. Em língua alemã, *emfühungsvermögen*², foi usado, posteriormente, no início do século XX pelo filósofo alemão Theodor Lipps (1851-1914). Segundo o autor, empatia é um “instinto natural” de modo que nascemos com ele³.

A empatia faz parte da nossa evolução. E não se trata de um comportamento recente, mas de uma capacidade inata e muito antiga. Valendo-se de sua

¹ Violência, segundo a Organização Mundial de Saúde (2016, p. 21, tradução nossa), é definida pelo “[...] uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si mesmo, outra pessoa, ou contra um grupo ou comunidade, que resulte ou tenha possibilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, mau desenvolvimento ou privação”.

² A palavra *empathy* foi cunhada em inglês, pelo psicólogo estruturalista norteamericano Edward B. Titchener, em 1909, como tentativa para traduzir a palavra alemã, tal como havia sido usada por Theodor Lipps. Inicialmente, utilizou-se também, na França, a palavra *intropathie* (entropatia), sobretudo por Paul Ricoeur, tradutor de Husserl para o francês, antes que o termo empatia se impusesse universalmente (ZANARDO, 2017).

³ O pensamento de Lipps inspirou toda uma geração de pensadores como Husserl, Dilthey, Weber, Stein, Freud e Ferenczi.

sensibilidade automática para as expressões faciais, corporais e vocais, os humanos empatizam desde o primeiro dia de vida (DE WAAL, 2010, p. 289).

Enquanto fundamento do campo de estudos sobre Direitos Humanos, a noção de *empatia* possui alicerces no reconhecimento das incompletudes mútuas, destinando-se a efetivar diálogos interculturais. Em termos metodológicos, expressa possibilidades emancipatórias, aliadas às exigências sociais e cognitivas de uma hermenêutica diatópica (PANIKKAR, 1979). Noutras palavras: se estrutura na assertiva de que não se pode entender as construções de uma dada cultura, a partir dos *topos* de outras:

[...] a distância a ser superada não é apenas temporal como na hermenêutica diacrônica, dentro de uma ampla tradição, mas é uma fenda existente entre dois (lugares humanos de compreensão e auto compreensão, entre duas – ou mais – culturas que não desenvolveram seus padrões de inteligibilidade ou seus axiomas básicos a partir tradições históricas compartilhadas ou através de influência mútua (PANIKKAR, 1979, p. 9, tradução nossa).

O conceito de empatia (*emföhlung*), à luz da atual visão filosófica, descreve a capacidade de conhecer a consciência de outra pessoa e de raciocinar de maneira semelhante ou análoga a ela. O ato empático representa uma forma acurada de percepção nos campos cognitivo, psicofísico e espiritual, a saber: as emoções, os sentimentos, as sensações emotivas e os sentimentos de caráter sensível, para que as pessoas possam ser reconhecidas e validadas (FERREIRA, 2018). Há, pois, nesse contorno três dimensões imbricadas. A primeira cognitiva, relacionada à capacidade de compreender o ponto de vista do Outro, suas expressões e as formas como cada qual reage às circunstâncias postas. A segunda afetiva, vinculada à habilidade de experimentar e compartilhar reações emocionais do Outro, com certo distanciamento. E a terceira comportamental, a partir do entendimento sobre o estado do Outro e pela expressão de respeito e consideração aos seus sentimentos e pensamentos.

Dentre as várias habilidades sociais e competências emocionais constituídas ao longo da vida, a empatia se destaca como sendo uma competência básica ao convívio social. Corresponde a um fenômeno multifacetado, o qual compreende a presença de componentes cognitivos, afetivos e comportamentais. Além disso está relacionada aos fatores biológicos e culturais, assim como ao conjunto de características individuais e variáveis sociodemográficas intervenientes, como por exemplo: sexo, idade, número de irmãos e filhos, escolaridade, motivações pessoais, crenças e objetivos, nível de poder

aquisitivo e profissão, além da capacidade de autorregulação individual. De acordo com De Waal (2010, p. 75),

[...] Somos interligados aos nossos semelhantes, tanto do ponto de vista corporal quanto do ponto de vista emocional. [...] É precisamente aí que começam a empatia e a solidariedade – e não nas regiões superiores do pensamento ou na capacidade de reconstruir conscientemente o que sentiríamos se estivéssemos na situação do outro. A empatia começou de uma forma muito simples, com a sincronização dos corpos – correndo quando os outros correm, rindo quando os outros riem, chorando quando os outros choram e bocejando quando os outros bocejam.

Nesse sentido, o grau de *empatia* depende dos níveis de funcionalidade das interações social, os quais incluem: entendimento do Outro, partilha de emoções, gestos de compaixão, atitudes solidárias, expressões de consciência histórica e autoconsciência. E, ainda, relaciona-se com a capacidade de solucionar problemas, lidar com conflitos e frustrações, superando impasses e ampliando a satisfação e o uso de princípios éticos, além é claro, de expor visões de mundo com sensibilidade e respeito (ROCHA; ULRICH, 2019).

Há de se considerar, desse modo, que o conceito de *empatia* se constitui num constructo multifuncional e elemento basilar da inteligência muito importante. Arelado ao desenvolvimento da maturidade emocional e da capacidade de convívio em sociedade, envolve elementos, tais como: observação, memória, conhecimento e pensamento, que se combinam para fornecer *insights* sobre ideias e sentimentos dos outros. Em face de sua riqueza conceitual e do sentido interdisciplinar por excelência, o tema da empatia tem despertado atenção em vários campos de conhecimentos, além da Filosofia, como por exemplo da Psicologia e da Neurociência⁴. Neste estudo, a opção foi aprofundar sua significação à luz do itinerário Steineano.

⁴ No começo dos anos noventa, na Universidade de Parma, na Itália, Leonardo Fogassi, Vittorio Gallese e Giacomo Rizzolatti descobriram algumas células cerebrais especiais, às quais deram o nome de “neurônios espelho”. O impacto da descoberta dessas células neuronais alterou o modo como o cérebro é visto e, principalmente, as interações sociais dele decorrentes. Surgiu assim, a noção de um cérebro que trabalha de forma seriada e dinâmica e que interage ativa e simultaneamente com outras regiões cerebrais. Este entendimento foi tão expressivo, que o neurocientista Vilayanur Ramachandran declarou que “[...] os neurônios espelhos farão para a psicologia o que o DNA fez para a biologia” (RIZZOLATTI; FOGASSI; GALLESE, 2006, tradução nossa).

O tema da empatia no itinerário steiniano

Edith Theresa Hedwing Stein nasceu em 12 de outubro de 1891 e viveu junto de sua família até os 21 anos de idade, em Breslau, Região da Prússia, situada na Planície Silesiana na confluência do Rio Oder com o Ohle. De origem judia e última filha de onze irmãos foi a segunda mulher a defender uma tese de doutorado em Filosofia na Alemanha e uma das dez primeiras doutoras daquele país.

Atuou como assistente de Edmund Husserl, criador da fenomenologia⁵. No ano de 1922 converteu-se ao catolicismo. Ingressou no carmelito em 1933 e fez os votos definitivos em 1938. Aos 51 anos, em 1942, Edith faleceu no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau. Em 11 de outubro de 1998 foi canonizada pelo Papa João Paulo II, como Santa Teresa Benedita da Cruz⁶. A influência de seu pensamento é reconhecida no mundo ocidental e cristão. Inspirou o Papa João Paulo II na promulgação de documentos pontifícios⁷.

O itinerário filosófico Steiniano representa um clássico no conjunto dos estudos que focalizam o tema da empatia, sendo ainda, pouco divulgado na literatura especializada da Área da Educação e afins no Brasil e na América Latina. Sua tese doutoral, intitulada “Sobre o problema da empatia”, foi orientada por Husserl na Universidade de Gottingen, Alemanha, escrita e publicada entre os anos de 1916 e 1917. Posteriormente em 1925 publicou um ensaio, intitulado “Uma pesquisa sobre o Estado”⁸.

⁵ A primeira referência à fenomenologia havia sido feita pelo filósofo e matemático suíço J. H. Lambert (1728-1777) ao pesquisar o tema das aparências. Ressurgiu no início do século XX, na Alemanha, pelo filósofo e matemático alemão Edmund Husserl, que, em 1901, publicou *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* e lançou a fenomenologia como um novo movimento filosófico. A fenomenologia desenvolve, o que se pode denominar de “ontologia da presença”, na qual a visão e a corporalidade assumem papéis fundamentais (STEIN, 2005, tradução nossa)

⁶ No dia 1 de outubro de 1999, o Papa João Paulo II, numa carta apostólica “*Spes aedificandi*”, proclamou Santa Teresa Benedita da Cruz, juntamente com Santa Brígida da Suécia e Santa Catarina de Siena, copadroeira da Europa pelo particular contributo cristão que outorgou não só à Igreja Católica, mas especialmente à mesma sociedade europeia através do seu pensamento filosófico. A sua celebração litúrgica, na forma de festa, na Igreja Católica, é no dia 9 de agosto. O Papa João Paulo II definiu Edith Stein como “[...] judia, filósofa, carmelita, mártir, que traz em sua intensa vida uma síntese dramática de nosso século” (MARTINS; FIGUEIREDO, 1988).

⁷ “É possível uma conexão entre as obras [...] de Stein com as encíclicas diretamente voltadas para a vivência social, como se percebe nas três Encíclicas promulgadas por João Paulo II, sobre a Doutrina Social da Igreja: *Laborem Exercens* (LE), em 1981; *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS), em 1987 e *Centesimus Annus* (CA), em 1991” (SILVA, 2013, p. 172).

⁸ Para Ferreira (2018, p. 7), “[...] os estudiosos na obra de Edith Stein costumam explicitar que a sua produção filosófica se divide em três períodos, que nos auxiliam a compreender a coerência e a continuidade existente entre a biografia da autora é a sua produção intelectual. A primeira fase pode ser caracterizada como o período fenomenológico, que se estende desde sua tese de doutorado em

Husserl (1929-1969) foi quem primeiro estabeleceu a importância da experiência intersubjetiva para toda e qualquer forma de conhecimento de si e do outro. Posteriormente Scheler (1874-1928), Heidegger (1889-1976), Merleau-Ponty (1908-1961) e Lévinas (1905-1955), estudaram a intersubjetividade em suas diversas dimensões e trouxeram evoluções e diferenciações das teses husserlianas.

A empatia (*emfühlung*), por sua vez, sempre esteve presente na Psicanálise. Freud (1856-1939), desde o início de seus trabalhos, já utilizava o conceito de “escuta empática”, valorizando certos elementos da vida interna do analista tais como: lembranças, vínculos, imagens e palavras. Para Guimarães (2014, p. 36),

Freud conhecia e admirava a obra do filósofo Lipps. Utilizou muitas vezes, em vários de seus textos, a palavra e o conceito de Empatia - *Einfühlung* com o mesmo enfoque que Lipps o fazia. Em 1898, Freud admitiu isso em suas cartas a seu amigo, e confidente, o médico Wilhelm Fliess, de maneira explícita, ao escrever que “Eu encontrei a substância das minhas ideais em Lipps, talvez um pouco mais do que eu gostaria”. Freud reconheceu o livro de Lipps “Comichão e Humor” como o “livro [...] que me deu a coragem para empreender essa tentativa, bem como a possibilidade de fazê-lo”. No livro “Chistes e sua relação com o inconsciente”, apareciam muitas referências à empatia.

No pensamento Husserliano e Steiniano a constituição dessa capacidade empática possui uma dupla dimensão. A primeira delas diz respeito a formação interior do sujeito (ego) por meio da consciência e corporeidade. A segunda, trata da formação exterior, as vivências advindas da reciprocidade e refletidas na vida em comunidades. Ressalta-se aqui a ideia da existência humana e sua materialidade social. Nesse sentido a obra de Stein aprofunda o tema que Husserl havia estudado sobre o sujeito em suas relações intersubjetivas, a partir da noção de empatia.

No seu curso sobre a natureza e o espírito, Husserl havia falado de que um mundo objetivo exterior só podia ser experimentado intersubjetivamente, isto é, por uma pluralidade de indivíduos cognoscentes, que estejam situados em uma posição de intercâmbio cognoscitivo. Segundo isto, se pressupõe a experiência de outros indivíduos. A esta peculiar experiência, Husserl, seguindo os trabalhos de Theodor Lipps, a chamava “empatia” (*Einfühlung*); sem embargo,

Gottingen, em 1916, até a sua conversão ao catolicismo em 1922; a segunda fase começa em 1922 e vai até a sua passagem pelo convento do Carmelo, em Colônia, onde o foco de estudo central foi a relação entre a pessoa humana e a sociedade através do caráter pedagógico-antropológico; e a terceira fase que começou em 1938 a 1942, esta fase é conhecida pelos escritos eminentemente místicos com o enfoque do diálogo entre a filosofia de São Tomás de Aquino e a fenomenologia Husserliana”.

não tinha precisado em que consistia. Isto era uma lacuna que havia de ser preenchida: eu queria investigar o que era a empatia (STEIN, 2012, p. 360, tradução nossa).

O trabalho especulativo de Stein traz à tona questões cruciais sobre a vivência humana, as relações com o Outro e a apreensão de realidades, numa abordagem fenomenológica⁹ e de contextualização histórica. A integração entre a tradição metafísica clássica, o método fenomenológico¹⁰ e a antropologia filosófica são diferenciais nos estudos de Stein. Seus escritos são impulsionados pela interconexão existente na tríade: filosofia, religião e ética. Afora isso, o fio condutor de sua argumentação textual explicita que: “[...] todo sujeito, no qual apreendo empaticamente uma captação de valor, considero-o como uma pessoa cujas vivências se associam em uma totalidade inteligível de sentido” (STEIN, 2004, p. 133).

Na visão da obra de Stein, a empatia diz respeito a percepção sobre a consciência alheia em geral e suas próprias experiências, orientadas para o respeito ao Outro, no que tange a ipseidade e alteridade. Representa um tipo de intercâmbio cognoscitivo de corporeidades e intersubjetividades, mecanismos de tomada de consciência do Outro como semelhante, bem como de suas vivências interiores. À medida em que se reconhece a personalidade alheia é possível construir novas referências e proceder autoavaliações contínuas.

Desse ponto de vista, a função da empatia está na base dos sentimentos morais de compreensão do Outro e de solidariedade, de ser capaz de se colocar na posição do Outro e compartilhar suas experiências, necessidades e objetivos. Urge, portanto, atentar no desenvolvimento da capacidade empática para algumas dimensões da pessoalidade, tais como: corporeidade, psiquismo e, sobretudo, o espírito, uma vez que, em conjunto, fazem parte de toda e qualquer ação humana. Isto quer dizer, explicar e reduzir a distância entre o Eu e o Outro, entre consciência e mundo. Criar pontes de

⁹ Fenômeno, do grego *phainómenon*, “aquilo que aparece”. O que “aparece” é aquilo que se mostra à luz, o “brilhante” (*phaino*). Apesar de a palavra fenômeno designar o que aparece, ela é usada também para designar o próprio aparecer, isto é, o fenômeno da consciência. Por este sentido o próprio aparecer torna-se objeto de investigação, ou seja, o próprio sujeito do conhecimento é investigado na sua estrutura de comportamento, em virtude da correlação essencial entre o seu aparecer e o que aparece. Trata-se, no caso, de uma relação interdependente entre o aparecer e o que aparece, entre o sujeito do conhecimento e o mundo conhecido. A fenomenologia, portanto, ocupa-se do “fenômeno” em duplo sentido: na sua estrutura e no seu aspecto (aparência) (GUIMARÃES, 2014).

¹⁰ “Para Edith Stein a fenomenologia era um método de ciência rigorosa que teria como princípio basilar o retorno as coisas mesmas (Zu den Sachen Selbst) e a busca das essências” (FERREIRA, 2018, p. 38).

sentido, estabelecer vias de comunicação entre o Eu e o Outro, a consciência e a História.

Stein afirma, assim, que a empatia não é um mero *sentir com*. Também não é um sentimento único que ocorre a mais de um sujeito por algum motivo comum. Tampouco se limita a atos da vontade, imitação fugaz, associação ou inferência por analogia. Sobre o assunto, Kusano (2014, p. 91) esclarece: “A empatia é diferente de vários outros atos que podem – por uma má interpretação – confundir-se com ela, como por exemplo: a memória, a expectativa, a fantasia e a simpatia”. Dessa forma, a empatia se distingue de outros atos de consciência. Segundo Stein (2004, p. 200, tradução nossa):

Ora, a empatia, enquanto presentificação é uma vivência originária, uma realidade presente. Aquele que presentificar, porém, não é uma própria “impressão” passada ou futura, mas um modo vital, presente e originário de outro que não se encontra em uma relação contínua com o meu viver, e, não posso me confundir com isso, me porto para dentro do corpo percebido como se estivesse eu no seu centro vital e faço um impulso “quase” do mesmo tipo daquele que poderia causar um movimento – percebido quase do interno – que se poderia fazer coincidir com aquele percebido externamente.

Apesar de haver limitações na visão de mundo desde a consciência individual, é possível enriquecer as percepções por meio das visões do Eu alheio. Desse modo, o conceito de empatia pode revolucionar as relações humanas porque representa um ato originário daquele sujeito que executa, mas seu conteúdo (a vivência do Outro) e sua explicação não são em si mesmas originais.

Se por um lado cada indivíduo é único, por outro, todos possuem características comuns, o que nos permite compartilhar sensações, pensamentos, sentimentos, ações e visões de mundo, enriquecendo a própria individualidade com a experiência empática da individualidade alheia. Assim, para que o ato empático exista, o sujeito precisa ser capaz, primeiro, de compreender os seus próprios estados emocionais para, posteriormente, compreender e simular em si, os estados mentais do Outro.

Reconhecer percepções, sensações, emoções e sentimentos do Outro está relacionada com habilidades de perceber e associar movimentos corporais, expressões faciais, tom de voz e outras expressões vocais – que se vê e ouve no Outro –, com as produções desses mesmos movimentos ou expressões em si mesmo. Pelo método fenomenológico Stein acredita, assim, que apreendendo a estrutura do indivíduo pode-se conhecer melhor a dinâmica da ação coletiva. Isto quer dizer:

Quando acontece que uma pessoa se põe de frente a uma outra como sujeito a objeto, a examina e a “trata” segundo um plano estabelecido sobre a base do conhecimento adquirido e através dessas ações se orienta, neste caso, ambas convivem numa sociedade. Quando, ao contrário, um sujeito aceita o outro como sujeito e não está na frente dele, mas vive com ele e é determinado por seus movimentos vitais, neste caso os dois sujeitos formam uma comunidade. Na sociedade cada um se encontra absolutamente só uma mônada que não tem janelas (STEIN, 1999, p. 159, tradução nossa).

A conceituação de empatia acaba sendo, portanto, uma maneira de ser complexa, exigente e intensa, ainda que seja sutil e suave. Requer aprendizados múltiplos para que seu desenvolvimento aconteça e se aplica em várias ambiências comunitárias. Segundo Stein, a comunidade pode ser caracterizada a partir de uma tipologia de agrupamentos sociais, tais como: famílias, escolas, comunidades científicas, culturais, esportivas e religiosas, entre outras. Nesse sentido, Stein sinaliza para a estreita vinculação que há entre pessoa e comunidade, contemplada não apenas pela dimensão antropológica, mas também pela perspectiva teológica, pois a pessoa plena transcende a si mesma e encontra nessa transcendência a sua realização última, ou seja,

[...] pela empatia, não vivo a experiência do outro, pois essa vivência dele é absolutamente pessoal, intransferível, mas vivencio o objeto que ele vivencia, o objeto de sua experiência. [...] A empatia, portanto, rigorosamente falando, não me põe dentro do outro, mas faz que eu me dê conta do objeto de sua experiência (o “conteúdo”, conforme também diz Edith) (SAVIAN FILHO, 2014, p. 38).

Sob tal ponto de vista, a escrita biográfica e testemunhal é um espaço privilegiado na ampliação da capacidade empática¹¹. Potencializa aproximações entre vivência e memória, desde o horizonte histórico do *si mesmo*. É por essa razão que a ideia da empatia em Stein exige a plena consciência e aceitação de si mesmo. Esclarecendo melhor:

[...] a empatia não tem o caráter de percepção externa, mas desde sempre tem algo em comum com ela, a saber: que para ela existe o objeto mesmo aqui e agora. Conhecemos a percepção externa como ato que se dá originariamente. Admitido que a empatia não é a percepção externa, com isso não está dito,

¹¹ A empatia tem sido avaliada de diferentes maneiras, podendo ser destacado o uso de questionários, auto relatos, índices fisiológicos, índices somáticos e histórias ilustradas (fotos, imagens e vídeo gravação).

todavia que lhe falte este caráter do “originário” (STEIN, 2005, p. 83, tradução nossa).

Isto significa tomar como fundamento a fenomenologia, a partir de três linhas de investigação: a consciência do Outro, do Mundo e do Eu.

Localizado na fronteira entre filosofia e psicologia empírica, o estudo de Stein toma conta de toda a literatura relevante conhecida em seu tempo, mas em conjunto, utilizando-se, com genial perspicácia, o método fenomenológico derivado de seu mestre E. Husserl, obtendo resultados brilhantes e perspectivas originais, e abre novas perspectivas de estudo do tema da empatia (BEJAS, 2003, p. 12).

Pensando essa questão na esfera pedagógica, o trabalho educativo direcionado para estimular e fortalecer essa capacidade empática, definida por Stein, está na raiz do combate aos indicadores de violência escolar. Sem vínculos empáticos sólidos não há como perceber e sentir o Outro, de forma respeitosa e numa perspectiva valorativa de ética e equidade.

Aprendizagem biográfica como ampliação da capacidade empática

Crianças e adolescentes inseridos em contextos escolares nos quais as práticas de ajudar, confortar, doar, compartilhar e cooperar são oportunizadas, terão melhores condições de proatividade, em termos sociais e também cognitivo, com ampliação das capacidades empáticas. Nessa perspectiva, há o reconhecimento do trabalho pedagógico que estimule tal capacidade, a partir, por exemplo, de exercícios de biorreflexividade narrativa¹². Ou seja, potencializar movimentos de resignificação da própria vivência (pessoal e comunitária), baseadas nas narrativas de histórias de vida e na memória coletiva.

Para Josso (2010), as histórias de vida e memórias coletivas são concebidas como formas de aprendizagem biográfica¹³ e se caracterizam em narrativas históricas e

¹² O termo grego bio como prefixo (biografização, biocognitivo, bioético, biopolítico), representa um referente linguístico da construção de novos espaços conceituais para o trabalho com o inédito dos problemas vitais (BUTLER, 2015).

¹³ Sob formas diversas, tais como, ensaios autobiográficos, portfólios e diários, dentre outros (PASSEGGI, 2011).

culturais das comunidades num dado contexto geopolítico, revelando construções discursivas sobre modos de dizer de si e do Outro.

A partir da reconstrução das próprias paisagens (sejam elas afetivas, físicas ou psíquicas) de experiências do sensível em dinâmicas pedagógicas, estudantes e professores podem, por um lado, escutar melhor o seu entorno, o seu lugar e a si mesmo e, por outro, institui a possibilidade de outras e novas formas para pensar o mundo e suas relações de ensino e aprendizagem. Para Strauss (apud BESSE, 2006, p. 80),

A paisagem é o espaço do sentir, ou seja, o foco original de todo o encontro com o mundo. Na paisagem, estamos no quadro de uma experiência muda, 'selvagem', numa primitividade que precede toda instituição e toda significação.

O falar de si hermenêutico construído na paisagem incorpora movimentos distintos e ao mesmo tempo interdependentes. São eles: *pensar* em si, *falar* de si e *escrever* sobre si. Segundo Gadamer (1997), no interior dessa tríade há um elemento comum: o conceito de “si mesmo”, que nada mais é do um viés organizador de determinado princípio de racionalidade. Afora isso, um dos princípios fundadores das escritas de si como prática de formação é a noção de *experiência*. A noção de consciência histórica adquire também centralidade nos relatos sobre as experiências de vida¹⁴, pois permite à pessoa que narra compreender a historicidade de suas aprendizagens e construir uma imagem de si como sujeito histórico. Para Passeggi (2011, p. 149), a cada nova versão da história, ocorre

[...] a resignificação da experiência vivida [...], implicaria encontrar na reflexão biográfica marcas da historicidade do eu para ir além da imediatez do nosso tempo e compreender o mundo, ao nos compreender: Por que penso desse modo sobre mim mesmo e sobre a vida?

Ao narrar a própria história, o que se busca é dar significado às vivências e, nesse percurso, outra representação de si mesmo acaba sendo elaborada, ou seja, reinventa-

¹⁴ Wilhelm Dilthey (1833-1911) usou a autobiografia como modelo hermenêutico o qual exigiu que a experiência fosse entendida a partir de si própria e não de critérios que lhes são estranhos. Nessa perspectiva ele reconceitualiza a noção de vivência – *Erlebnis* – para desenvolver sua proposta de consciência histórica, pois segundo ele, a reflexividade é imanente à vida; ela está lá, antes de qualquer objetivação científica, racional.

se¹⁵, pessoal e coletivamente. Isso acontece mediante o ato de dizer, de narrar e reinterpretar. De acordo com Delory-Momberger (2008, p. 66),

A ‘história de vida’ não é a história da vida, mas a ficção apropriada pela qual o sujeito se produz como projeto dele mesmo. Só pode haver sujeito de uma história a ser feita, e é, à emergência desse sujeito, que intenta sua história e que se experimenta como projeto, que responde o movimento da biografização.

Decorre daí a constatação da relação dialética entre reinvenção de si e ressignificação da experiência, bem como sua importância na trajetória de vida de cada um e, ainda, as contribuições ao desenvolvimento da capacidade empática.

Conclusões

O estilo de vida nas metrópoles se constitui em modelo para a maioria da população – utilitário materialista e consumista – causando profunda alienação. Isto acontece, segundo Serres (2003, p. 82), à medida em que se “[...] ignora como foi esculpida a paisagem”. Neste cenário de perda das referências identitárias, a violência avança a passos largos e causa danos (ferimentos graves, traumas e mortes, dentre outros), muitas vezes irreversíveis para crianças e jovens, independentemente de localidade, faixa etária, etnia, gênero e condição social.

Quando ocorre nos espaços escolares, os eventos violentos acarretam prejuízos de toda ordem ao desenvolvimento pleno da pessoa, tanto nos que sofrem as agressões, quanto nos que as praticam. É, pois, uma questão social e de saúde pública, relacionada com a violação de direitos e a diminuição da qualidade de vida. Há de se ter consciência, assim, que as paisagens construídas, sejam elas na vida pública mais ampla, ou mesmo na família e no ambiente escolar, não são meras percepções ou situações episódicas. Elas criam raízes de sentido, visto que conhecer e se relacionar é sempre um ato empático, alimentado por posturas de reconhecer e se apropriar de tudo aquilo que é gerado, sob a forma de imaginação, sacralidade e diversidade.

De acordo com Silva (2018), fica evidente, desse modo, a urgência do agir preventivo e proativo: de formação e ressocialização no ambiente escolar, como forma de diminuir a ocorrência de violência e melhorar a qualidade da escolarização para crianças e adolescente. Entende-se, portanto, ser a escola um espaço privilegiado para a construção de conhecimentos, relações sociais, sonhos e desejos, além de ambiência

¹⁵ O preceito de Delfos recomenda, conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo.

adequada para a produção e reprodução de variados tipos de comportamentos, dentre eles a violência. Além disso, há de se atentar para o fato de que os contextos sociodemográfico e familiar exercem forte influência no nível de violência.

Nessa perspectiva, a violência escolar deva ser percebida como um construto histórico, resultado de um imaginário social, ou seja, uma evolução de posicionamentos, sentidos e significados assumidos em diferentes épocas. Ao se repensar os dois polos de estruturação do pensamento e das dinâmicas vivenciais: simbólico/mitológico/mágico e empírico/técnico/racional, tem-se o entendimento de que criar canais de escuta sensível para a aprendizagem biográfica nos espaços escolares, potencializa, inequivocamente, melhores condições para o diálogo, a participação e o pertencimento social.

Atuando nessa direção a escola se aproxima de sua real função socializadora, ou seja, de busca pela efetivação das diretrizes constitucionais e de um verdadeiro tratado pela cultura da paz. Isto quer dizer que a ênfase educativa no engajamento de estudantes e suas comunidades em atitudes, condutas e comportamentos que visam o bem-estar de outra pessoa e não somente do próprio sujeito que as executa, requer desenvolver, conjuntamente, solidariedade e autoconsciência, que são as bases fundantes da conceituação de empatia.

Referências

BEJAS, A. Introducción, traducción y notas. In: STEIN, Edith. **La pasión por la verdad**. Buenos Aires: Bonun, 2003. p. 07-11.

BESSE, J. M. **Seis ensaios sobre paisagem e geografia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo** – crítica da violência ética. São Paulo: Autêntica, 2015.

DELORY-MOMBERGER, C. **Biografia e educação**: figuras do indivíduo-projeto. Natal: EDUFRRN; São Paulo: Paulus, 2008.

DE WAAL, F. **A era da empatia**: Lições da natureza para uma sociedade mais gentil. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FERREIRA, D. S. **Empatia**: uma História intelectual de Edith Stein 1891-1942. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GUIMARÃES, G. A. **Empatia e intersubjetividade**: um contraponto conceitual entre psicanálise e Fenomenologia. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de São Bento, São Paulo, 2014.

JOSSO, M. C. **Caminhar para si**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MARTINS, A. C. C.; FIGUEIREDO, M. A. P. C. (Orgs.). Papa João Paulo II – Primeira Homília – Festa da Beatificação, 1 de maio de 1987, In: MARTINS, A. C. C.; FIGUEIREDO, M. A. P. C. (Orgs.). **Em nome de Deus, em nome da Igreja, em nome da Humanidade**. Bauru, São Paulo: Coleção Essência/EDUSC, 1998. [Textos extraídos do Jornal L'Osservatore Romano].

OMS. Organização Mundial da Saúde. **Relatório anual 2016**. Washington, 2016. Disponível em: <<https://www.paho.org/annual-report-2016/Portugues.html#contents>>. Acesso em: 10 out. 2019.

PANIKKAR, R. **Myth, faith and hermeneutics** – Cross-cultural studies. New York: Paulist Press, 1979.

PASSEGGI, M. C. A experiência em formação. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 147-156, maio/ago. 2011.

RIZZOLATTI, G.; FOGASSI, L.; GALLESE, V. Espelhos na mente. **Scientific American**, v. 55, p. 44-51, 2006.

ROCHA, A. S.; ULRICH, C. B. Pathos e cuidado: Dorothy Mae Stang e o cuidado como afetação. **Reflexus**, Espírito Santo, n. 21, p. 37-64, 2019.

SAVIAN FILHO, J. (Org.). **Empatia, Husserl e Stein**. São Paulo: Loyola, 2014.

SERRES, M. **Hominescências**: O começo de uma outra humanidade? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SILVA, L. C. C. **A empatia e o diálogo Judaico-Cristão em Edith Stein**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, 2013.

SILVA, L. S. **O Imaginário Social de Violência Escolar em Belém**: entre narrativas midiáticas e o contexto escolar. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

STEIN, E. **Psicologia e scienze dello spirito** – Contributi per una fondazione filosofica. Città Nuova: Roma, 1999.

STEIN, E. **Sobre el problema de la Empatía**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

STEIN, E. **Escritos filosóficos**: etapa fenomenológica. Obras Completas, v. II, 2005.

STEIN, E. **Santa Edith Stein**: Obras selectas. 2. ed. Burgos/Espanha, 2012.

ZANARDO, K. R. **Empatia e alteridade no processo de ensinar e aprender**. Um diálogo com alunos do Ensino Fundamental II de uma Escola Pública. Dissertação (Mestrado) – Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Educação, Americana/SP, 2017.

Editora CLAE

2021