



Jazzia/123RF



CRENCIAMENTO E APOIO FINANCEIRO:
PROGRAMA DE APOIO ÀS PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS PERIÓDICAS DA USP
COMISSÃO DE CRENCIAMENTO

Revista USP / Superintendência de Comunicação Social
da Universidade de São Paulo. – N. 1 (mar./maio 1989) -
- São Paulo, SP: Universidade de São Paulo, Superintendência
de Comunicação Social, 1989-

Trimestral.

Continuação de: Revista da Universidade de São Paulo

Descrição baseada em: N. 93 (2012)

ISSN 0103-9989

1. Ensaio acadêmico. I. Universidade de São Paulo.
Superintendência de Comunicação Social

CDD-080

dossiê feminismos

5 Editorial

9 Apresentação *Eva Alterman Blay*

11 Progressos e retrocessos na conquista da equidade de gênero no Brasil *José Eustáquio
Diniz Alves e Suzana Cavenaghi*

27 Quando menina veste azul e menino veste rosa: questões de gênero no trabalho
Angelo Soares

41 Erguer a voz, não passar a vez: mulheres negras periféricas e os desafios da vida acadêmica
Elânia Francisco Lima

49 As mulheres no esporte brasileiro: entre os campos de enfrentamento e a jornada heroica
Katia Rubio e Rafael Campos Veloso

63 Do feminismo ao gênero: uma nova Inquisição *Eva Alterman Blay*

71 Leitura crítica de um manifesto feminista populista *Teresa Orozco Martínez
e Martha Zapata Galindo*

textos

89 Espectros da multidão *Felipe Ziotti Narita*

99 Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição
aos dias de hoje (1988-2018) *Reginaldo Prandi, Luiz Jácomo e Teresinha Bernardo*

arte

122 Da Vinci e a busca do conhecimento *Elza Ajzenberg*

livros

143 João Maria não morreu... *Jair de Almeida Junior*

A **revistausp** é uma publicação trimestral da Superintendência de Comunicação Social (SCS) da USP. Os artigos encomendados pela revista têm prioridade na publicação. Artigos enviados espontaneamente poderão ser publicados caso sejam aprovados pelo Conselho Editorial. As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor VAHAN AGOPYAN

Vice-reitor ANTONIO CARLOS HERNANDES

SUPERINTENDÊNCIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Superintendente LUIZ ROBERTO SERRANO

revistausp

Editor chefe FRANCISCO COSTA

Editor executivo JURANDIR RENOVATO

Editora de arte LEONOR TESHIMA SHIROMA

Revisão MARIA ANGELA DE CONTI ORTEGA

SILVIA SANTOS VIEIRA

Secretária MARIA CATARINA LIMA DUARTE

Colaborador MARCOS SANTOS (fotografia)

Conselho Editorial

ALBÉRICO BORGES FERREIRA DA SILVA

BELMIRO MENDES DE CASTRO FILHO

CICERO ROMÃO RESENDE DE ARAUJO

EDUARDO VICTORIO MORETTIN

LUIZ ROBERTO SERRANO (membro nato)

FERNANDO LUIS MEDINA MANTELATTO

FLÁVIA CAMARGO TONI

FRANCO MARIA LAJOLO

JOSÉ ANTONIO MARIN-NETO

OSCAR JOSÉ PINTO ÉBOLI

Ctp, impressão e acabamento

Gráfica CS



Rua da Praça do Relógio, 109 – Bloco L – 4º andar

CEP 05508-050 – Cidade Universitária – Butantã – São Paulo/SP

Telefax: (11) 3091-4403

www.usp.br/revistausp

e-mail: revisusp@edu.usp.br

Não é fácil definir ou nomear uma ideia – no caso, um dossiê – em poucas palavras. Quase sempre a tentação de tornar o nome atraente, porém vago, se contrapõe à necessidade de clareza, sob o risco então de ser demasiadamente específico. Mais difícil ainda quando essa ideia é algo tão palpitante quanto a que atravessa as páginas deste novo número da **Revista USP**. Assim, quando foi sugerido “Feminismos” à professora Eva Blay, uma das maiores especialistas no assunto e organizadora do dossiê, ela de início se mostrou um tanto refratária a esse título. Ela imaginava, com razão, algo mais sugestivo, que pudesse atrair a atenção de um público para além daquele intimamente ligado ao tema e às questões que ele engloba. Entre outras coisas, que despertasse interesse também no leitor masculino. Se conseguimos convencê-la (e se é que o fizemos), foi menos por méritos próprios que por sua generosa compreensão das peculiaridades que circundam a edição de uma revista. Por isso, fica aqui registrado o nosso agradecimento à professora Eva Blay, bem como a expectativa de que este conjunto de textos possa contribuir com essa que, a nosso ver, é uma das discussões mais relevantes dos dias de hoje.

Esta edição traz ainda, na seção Arte, uma homenagem ao multifacetado Leonardo da Vinci, expressão máxima do Renascimento, em artigo assinado por Elza Ajzenberg, coordenadora do Centro Mario Schenberg de Documentação da Pesquisa em Artes, da ECA-USP. Como nos lembra a autora, Leonardo atuava nas interfaces de arte e ciência e é nesse sentido que, 500 anos após sua morte, suas realizações continuam tão fascinantes e inspirando o homem contemporâneo. Vale conferir.

Jurandir Renovato

Arte sobre imagem de Jazziá/133RF

feminismos



Apresentação

Vivemos momento crítico com as tentativas de impedir a emancipação das mulheres. A guerra contra gênero mobiliza o Poder Executivo eleito em 2019 e boa parte do Congresso. Ambos visam a desconstruir as recentes conquistas das mulheres à cidadania.

Durante o século XX e as duas primeiras décadas do XXI os movimentos feministas no mundo, e no Brasil em particular, se mobilizaram para alterar a legislação e os costumes que sujeitavam as mulheres à vontade do pai, marido, companheiro, amante e até dos namorados. Sem exagero, desobediência à sujeição é punida com a própria vida, como mostram os elevados feminicídios no Brasil.

Conquistamos o direito de votar, mas carecemos ser eleitas, nos tornamos escolarizadas, mas não em todas as carreiras, continuamos sempre a trabalhar, mas com remunerações in-

feriores em relação a nossos colegas homens. José Eustáquio Diniz Alves e Suzana Cavenaghi mostram como durante os últimos 150 anos fomos avançando no trabalho, na educação e até nos direitos reprodutivos. Mas as fortes resistências conservadoras põem em perigo as conquistas e ameaçam retrocessos: por exemplo, já tínhamos alcançado parcialmente o direito sobre nosso corpo, nos casos de interrupção da gravidez em decorrência de estupros, mas essa conquista cinquentenária está sendo ameaçada em nome de “não nascituros”.

Há um temor de que jovens conheçam a própria sexualidade, destroem-se cartilhas e impede-se que o tema seja discutido nas escolas. O desconhecimento sujeita as pessoas ao domínio dos que têm poder, seja na casa, na escola, na cidade, no país.

Os feminismos contestaram a hegemonia do saber e da moral religiosa, os costumes patriarcais, o machismo, o racismo. Daí a luta contra os avanços: a guerra não está perdida!

As teorias feministas se desenvolvem paralelamente à ação dos movimentos sociais. Angelo Soares analisa com clareza e concisão

as várias correntes teóricas provenientes dos Estados Unidos e da França. Seu grande mérito se destaca pela análise de dados empíricos, com pesquisas feitas no Canadá. Soares nos mostra quão atrasada é a divisão bipolar da humanidade – homens e mulheres – a partir exclusivamente de nossa conformação genital; mostra como, seja homem, mulher, qualquer ser humano, todos desempenhamos múltiplos papéis sociais que variam no tempo e no espaço; e nos surpreende ao mostrar como mulheres exercem perfeitamente atividades profissionais “supostamente” típicas de homens e vice-versa. Comprova como as teorias de gênero vieram esclarecer as diferenças reais que independem de usarmos uma vestimenta azul ou rosa.

Os caminhos profissionais são árduos quando as mulheres entram em campos reservados ao sexo oposto. Katia Rubio e Rafael Campos Veloso mostram a violência a que são submetidas as mulheres quando praticam esportes, sobretudo os competitivos. Sob a justificativa não científica de que mulheres devem preservar o corpo para a maternidade, proibiam-se a elas várias atividades, especialmente no caso dos esportes. Não só se prejudicava a mulher, como também o próprio esporte e o país. E tudo em nome de uma reserva de mercado.

Os movimentos feministas de mulheres negras despontaram no Brasil concomitantemente aos movimentos de mulheres não negras. Têm focalizado a persistência da subordinação das relações escravistas mesmo depois de 400 anos de extinção formal da escravidão. Somando-se ao movimento feminista afro-americano, têm desenvolvido novas vertentes no cenário brasileiro. Nos últimos 15 anos, autoras negras têm ampliado no Brasil o repertório acadêmico elaborado a partir da história vivida. O dramático relato de Elânia Francisco Lima sintetiza os saltos que o processo de análise do racismo ainda está por

fazer no país. A intersecção de classe, etnia/raça e gênero encontrou uma nova geração que se apoia nas referências de Suely Carneiro, Lélia Gonzales e Carolina Maria de Jesus. Um futuro complexo de lutas se desenha para se impor numa sociedade que persiste em manter padrões machistas, racistas, homofóbicos.

Procuramos no Brasil e na América Latina em geral escapar dos parâmetros teóricos coloniais. Raras análises o conseguiram. Pois foram justamente feministas latino-americanas – vivendo na Alemanha – que tiveram a visibilidade para iluminar as armadilhas coloniais do pensamento. Desse modo, Teresa Orozco Martínez e Martha Zapata Galindo discutem a proposta do *Feminismo para os 99% - um manifesto*.

No último dia 8 de março de 2019 um grupo de mulheres lançou a proposta de um movimento grevista, semelhante ao Occupy norte-americano. Elas consideravam que “todas as feministas eram exploradas por 1% das mulheres as quais usufruíram de vantagens resultantes da exploração ampla da sociedade”. Teresa Orozco Martínez e Martha Zapata Galindo mostram o quanto colonial e populista é essa proposta, que ignora a realidade histórica e de luta dos demais países. Uma visão mais uma vez “paternalista”, que rejeita os obstáculos e a superação conquistados ao longo de um processo cujos passos não podem ser ignorados nem menosprezados.

O convite para organizar este dossiê “Feminismos” me honrou profundamente. É extraordinária a oportunidade de me somar à Universidade de São Paulo, ao lado da ciência, do saber científico, que fortalece a democracia e abre as portas a todas as formas do saber. Bem-vinda a universidade que, apesar da guerra contra a ciência, mantém-se democrática e aberta a todas as discussões.

Eva Alterman Blay



**Progressos e retrocessos
na conquista da equidade
de gênero no Brasil**

*José Eustáquio Diniz Alves
Suzana Cavenaghi*



resumo

O Brasil está em uma encruzilhada. Depois de ser um dos países de maior crescimento econômico e de maior mobilidade social, ao longo do século XX, seu desenvolvimento entrou em ritmo de estagnação. A dinâmica econômica favorável ajudava no progresso geral das condições de vida da população e favorecia, em especial, a redução das desigualdades de gênero no país. As mulheres brasileiras conquistaram vitórias expressivas desde a Proclamação da República, em especial, depois da Segunda Guerra Mundial, porém, a atual recessão econômica, que se desdobra em crise social e política, estancou o processo de maior igualdade entre homens e mulheres e já apresenta retrocessos na busca da equidade de gênero, no campo da maior autonomia em geral, mas especialmente em relação à inserção feminina no mercado de trabalho e na área dos direitos sexuais e reprodutivos.

Palavras-chave: mulheres brasileiras; desigualdade; recessão econômica; mercado de trabalho.

abstract

Brazil is at a turning point: after being one of the countries with higher economic growth and social mobility throughout the 20th century, its development has stagnated. The favorable economic dynamics helped in the general progress of the population's living conditions and favored, in particular, the reduction of gender inequalities in the country. Brazilian women have conquered significant victories since the Proclamation of the Republic, especially after World War II; however, the current economic recession, which is unfolding in social and political crisis, has halted the process of greater equality between men and women, already presenting setbacks in the pursuit of gender equity in the field of greater autonomy in general, but especially in relation to women's insertion in the labor market and in the area of sexual and reproductive rights.

Keywords: *Brazilian women; inequality; economic recession; labor market.*

OS PROGRESSOS HISTÓRICOS RUMO À MAIOR EQUIDADE DE GÊNERO

O Brasil sempre foi um dos países mais desiguais do mundo, apresentando grandes desigualdades de gênero ao longo da história, pois as mulheres eram relegadas à condição de cidadãs de segunda classe. No período colonial, a economia de base agrária e primária tinha como fundamento a grande propriedade rural, a mão de obra escrava, a família tradicional, o analfabetismo, o patrimonialismo, além de estruturas hierarquizadas e pouco democráticas de poder. Essa estrutura pouco diversificada e excludente não oferecia autonomia nem oportunidades de emprego extradoméstico para a grande maioria das mulheres. A cidadania feminina era restrita. O Código Civil de 1916 consolidou, na lei, a superioridade e a

preeminência masculina, definindo o marido como chefe da sociedade conjugal (pátrio poder), além de legitimar os princípios de uma sociedade androcêntrica.

Todavia, a aceleração do processo de urbanização, industrialização e modernização, a partir da chamada Revolução de 1930, possibilitou que as mulheres brasileiras conquistassem diversas vitórias nas mais diferentes esferas sociais. Como mostraram Alves et al. (2017, p. 16), o progresso das mulheres ocorreu em diferentes níveis:

“[...] obtiveram o direito de voto em 1932; passaram a ser maioria da população a partir da década de 1940; atingiram a maioria do eleitorado em 1998; reduziram as taxas de mortalidade, elevaram a esperança de vida e já vivem, em média, sete anos acima da média masculina; ultrapassaram os homens em todos os níveis educacionais; aumentaram as taxas de participa-



JOSÉ EUSTÁQUIO DINIZ ALVES
e **SUZANA CAVENAGHI** são pesquisadores
e doutores em Demografia.

ção no mercado de trabalho, diminuíram os diferenciais salariais e são maioria da População Economicamente Ativa (PEA) com mais de 11 anos de estudo; conquistaram duas das três medalhas de ouro do Brasil nas Olimpíadas de Pequim (2008) e Londres (2012); são maioria dos beneficiários da Previdência e dos programas de assistência social, conquistaram a igualdade legal de direitos na Constituição de 1988 e obtiveram diversas vitórias específicas na legislação nacional; por último e não menos importante, chegaram à presidência do Supremo Tribunal Federal (Ellen Gracie em 2006) e à Presidência da República (Dilma Rousseff nas eleições de 2010)”.

De modo geral, o Brasil avançou no sentido de estabelecer maior equidade de gênero. Em alguns casos – como na educação – as desigualdades de gênero foram revertidas e, em outros casos – como no mercado de trabalho –, as desigualdades foram reduzidas. O fato é que o Brasil estava caminhando, mesmo que em ritmo pouco acelerado, para um quadro de relações de gênero cada vez menos desigual. As relações sociais entre homens e mulheres estavam progredindo durante as últimas sete décadas.

Contudo, após a crise iniciada em 2014, os avanços foram interrompidos ou desacelerados e surgiram retrocessos que podem comprometer o futuro da equidade de gênero no país. Daremos destaque aos retrocessos que ocorrem em duas esferas, abrangendo, primeiro, a estrutura socioeconômica e, em segundo lugar, a superestrutura política e institucional. Os avanços nas relações de gênero estão ameaçados no campo da produção e da reprodução social.

PROGRESSOS E RETROCESSOS NO MERCADO DE TRABALHO E NA BUSCA DA AUTONOMIA FEMININA

As mulheres brasileiras sempre estiveram em desvantagem no mercado de trabalho. Existia uma forte concentração ocupacional em poucas atividades e uma significativa discriminação salarial. Mas, a despeito de todas as dificuldades, o crescimento da inserção feminina na força de trabalho foi expressivo na segunda metade do século XX e início do século XXI.

Em 1950, a taxa de participação feminina no mercado de trabalho era de somente 13,6%, passando para 16,5% em 1960 e atingindo somente 18,5% em 1970. Ou seja, menos de uma mulher em cada cinco tinha acesso às oportunidades laborais remuneradas, segundo os dados dos censos demográficos do IBGE.

Esses números sustentaram a abordagem teórica sistematizada pela socióloga e feminista Heleieth Saffioti, no livro *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Nas palavras da autora, o objetivo do livro era “apreender os mecanismos típicos através dos quais o fator sexo opera na sociedade de classes de modo a alijar da estrutura ocupacional grandes contingentes de elementos do sexo feminino” (Saffioti, 1976, p. 17). Sem dúvida, Saffioti fez grande esforço para denunciar a exclusão feminina do mercado laboral e seus trabalhos acadêmicos contribuíram para dar visibilidade ao problema da segregação ocupacional.

Contudo, ao contrário das previsões pessimistas, houve uma entrada maciça das mulheres no mercado de trabalho nas décadas seguintes, em decorrência da maior escolaridade feminina e das transformações

econômicas, sociais e demográficas ocorridas na segunda metade do século XX. Isso possibilitou que, cerca de 20 anos após a publicação do livro de Saffioti, outra socióloga e feminista, Cristina Bruschini, fizesse uma constatação oposta àquela da tese da exclusão feminina do mercado de trabalho. No texto “O trabalho da mulher brasileira nas décadas recentes”, ela diz:

“O crescimento da participação feminina no mercado de trabalho brasileiro foi uma das mais marcantes transformações sociais ocorridas no país desde os anos 70. Fartamente documentada pelos estudos sobre o tema e apoiada em dados, a presença das mulheres no mercado de trabalho brasileiro, sobretudo o urbano, vem sendo cada vez mais intensa e diversificada e não mostra nenhuma tendência a retroceder, apesar das sucessivas crises econômicas que têm assolado o país a partir dos anos 80” (Bruschini, 1994, p. 179).

Bruschini tinha razão, pois o Brasil seguiu mais a linha de países que incorporaram as mulheres na população economicamente ativa (como na China – que tem taxas recordes de participação feminina no mercado de trabalho urbano), do que de países que desperdiçam o potencial produtivo das mulheres (como a Índia – que tem taxas de participação feminina no mercado urbano menores do que no rural). De fato, durante as últimas cinco décadas, grande parte das mulheres brasileiras conquistou, pouco a pouco, o direito básico ao trabalho, inscrito no artigo 23 da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Entre 1970 e 2010 a taxa de participação feminina no mercado de trabalho passou de 18,5% para 48,9%, segundo dados

dos censos demográficos do IBGE. Quase metade das mulheres de 15 anos e mais estava no mercado de trabalho. A diferença em relação aos homens diminuiu muito. Em 1950, a taxa de participação masculina era de 80,8% contra 13,6% da taxa feminina (uma diferença de 67,2%). Em 2010, a taxa masculina estava em 67,1% contra 48,9% das mulheres (uma diferença de somente 18,2%). Ou seja, o hiato de gênero diminuiu muito e a tendência histórica indicava uma aproximação no futuro imediato.

Uma consideração importante a fazer é que o Brasil tem passado por condições demográficas extremamente favoráveis. As mulheres brasileiras constituem a principal força responsável pelo aproveitamento da janela de oportunidade e, portanto, pelo crescimento da renda e pela melhoria das condições de vida da maioria da população. Entre 1970 e 2013, a economia brasileira avançou graças ao maior número de mulheres no mercado de trabalho e ao fato de serem mulheres com maiores níveis educacionais. A redução das desigualdades de gênero no mercado de trabalho possibilitou ganhos quantitativos e qualitativos à população economicamente ativa. Por isso se diz que o bônus demográfico brasileiro é um bônus feminino. A sociedade, as famílias e as pessoas se beneficiaram da maior e melhor inserção feminina no sistema produtivo (UNFPA, 2018).

Mas todo o progresso feminino colidiu na barreira da atual estagnação econômica. Não obstante a afirmação otimista de Bruschini sobre a “intensa e diversificada” inserção produtiva das mulheres, a realidade se encarregou de inverter as tendências, no bojo da mais profunda e mais longa crise econômica da história da República no Brasil.

Na verdade, a crise no mercado de trabalho começou com a estagnação da taxa de ocupação, principalmente dos jovens, ainda em 2012 e serviu de incentivo latente às jornadas de junho de 2013, como mostraram Simões et al. (2016).

Mas, qualquer que seja o marco inicial da crise do mercado de trabalho, indubitavelmente, os anos de 2014 a 2016 foram de grande perda de emprego e os anos de 2017, 2018 e início de 2019 – que apresentaram comportamento anêmico do PIB – não foram capazes de recriar os postos de trabalho perdidos. Segundo o Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), do Ministério do Trabalho, o mercado de trabalho formal teve uma queda de 555 mil empregos em dezembro de 2014, logo após os resultados das eleições presidenciais daquele ano. Mas o pior é que o nível de emprego continuou caindo fortemente em 2015 e 2016 e, embora tenha apresentado uma ligeira queda em 2017 e uma pequena recuperação em 2018 e no primeiro quadrimestre de 2019, o déficit em relação a novembro de 2014 é de cerca 3 milhões de vagas no mercado de trabalho formal.

Confirmando os problemas mencionados, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC), do IBGE, também aponta a diminuição do emprego formal e o aumento do emprego informal (ou precário e sem proteção social). O número de pessoas com carteira de trabalho assinada (no setor privado e no trabalho doméstico), que estava em 38,5 milhões em 2014, caiu para 34,8 milhões em 2018. No mesmo período, o emprego informal (trabalhadores sem carteira no setor privado, no trabalho doméstico e mais os por conta própria) subiu de 35,7 milhões em 2012 para 38,9 milhões em 2018.

Ainda segundo dados da PNADC, a taxa composta de subutilização da força de trabalho (que inclui a taxa de desocupação, a taxa de subocupação por insuficiência de horas e a taxa da força de trabalho potencial, ou seja, pessoas que não estão em busca de emprego, mas que estariam disponíveis para trabalhar), que estava em 14,9% em 2014, passou para 25% no primeiro trimestre de 2019, o que representa um contingente de 28,3 milhões de pessoas sem condições adequadas de sustento. Um número nada desprezível para um país com tantos problemas sociais e que precisa gerar renda para sustentar as pessoas, as famílias, a iniciativa privada e o governo (especialmente a Previdência Social).

Das quase 30 milhões de pessoas subutilizadas atualmente (equivalente a quase toda a população da Espanha), a maioria é constituída de mulheres, jovens, negros e pobres. Esse enorme desperdício do potencial produtivo do país mostra que o Brasil está jogando fora a possibilidade de aproveitar os últimos anos do bônus demográfico, podendo ficar preso eternamente na “armadilha da renda média”. O fato é que o tempo de crescimento contínuo das taxas de atividade das mulheres ficou para trás e a situação atual tornou-se mais próxima – mesmo que por motivos diferentes – daquela descrita por Saffioti sobre a exclusão feminina do mercado de trabalho. Depois de seis décadas (1950 a 2010) de crescimento contínuo da inserção feminina nas atividades produtivas extradomésticas, o progresso cedeu lugar ao retrocesso e, pela primeira vez em uma década, a taxa de ocupação feminina em 2019 apresenta um nível abaixo daquela de 2010.

Como deixaram claro os autores da economia política inglesa, há mais de 200 anos, o trabalho é a fonte de toda a riqueza e de bem-estar. Essa afirmação é ainda mais verdadeira para o caso das mulheres, pois é por meio da construção de uma carreira livre e independente no mercado de trabalho que se garante, efetivamente, autonomia pessoal e financeira para o sexo feminino. A inserção produtiva das mulheres é a base do empoderamento feminino em outras esferas da vida social. Dessa forma, a atual conjuntura econômica tem trazido perdas inmensuráveis, afetando negativamente as relações de gênero e podendo contribuir até para o desempoderamento relativo das mulheres.

PROGRESSOS E RETROCESSOS NA ÁREA DOS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS

O Brasil, durante a maior parte da sua história, não sabia o que eram os direitos sexuais e reprodutivos, pois tinha uma cultura androcêntrica, familista e pronatalista. Havia um incentivo à fecundidade elevada em função da prevalência de altas taxas de mortalidade e da política de ocupação territorial. A prioridade absoluta atribuída às mulheres era a maternidade e o cuidado da casa. Isso pouco mudou em mais de quatro séculos de forte relação patriarcal.

Ainda durante o período do Estado Novo (1937-1945), no governo Getúlio Vargas, foram adotados dispositivos legais para fortalecer a família numerosa, por meio de diversas medidas, tais como: regulamentação e desestímulo ao trabalho feminino; adicional do imposto de renda incidindo sobre os solteiros ou casados sem filhos; facilidades para

a aquisição de casa própria aos indivíduos que pretendessem se casar; complemento de renda aos casados com filhos; reforço de renda aos chefes de famílias numerosas cujo salário fosse inferior a um certo patamar; e regras que privilegiavam os casados com filhos para o acesso e promoção no serviço público. A Constituição Brasileira de 1937 em seu artigo 124 dizia: “A família, constituída pelo casamento indissolúvel, está sob a proteção especial do Estado. Às famílias numerosas serão atribuídas compensações na proporção de seus encargos”. Nesse período, além dos incentivos ao casamento e à reprodução, houve uma legislação claramente anticontralista que proibia o uso de métodos contraceptivos e o aborto (Fonseca, 2001).

Essa cultura que restringia a autonomia feminina e reforçava a procriação permaneceu hegemônica até meados da década de 1970. Os militares que tomaram o poder em 1964 adotaram posturas demográficas expansionistas, expressas no Programa Estratégico de Desenvolvimento (1968-1970) e na mensagem dirigida ao Papa Paulo VI, em 1968, por ocasião da publicação da *Encíclica Humanae Vitae*. No governo Médici (1969-1974), no processo de ocupação da Amazônia, foi lançado o lema “Levar os homens sem terra à terra sem homens”. No plano internacional, o Brasil adotou posições contrárias à limitação do crescimento populacional na Conferência sobre o Meio Ambiente, em Estocolmo, em 1972, e nas reuniões preparatórias para a Conferência Mundial de População de 1974, realizadas em Genebra.

Por idiosincrasias da história, nesse período, houve uma “aliança tácita” contra o uso de métodos contraceptivos por parte de forças sociais antagônicas, já que os

militares e a igreja católica se opunham à regulação da fecundidade, pois eram a favor de famílias numerosas, enquanto a esquerda dizia que o ideal de família pequena era uma imposição do imperialismo e diversos grupos feministas denunciavam a contracepção como controle do corpo das mulheres (UNFPA, 2018).

Os primeiros progressos na área reprodutiva aconteceram logo após a Conferência Mundial de População de Bucareste, de 1974, quando o governo brasileiro passou a considerar o planejamento familiar como um direito das pessoas e dos casais. O Programa de Saúde Materno-Infantil, de 1977, foi a primeira ação estatal no sentido de oferecer planejamento familiar e contemplava a prevenção da gestação de alto risco. No processo de redemocratização, no início dos anos 1980, a questão do planejamento familiar passou a ser defendida dentro do contexto da saúde plena da mulher. O Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), lançado em 1983, defendia a saúde da mulher de forma integral, como um enfoque de direitos. O PAISM considerava a saúde da mulher durante todo o ciclo vital, não apenas durante a gravidez e lactação, mas também incluía a prevenção do câncer, atenção ginecológica, planejamento familiar e tratamento para infertilidade, atenção pré-natal, no parto e pós-parto, diagnóstico e tratamento de doenças sexualmente transmissíveis, assim como de doenças ocupacionais e mentais (Alves & Corrêa, 2009).

Os direitos reprodutivos entraram na pauta da Assembleia Constituinte e no final dos debates a redação aprovada no § 7º, do artigo 226 da Constituição Federal de 1988, ficou assim redigida:

“Fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável, o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas”.

As questões do aborto e da esterilização não fizeram parte do texto constitucional. Mas, na década de 1990, o Congresso Nacional discutiu e aprovou, em 1996, a Lei n. 9.263, que regulamenta o § 7º do artigo 226 da Constituição Federal, tratando do planejamento familiar no Brasil. A legislação brasileira continuou reafirmando a posição contrária às metas demográficas, mas reconheceu que a população estava demandando meios para a autodeterminação reprodutiva. De fato, a Lei do Planejamento Familiar foi elaborada em sintonia com o conceito de direitos sexuais e reprodutivos, conforme aprovado na Conferência Internacional de População e Desenvolvimento (CIPD) do Cairo, de 1994 (Alves & Corrêa, 2009).

Dessa forma, percebe-se que nas décadas de 1980 e 1990 o Brasil conseguiu implantar uma legislação reguladora do acesso ao planejamento familiar. Isso não quer dizer que o país adotou uma política populacional controlista. Todavia, a partir da constatação de que a população pobre sempre teve menor acesso aos métodos de regulação da fecundidade, o Ministério da Saúde, em 11 de fevereiro de 1999, lançou a Portaria n. 048, que regulamentava a Lei do Planejamento Familiar, com o objetivo de estabelecer normas de funcionamento e mecanismos de fiscalização para execução de ações de planejamento familiar pelas ins-

tâncias gestoras do Sistema Único de Saúde. O governo federal passou a se comprometer com um suprimento crescente de métodos contraceptivos e a sua disponibilidade para estados e municípios.

Nessa mesma linha de atuação, o Ministério da Saúde e a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) lançaram, em 2005, a Política Nacional de Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, cujos objetivos são (Alves, 2009):

- a) ampliação da oferta de métodos anticoncepcionais reversíveis no SUS – o Ministério da Saúde se responsabiliza pela compra de 100% dos métodos anticoncepcionais para os usuários do SUS (até então, o ministério era responsável por suprir de 30% a 40% dos contraceptivos – ficando os outros 70% a 60% a cargo das secretarias estaduais e municipais de Saúde);
- b) ampliação do acesso à esterilização cirúrgica voluntária no SUS, aumentando o número de serviços de saúde credenciados para a realização de laqueadura tubária e vasectomia, em todos os estados brasileiros;
- c) introdução de reprodução humana assistida no SUS.

Em 2007, o governo federal lançou a Política Nacional de Planejamento Familiar, que tinha como meta a oferta de métodos contraceptivos de forma gratuita para homens e mulheres em idade reprodutiva, e estabeleceu também que a compra de anticoncepcionais seria disponibilizada na rede Farmácia Popular. A Política Nacional de Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos (2005) e a Política Nacional de Planejamento Familiar (2007) tinham uma concep-

ção coerente e focada nos direitos humanos, conforme estabelece a meta 5B dos Objetivos do Desenvolvimento do Milênio (ODM), que trata da “universalização do acesso à saúde reprodutiva” (Alves, 2009).

Essa concepção ampla dos direitos sexuais e reprodutivos sofreu um revés em março de 2011, quando o governo Dilma Rousseff lançou a Rede Cegonha, programa centrado na assistência obstétrica às mulheres – com foco na gravidez, no parto e pós-parto, assim como na assistência às crianças. O programa foi muito criticado pelo seu reducionismo e pela volta da concepção materno-infantil de saúde da mulher, que se supunha superada desde o surgimento do PAISM na década de 1980.

Contudo, outras conquistas nas áreas dos direitos sexuais e reprodutivos vieram da área do Judiciário. Somando-se aos casos já permitidos por lei para interrupção da gravidez, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu, em abril de 2012, que grávidas de fetos anencéfalos (sem cérebro) podem optar por interromper a gestação com assistência médica. Por oito votos a dois, os ministros definiram que o aborto em caso de anencefalia não é crime. Em relação aos direitos da família diversa e plural, o STF decidiu, em 2011, pelo reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo. Em 2013, o Conselho Nacional de Justiça aprovou a resolução que permitia a todos os cartórios celebrarem o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em 2017, o STF foi além e equiparou a união estável e o casamento civil quanto aos direitos de herança.

Cabe destacar que, no âmbito regional, foi aprovado, com decisiva participação do Brasil, o “Consenso de Montevideú”, durante a primeira Conferência Regional de Popula-

ção e Desenvolvimento, de 2013, documento que avançou em todos os temas definidos no Programa de Ação da CIPD do Cairo, com a inclusão dos direitos sexuais e a educação integral para a sexualidade (Cepal, 2013).

Porém, nos anos seguintes, os progressos no campo da equidade de gênero e dos direitos humanos passaram a ser alvos da reação conservadora. Fato bastante ilustrativo dessa nova onda ocorreu com a Proposta de Emenda à Constituição - PEC 58/2011, que estava inativa desde 2013 e que foi apensada à PEC 181/2015, que buscava a extensão da licença-maternidade para as mães com bebês prematuros. Durante a reunião de preparação para a terceira Conferência Regional sobre População e Desenvolvimento, realizada em novembro de 2017, enquanto o Brasil apresentava os avanços na implementação do Consenso de Montevideu para o período 2013-2017, uma Comissão Especial da Câmara dos Deputados, designada para avaliar essa PEC, aprovou por 18 (deputados) votos a um (deputada) a mudança “sutil” no texto que estabelecia o direito à vida desde a concepção (Alves & Cavenaghi, 2019).

Ainda em desacordo com a noção internacionalmente aceita dos direitos sexuais e reprodutivos, existem várias ações que tramitam no Congresso Nacional direcionadas a reverter conquistas históricas. Um levantamento publicado pela revista *AzMina* alerta sobre as principais ações, que vêm de diferentes frentes e formas, mas principalmente na forma de projetos de lei (PL) e propostas de emendas à Constituição que estão tramitando na Câmara e no Senado brasileiro, e que ameaçam os direitos reprodutivos, principalmente direcionados a retrocessos na legislação do aborto. Nesse caso, de maneira aberta e não por subterfúgios, como

em outros projetos de lei, está a proposta de mudança na Constituição apresentada ao Senado em 2015, PEC 29/2015, que propõe alteração no artigo 5º da Constituição Federal, acrescentando que o direito à vida se dá desde a concepção. Com isso, o direito do feto passaria a ter precedência sobre a vida da mulher e proibiria a interrupção da gravidez inclusive por motivo de estupro ou risco de vida da mulher. Vale destacar que essa PEC é de autoria de 27 senadores de vários partidos políticos de todas as vertentes e encontra-se esperando designação de relator desde novembro de 2017.

Ainda, de maneira semelhante, na Câmara dos Deputados está em tramitação o projeto de lei conhecido como Estatuto do Nascimento, o PL 478/2007, de autoria de deputados do Partido dos Trabalhadores e do Partido Humanista da Solidariedade, e ainda o PL 169/2012, que também busca incluir o direito à vida desde a concepção na Constituição Federal. O argumento usado pelos deputados proponentes é que essa alteração somente trará uma regulamentação prevista no Código Civil sobre direito à herança e sucessão para os bebês ainda não nascidos, no entanto, essa alteração tem consequência conhecida no direito à interrupção à gravidez nos casos previstos na lei. Apesar de estar em tramitação há bastante tempo, no ano de 2017 o PL 478/2007 teve progresso processual com relatorias em várias das comissões e está com pauta pronta na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), atualmente aguardando parecer na Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher (*AzMina*).

Esses e outros projetos de lei e propostas de emendas à Constituição são ações tomadas pelo Congresso para barrar as decisões tomadas no Judiciário que apontam na direção de

avanços aos direitos sexuais e reprodutivos, como de fato tem sido a norma nos últimos anos. Um exemplo ilustrativo é o caso da autorização do aborto por anencefalia, que é resultado de jurisprudência e não de legislação do Congresso. Indo na mesma linha, a descriminalização total do aborto induzido poderia avançar a partir de uma decisão de novembro de 2016 do Supremo Tribunal Federal (STF), na qual, com base no julgamento de um caso específico, por decisão de um de seus ministros, absolveu uma mulher julgada por ter realizado aborto, por entender que a criminalização por realizar aborto no primeiro trimestre de gravidez violava os direitos sexuais e reprodutivos da mulher.

Com o argumento de que o STF não deveria legislar, foi instalada uma Comissão Especial na Câmara para tentar reverter essa decisão do STF, ao mesmo tempo em que se deu prosseguimento rápido ao PL 478/2007, no ano de 2017. Ainda, no ataque aos possíveis avanços na descriminalização do aborto, existem outras frentes que buscam criminalizar as pessoas que auxiliarem uma mulher a realizar o aborto e mesmo por, simplesmente, fornecer informações sobre interrupção de gravidez (PL 5069/2013), ou que buscam liberar de sua obrigação ética os médicos que não queiram prestar auxílio por objeção de consciência (PL 6335/2009). Por outro lado, o Partido Socialismo e Liberdade ajuizou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF 442, para questionar os artigos 124 e 126 do Código Penal, sobre a descriminalização da interrupção voluntária da gravidez até a 12ª semana de gestação, que em 2018 teve uma longa audiência pública no STF agendada pela ministra Rosa Weber para ouvir especialistas sobre o tema.

Nos avanços na garantia de direitos humanos na área de família e reconhecimento da diversidade também é o Judiciário que tem tomado a frente, na total ausência do Congresso em dar prosseguimento adequado à implementação dos acordos internacionais e regionais dos quais o Brasil é signatário e, principalmente, para responder aos anseios da sociedade. Duas ações importantes do Judiciário nesta linha são a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 132 de 2009, em que o conceito ampliado de família foi reconhecido pela Suprema Corte brasileira com base no princípio constitucional da igualdade, e o reconhecimento da união homoafetiva por interpretação unânime do STF e posterior Resolução 175 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que obriga os cartórios a registrarem as uniões do mesmo sexo. No sentido contrário segue o Congresso, que discute o PL 6583/2013, conhecido como Estatuto da Família, que, em seu artigo 2º, busca estabelecer que a entidade familiar é “o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”. Esse entendimento levaria a um retrocesso enorme por excluir do conceito de família aquela que fosse decorrente de união homoafetiva.

Em outra frente, estão iniciativas que barram a incorporação da igualdade de gênero nos conteúdos mínimos dos currículos do ensino básico e secundário, uma ação prioritária também acordada no Consenso de Montevideu. Nesse sentido, se observou em 2017 um enorme retrocesso, pois, após muitos anos de discussão e mesmo sob muitos protestos, o Conselho Nacional de Educação (CNE) aprovou a Base Nacional

Comum Curricular (BNCC) da educação infantil e ensino fundamental suprimindo na última versão do documento todas as menções que se faziam às questões de gênero e sexualidade. Como explicita o parecer de homologação da BNCC (Portaria n. 1.570, publicada no *Diário Oficial da União* de 21/12/2017, Seção 1, p. 146):

“A temática ‘gênero’ foi objeto de muitas controvérsias durante os debates públicos da BNCC. Nesse sentido, entende-se que o CNE deve, em resposta às demandas sociais, aprofundar os debates sobre essa temática, podendo emitir, posteriormente, orientações para o tratamento da questão, considerando as diretrizes curriculares nacionais vigentes”.

A falta de regulamentação da educação integral para a sexualidade não afeta somente o avanço no reconhecimento das desigualdades de gênero, mas também, e talvez principalmente, não permite que os direitos reprodutivos, com o conhecimento adequado do planejamento reprodutivo, sejam implementados no país de maneira apropriada. A educação integral para a sexualidade deve permitir que os jovens tenham o conhecimento correto sobre aspectos da reprodução e dos cuidados necessários para planejar, minimizando riscos, o número de filhos e o espaçamento desejado entre os nascimentos, além da necessária cidadania para ter seus direitos ao acesso aos serviços de qualidade atendidos. Entretanto, a alta fecundidade entre adolescentes, assim como a alta ocorrência de gravidez inoportuna ou não desejada, que passava dos 50% no período de 2011-12, segundo a Pesquisa Nascer no Brasil, mostra que o Brasil não tem cumprido com o objetivo de oferecer os meios

adequados à sua população para sua autodeterminação reprodutiva (Theme et al., 2016).

Assim, o que se percebe nos últimos anos é que, por um lado, os congressistas não avançam na implementação dos direitos sexuais e reprodutivos e ainda tentam retroceder naquilo que já foi conquistado, utilizando dogmas religiosos e lemas do conservadorismo moral, e, por outro lado, a população, principalmente as mulheres e jovens, sofrem com falta de acesso adequado à contracepção, gravidez indesejada e mortalidade materna devido à realização de interrupção insegura de gravidezes não desejadas, ou seja, não conseguem implementar suas preferências reprodutivas.

Mas o que estava ruim ainda piorou muito durante a campanha eleitoral de 2018. O cenário de retrocesso se acentuou, como registrado no texto “Eleições brasileiras de 2018: a catástrofe perfeita?”:

“Política é razão e afeto. Por isto, escrever sobre o que ocorreu nas eleições brasileiras de 2018 é tarefa dolorosa. Tendo observado no país por tantos anos a maturação de políticas cada vez mais conservadoras sobre aborto, sexualidade e gênero, não fiquei exatamente surpresa com o resultado. Contudo, a materialização durante o processo eleitoral de múltiplas formações de direita ativas e raivosas, as cenas de comemoração pós-vitória e o conteúdo dos discursos do candidato presidencial eleito me lançaram numa terra desconhecida” (Corrêa, 2018, p. 1).

De fato, houve uma intensificação da campanha contra a chamada “ideologia de gênero”, que surgiu a partir de uma reação às conquistas obtidas no plano nacional e internacional a partir do “Ciclo de Con-

ferências Sociais” da ONU, da década de 1990, particularmente a CIPD do Cairo e a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, ocorrida em 1995, em Pequim. Em geral, as cruzadas antigêneros utilizam as diferenças biológicas para justificar as relações sexuais exclusivamente heterossexuais e o papel submisso da mulher na família e na sociedade, voltada para o objetivo maior da procriação, da maternidade e das tarefas do lar como “educadora-cuidadora”.

O novo governo que foi eleito em uma profunda onda conservadora e que assumiu em primeiro de janeiro de 2019, juntamente com sua fruída base parlamentar, tomou várias medidas para reverter os progressos na equidade de gênero. Ainda é cedo para avaliar todos os retrocessos, mas cabe destacar pelo menos três exemplos. A Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, que em certo momento ganhou *status* de ministério, foi desmontada e incorporada a um novo projeto, redefinido no Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, chefiado pela pastora evangélica Damares Alves, que comemorou em vídeo o surgimento de “uma nova era” em que, segundo suas palavras, “menino veste azul e menina veste rosa”. A declaração, evidentemente, resume todo o seu desrespeito à pluralidade e diversidade sexual, de gênero e de família.

No âmbito do Legislativo, em abril de 2019, foi apresentada à Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) do Senado a PEC 29/2015, que, se aprovada, pode levar à completa criminalização do aborto no país. Apresentada em 2015 pelo ex-senador Magno Malta (PR/ES), a PEC 29 propõe a inclusão, no preâmbulo da Constituição Federal, do direito à vida “desde a concepção”. Esta proposição, que havia sido arquivada ao final

da legislatura 2014-2018, voltou à pauta no início dos trabalhos legislativos de 2019 pelo senador Eduardo Girão (Pode/CE).

Em março de 2019, o presidente Jair Bolsonaro mandou retirar informações sobre educação sexual que compunham a *Caderнета de Saúde do Adolescente*, impressa pelo Ministério da Saúde e dirigida a meninas e meninos entre 10 e 19 anos. Ainda no mês de março, durante reunião plenária do 63º encontro da Comissão sobre o Status da Mulher (CSW), na ONU, o governo brasileiro começou a operar a guinada conservadora na política externa na área dos direitos sexuais e reprodutivos. O chanceler Ernesto Araújo e a ministra Damares Alves disseram que os esforços brasileiros se voltarão para a defesa da vida desde a concepção, a valorização da família e o combate à ideologia de gênero.

Para comemorar os 100 dias de governo, o presidente Jair Bolsonaro assinou o Decreto 9.759, visando a diminuir de 700 para menos de 50 o número de conselhos previstos pela Política Nacional de Participação Social (PNPS). Entre os órgãos extintos está a Comissão Nacional de População e Desenvolvimento (CNPD), criada em 1995 e responsável pelo acompanhamento do Plano de Ação da CIPD do Cairo e da Conferência Regional de População e Desenvolvimento. Sem dúvida, as ações para o progresso da equidade de gênero e em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos ficarão prejudicadas. Nessa área, a situação institucional no Brasil nunca esteve tão débil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil está em um ponto de inflexão, pois todos os progressos que vinham sendo obtidos, durante décadas, rumo a uma maior

igualdade nas relações de gênero podem ser paralisados ou mesmo sofrer retrocessos. A recessão econômica, seguida de lenta recuperação, estagnação e crise social e política, estancou os ganhos de maior equidade entre homens e mulheres, dificultando a progressão e a equiparação nos indicadores de empoderamento e bem-estar entre os sexos.

Se os avanços na equidade de gênero estão ameaçados na área da produção e da inserção feminina no mercado de trabalho, ameaça ainda maior existe na área da reprodução social e da conquista dos direitos sexuais e reprodutivos, base do direito de escolha das mulheres. O cenário demográfico brasileiro no século XXI vinha favorecendo o aproveitamento do bônus demográfico feminino, mas a realidade mudou e o que resta à grande parcela das mulheres é um quadro desalentador, sem emprego e sem autodeterminação reprodutiva.

Para agravar a situação, a perspectiva de um decréscimo da população na

segunda metade do século XXI tem servido de desculpa para as forças conservadoras defenderem o papel submisso e secundário da mulher. O discurso pronatalista sobre “inverno demográfico”, “suicídio populacional” e “depopulação” é instrumentalizado para reforçar a visão tradicional da família e da mulher como mãe e “rainha do lar”. A educação sexual e as visões plurais sobre a sexualidade são desestimuladas ou combatidas em nome da necessidade de procriação, enquanto se busca interditar todo o debate sobre diversidade das famílias e do casamento.

Se ainda nos resta alguma esperança, cabe torcer para que os atuais retrocessos sejam apenas fenômenos temporários e conjunturais e que, no longo prazo, permaneça o ideal iluminista de progresso das condições materiais e institucionais, pois uma sociedade sem desigualdades sociais e de gênero é o objetivo almejado a ser atingido no século XXI.



Parte interna de um baú de moças de internato feminino do início do século XX, Córdoba (Argentina).
Fotos de Adriana Gragnani



BIBLIOGRAFIA

- ALVES, J. E. D. "The context of family planning in Brazil", in S. Cavenaghi. *Demographic transformations and inequalities in Latin America*. Rio de Janeiro, ALAP, 2009, pp. 297-302.
- ALVES, J. E. D.; CAVENAGHI, S. "La transición religiosa y el crecimiento del conservadurismo moral en Brasil", in Gloria Careaga (coord.). *Sexualidad, religión y democracia en América Latina*. Fundación Arcoiris por el respeto a la diversidad sexual. México, A. C., 2019.
- ALVES, J. E. D.; CORREA, S. "Igualdade e desigualdade de gênero no Brasil: um panorama preliminar, 15 anos depois do Cairo", in ABEP, *Brasil, 15 anos após a Conferência do Cairo*, ABEP/UNFPA, Campinas, 2009.
- ALVES, J. E. D. et al. "Meio século de feminismo e o empoderamento das mulheres no contexto das transformações sociodemográficas do Brasil", in E. Blay; L. Avelar (orgs.). *50 anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 2017.
- AZMINA. "Mapeamos as principais ameaças aos direitos reprodutivos no Congresso". Acesso em: 30/6/2018.
- BRUSCHINI, Cristina. "O trabalho da mulher brasileira nas décadas recentes", in *Revista Estudos Feministas*, 1994.
- CORRÊA, S. "Eleições brasileiras de 2018: a catástrofe perfeita?", in SPW, 2018.
- CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). *Guía operacional para la implementación y el seguimiento del Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo* [LC/L.4061(CRPD.2/3)/Rev.1]. Santiago, 2015.
- CFEMEA (Centro Feminista de Estudos e Assessoria). "PEC Cavalinho de Troia: bancada fundamentalista manobra contra a vida das mulheres". Acesso em 30/6/2018.
- FONSECA, Ana M. M. *Família e política de renda mínima*. São Paulo, Cortez, 2001.
- SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo, Vozes, 1976.
- SIMÕES, P. H. C.; ALVES, J. E. D.; SILVA, P. L. N. "Transformações e tendências do mercado de trabalho no Brasil entre 2001 e 2015: paradoxo do baixo desemprego?", in *R. Bras. Est. Pop.*, v. 33, n. 3. Rio de Janeiro, set.-dez./2016, pp.541-66.
- THEME, M. et al. "Factors associated with unintended pregnancy in Brazil: cross-sectional results from the Birth in Brazil National Survey, 2011/2012", in *Reproductive Health*, v. 13, 2016, pp. 235-65.
- UNFPA. *Situação da População Mundial 2018. O poder de escolha: direitos reprodutivos e a transição demográfica*. Brasília, UNFPA, 2018.



**Quando menina veste
azul e menino veste rosa:
questões de gênero
no trabalho**

Angelo Soares



resumo

Nosso objetivo será de analisar a questão do gênero a partir da divisão sexual do trabalho persistente e crônica no mercado de trabalho. Para isso propomos uma reflexão sobre a experiência de um cabeleireiro e de uma estivadora, no Quebec (Canadá). Assim, buscamos trazer visibilidade sobre essa divisão sexual do trabalho que em si traz embutida uma certa dinâmica e hierarquia entre os gêneros. Ainda hoje, apesar de toda teorização do gênero, muitas vezes se pensa ainda o gênero em termos de sexo, de uma maneira binária, como uma simples consequência do sexo biológico.

Palavras-chave: gênero; normas de gênero; estereótipos; divisão sexual do trabalho; *performance* de gênero.

abstract

Our objective is to analyze the gender issue from the persistent and chronic sexual division of labor in the labor market. To do so, we propose a reflection on the experience of a male hairdresser and a female stevedore in Quebec (Canada). Thereby, we seek to bring visibility on the sexual division of labor which embodies a certain dynamics and hierarchy between genders. Despite all the theorizing on gender, the issue is often still thought in terms of sex in a binary way, as a simple consequence of biological sex.

Keywords: *gender; gender norms; stereotypes; sexual division of labor; gender performance.*

“Não se deve dizer que nada é natural!
Numa época de confusão e sangue,
Desordem ordenada, arbítrio de propósito,
Humanidade desumanizada.
Para que imutável não se considere
Nada.”
(Bertolt Brecht)

As trabalhadoras têm conquistado avanços importantes no mercado de trabalho do Quebec (Canadá). Segundo o Instituto de Estatística do Quebec (2018), a taxa de emprego era de 57,8% para as mulheres e 64,3% para os homens; a participação sindical era de 39% para as mulheres e de 37,8% para homens; a taxa de desemprego, de 5% para as mulheres e de 5,9% para homens. Entre as trabalhadoras, 31,4% possuem um diploma universitário comparativamente a 24,6% dos trabalhadores.

Apesar de todos os avanços obtidos, uma realidade persiste: 51% da mão de obra feminina está concentrada em apenas 25 profissões consideradas tradicionalmente femininas¹: professoras, caixas de supermercado, cabeleireiras, enfermeiras, etc. Essa segregação ocupacional é menor para os

1 No Canadá, uma profissão é considerada tradicionalmente feminina quando a participação masculina nessa profissão é inferior a 33% e vice-versa.

homens: 34% da mão de obra masculina está concentrada em 25 profissões consideradas tradicionalmente masculinas: analista em informática, carpinteiros, mecânicos, chofer de caminhão ou de ônibus, etc. E, em média, para cada dólar que um trabalhador ganha, as trabalhadoras ganham US\$ 0,79, ou seja, 21% a menos.

Nosso objetivo será analisar a questão do gênero, através do prisma do trabalho, a partir dessa divisão sexual do trabalho persistente. Para isso propomos uma reflexão sobre a experiência de um cabeleireiro, João, e uma estivadora, Maria. Optamos por esses dois estudos de caso pois, como ressaltou Souza-Lobo (1991), podem trazer uma certa visibilidade sobre a divisão sexual do trabalho que em si traz embutida uma dinâmica e hierarquia entre dois gêneros.

ANGELO SOARES é professor titular do Departamento de Organização e Recursos Humanos da Université du Québec à Montréal (UQAM) e membro do Institut de Recherches et D'études Féministes (Iref) e do Centre de Recherche et D'intervention sur le Suicide et L'euthanasie (Crise) da UQAM.

Parafraseando Bauman (2007), nosso objetivo aqui não será o de oferecer respostas definitivas, mas apenas levantar algumas questões associadas ao gênero, suas dinâmicas e persistências nos “mundos do trabalho”.

DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO

O trabalho, como nos lembra Dejours (1998), não transforma apenas o mundo, ele nos transforma e nos produz a nós mesmos. Somos produzidos e transformados pelo trabalho. Assim, se homens e mulheres não fazem o mesmo tipo de trabalho, a questão do gênero se torna fundamental na formação de nossas identidades. Entretanto, não se trata apenas de uma questão de gênero, devemos considerar também as diferentes relações sociais que se exprimem através de divisões sociais do trabalho em termos de classe, raça, etnia e idade.

O ponto de partida da segregação ocupacional entre homens e mulheres, no mercado de trabalho, ocorre no momento em que se produz uma divisão social do trabalho entre a esfera produtiva, atribuída aos homens, e a esfera doméstica, atribuída às mulheres. Primeiramente, a divisão sexual do trabalho se expressa na atribuição para as mulheres das tarefas associadas ao serviço doméstico: lavar, cozinhar, cuidar das crianças e das pessoas idosas; enquanto que aos homens são atribuídas as tarefas associadas ao trabalho dito “produtivo” tornando-se assim os “provedores” do lar².

Para Kergoat (2012), a divisão sexual do trabalho seria uma forma de divisão social do trabalho na qual coexistem dois

princípios organizadores: um princípio de separação – existem trabalhos de homens e de mulheres; e um princípio de hierarquia – o trabalho dos homens vale mais que o das mulheres³.

Importante ressaltar que esses dois princípios organizadores também estão presentes em outras formas de divisões do trabalho associadas a outras relações sociais: de classe, de raça, de etnia e de idade. O conceito de interseccionalidade⁴ tem sido utilizado para retratar as articulações e recobrimentos dessas relações sociais na (re)produção das desigualdades sociais. Preferimos utilizar o conceito desenvolvido por Kergoat (2012) de consubstancialidade das relações sociais, pois esta conceitualização nos permite evidenciar o caráter dinâmico e a sinergia existentes entre as diferentes relações sociais e as relações de poder e de opressão que estão sempre presentes nos contextos social, organizacional e histórico onde se (re)produzem.

Essas diferentes divisões sociais do trabalho são realidades dinâmicas, construídas socialmente e situadas historicamente. Assim, um trabalho considerado feminino numa dada sociedade pode ser considerado masculino em uma outra, ou ainda em momentos históricos diferentes. Como nos mostra Milkman (1987), durante a Segunda Guerra Mundial as trabalhadoras realizaram inúmeros trabalhos que antes

2 Sobre esses debates, ver Hirata (1997).

3 Aqui o valor deve ser compreendido não somente em termos econômicos, mas também simbólicos. Ver, por exemplo, Silvera (2014).

4 A utilização do conceito de interseccionalidade muitas vezes acaba privilegiando uma relação social em detrimento de outras e assim corremos o risco de separar, comparar e hierarquizar as diferentes relações sociais. Não podemos classificar ou hierarquizar opressões ou violências. Sobre esse debate, ver Hirata (2014).

eram considerados como tradicionalmente masculinos.

Nos “mundos do trabalho”, essa divisão sexual será construída por uma série de discursos que visam a justificar e legitimar essa divisão. Por exemplo, as mulheres fariam um trabalho limpo, leve, minucioso, em contrapartida aos homens, que fariam um trabalho mais sujo, pesado, que exige uma maior força física. Interessante ressaltar que diversas pesquisas têm desconstruído esses discursos.

Por exemplo: numa pesquisa que fizemos com coletores de lixo doméstico, pedimos à direção da empresa para entrevistar homens e mulheres. A resposta: impossível, pois este é um trabalho muito pesado, onde os trabalhadores manipulam em média 15 toneladas por dia, e essa realidade seria incongruente com a “natureza” dita feminina. A direção nos disse que não era uma questão de discriminação, pois as mulheres eram contratadas para a coleta seletiva (materiais recicláveis), que era um trabalho mais leve. Dizendo que faríamos uma exceção, pedimos para entrevistar as trabalhadoras da coleta seletiva. Ora, o caminhão da coleta seletiva possui a mesma tonelagem do caminhão para a coleta do lixo doméstico (15 toneladas) e nos dois casos deve-se encher o caminhão três vezes. Como nos dois casos, a equipe, em cada caminhão, é formada de um(a) motorista e dois coletores(as). Na realidade, se a carga for igualmente distribuída, cada trabalhador(a) manipula em média 15 toneladas por dia, mas mantém-se a imagem do trabalho “leve” para as trabalhadoras. Nesse caso, cabe a pergunta: o que pesa mais, um quilo de chumbo ou um quilo de penas? Se analisarmos mais precisamente, há uma grande probabili-

dade de que o trabalho físico seja ainda maior para as trabalhadoras, pois, como os sacos da coleta seletiva são mais “leves”, é preciso mais sacos para se atingir as 15 toneladas, implicando, dessa maneira, um percurso maior e, portanto, correr atrás do caminhão por mais tempo, realizando assim uma maior quilometragem diária.

Todas as invisibilidades que a divisão sexual do trabalho (re)produz têm sido desconstruídas por inúmeras pesquisas⁵. Entretanto, devemos considerar que, como nos mostra Elisabeth, “a divisão sexual do trabalho parece estar inserida na divisão sexual da sociedade, na construção do masculino e do feminino [...] como uma relação entre dois mundos, que é apresentada como natural e biológica” (Souza-Lobo, 2001, p. 60), mas que traz embutidas uma divisão e uma hierarquização social entre esses dois gêneros.

UMA QUESTÃO DE GÊNERO

Na literatura feminista o conceito de gênero será desenvolvido para contestar esse determinismo biológico, assim como a hierarquização social que se estabelece a partir dessa naturalização entre o feminino e o masculino. De Beauvoir (1949) rompe com a ideia de uma essência feminina ou masculina afirmando sua famosa frase: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, mostrando a construção de diferentes relações assimétricas entre homens e mulheres e questionando o determinismo biológico. Para ela, o trabalho seria uma fonte de

5 Ver, por exemplo, Blay (1978), Crain et al. (2016) e Soares (2016).

emancipação, de liberdade concreta através de uma autonomia econômica para as mulheres.

Oakley (1972, p. 16) nos propõe a distinção entre sexo e gênero: “[...] sexo se refere às diferenças biológicas entre homens e mulheres: diferença visível em termos de genitália e as diferenças relacionadas às funções reprodutivas. O gênero é uma questão de cultura: refere-se à classificação social em masculino e feminino”. O sexo seria um dado biológico constante (natureza) e o gênero, uma construção social, variável e dinâmica (cultura). Delphy (2001) observa, com acuidade, a ausência de um elemento central nessa definição de gênero: a assimetria hierárquica existente entre os dois sexos e os dois gêneros.

West e Zimmerman (1977) apresentam o gênero não como uma propriedade, um atributo fixo, individual, mas como um conjunto complexo de atividades que são realizadas, cotidianamente, em diferentes interações e vivenciadas como expressões da feminilidade e da masculinidade. Para essas autoras, homens e mulheres fazem o gênero. Dessa maneira, o foco se desloca do indivíduo para as interações, contextos e organizações em que os gêneros são (re)produzidos.

Para Scott (1986), o gênero reflete o caráter eminentemente social das diferenças baseadas no sexo. Para ela, a informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens e vice-versa. Estudar um gênero implica o estudo do outro. Ela define o gênero como um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as percepções das diferenças entre os sexos. O gênero seria o modo primário de significar as relações de poder.

Butler (1990) questiona o fato, até então aceito como natural, de que o sexo seria lógica e cronologicamente anterior ao gênero. O gênero até então era concebido como uma consequência do sexo biológico. Ela rejeita a ideia de que o gênero seja uma expressão do sexo. Posteriormente, Delphy (2013) também o faz, afirmando que é o gênero que produz o sexo. Para Butler, a concepção de um sexo binário é um efeito do gênero. São os discursos sobre o gênero que constroem o sexo. Temos assim uma performatividade, ou seja, essa “característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno da enunciação” (Butler, 2018, p. 35). A performatividade não se reduz a um simples ato, mas a uma repetição, um ritual que vai produzir efeitos de naturalização.

Nessa perspectiva, o gênero se refere a um processo e é analisado como uma *performance*. Gestos, comportamentos, linguagem (verbal e não verbal) são (re) produzidos e constroem a masculinidade e a feminilidade. A *performance* de gênero está intimamente ligada com as normas de gênero que podem ser repetidas, reforçadas ou contestadas pela *performance* de gênero. Assim, “o gênero é recebido, mas com certeza não simplesmente inscrito em nosso corpo como se fôssemos meramente uma chapa passiva obrigada a carregar uma marca [...] [representamos] o gênero que nos foi atribuído, e isso envolve, em um nível inconsciente, ser formado por um conjunto de fantasias alheias que são transmitidas por meio de interpelações de vários tipos” (Butler, 2018, p. 38).

Dentro dessa perspectiva, três aspectos devem ser mencionados. Primeiro, existe

sempre a possibilidade da não conformidade às normas de gênero, isto é, a resistência é possível. Segundo, sexo e gênero e consequentemente as normas de gênero são produzidos numa matriz heteronormativa⁶, onde a heterossexualidade é considerada como uma ordem “natural” ou a norma social. Finalmente, não se deve esquecer que a *performance* não é só do gênero, mas de uma consubstancialidade das diferentes relações sociais: gênero, raça, etnia, idade e classe social. Assim, por exemplo, uma mulher usando uma bolsa da grife Louis Vuitton não está apenas realizando uma *performance* de gênero, mas também de classe.

O conjunto dessas normas de gênero forma o que Connell (1987) denominou “regimes de gênero”, referindo-se aos processos, estruturas e crenças que separam e hierarquizam homens e mulheres. Acker (2006) transpõe o conceito para as organizações e incorpora a consubstancialidade das relações sociais denominando-as “regimes de desigualdades”.

Podemos assim nos questionar sobre como esses regimes de desigualdades, nos mundos do trabalho, afetam homens e mulheres. Assim como o gênero não descreve algo, mas se refere a um processo, podemos também nos questionar sobre como esse processo se (re)produz nos mundos do trabalho. Para tentar ilustrar esses processos vamos utilizar as histórias de João e Maria.

QUANDO MENINO VESTE ROSA: JOÃO E O TRABALHO TRADICIONALMENTE FEMININO

João, 29 anos, branco, nascido no Quebec, solteiro, sem filhos, trabalha há nove anos como cabeleireiro. Sindicalizado, ele exerce essa profissão que conta com apenas 14,5% de trabalhadores homens no Quebec.

João sempre quis ser cabeleireiro: “Eu acho que eu tinha isso dentro de mim, eu só queria fazer isso. Eu não pensava em outra possibilidade”. Nesse trabalho, a interação com os clientes ocupa um lugar importante e depende muito “do estado de espírito” do cliente. O trabalho é fisicamente exigente: “Sempre de pé, sempre de pé, é duro, os braços levantados; quando fazemos o shampoo estamos flexionados, é difícil para a coluna. É isso que é difícil [...]. As pessoas não têm ideia, quando chegamos em casa à noite ...”. Em contrapartida, trata-se de um trabalho que permite a expressão da criatividade na criação de cortes e estilos de cabelo diferentes e o trabalho com o público. Os horários de trabalho também são difíceis: “Trabalhar aos sábados, feriados; às quintas e sextas-feiras trabalho até 21h”. Esses horários dificultam a vida social. O trabalho com os clientes é muito estressante: “Quando o cliente não está contente com o trabalho que a gente fez e começa a chorar, a gritar, é um estresse muito grande”.

João nos explica que a aparência física, a maneira de se vestir é importante: “É certo que a gente vende o corte de cabelos, é importante que a gente esteja bem penteado. É bastante importante. É mais fácil vender a nossa profissão. É certo que a gente deve estar bem-vestido, o cliente observa isso. Se

6 Existe uma grande literatura que tem se desenvolvido em torno de conceitos similares – heterogênero, heterossexualidade, hegemonia heterossexual, heterocentrismo –, que questiona a heterossexualidade como sendo uma escolha padrão. Para uma análise interessante das transgressões das normas de gênero, ver: Nielson, Walden & Kunkel (2009).

ele vê alguém que não está bem-vestido, bem penteado, com certeza não se sentirá atraído por nós. É necessário se tornar atraente”.

Com relação ao gênero, ele nos diz que as mulheres não têm problemas, pois elas gostam de ser penteadas por um homem. É mais no nível dos homens, que querem ser penteados por uma mulher. Assim, é mais um cliente que vai chegar e pedir especificamente para ser penteado por uma mulher. Para as mulheres, geralmente, não há essa exigência. Ele explica que, “quando se trabalha com mulheres, a gente é sempre considerado como homossexual; certamente a cabeleireira não sente a mesma coisa. Ela não será assediada da mesma maneira. O cliente não quer vir com alguém que possa ter atração pelo mesmo sexo. Da parte dos homens, a gente sente muito isso”.

Ele explica que “trabalhar no ramo da moda, dos penteados, das roupas, eles nos catalogam imediatamente, mesmo se não é o caso, somos etiquetados⁷ [...] é por isso que se deve ter um bom caráter, uma força de caráter e saber onde estamos colocando os dois pés é muito importante”.

João ressalta o fato de que o trabalho dele é diferente do de suas colegas mulheres:

“O cabeleireiro só tem que fazer alguns elogios [para a cliente] e imediatamente ela está contente, enquanto que a cabeleireira não

pode fazer o mesmo tipo de elogio. Então, é mais difícil para ela. Ela tem que trabalhar mais forte do lado do trabalho dela, enquanto o cabeleireiro vai trabalhar somente com a língua, ele vai trabalhar as palavras que vai dizer para a cliente. Isto é a metade de seu trabalho, é a metade de seu sucesso. Enquanto o sucesso da cabeleireira é 80% de trabalho físico, e apenas 20% é o que ela pode dizer para a cliente”.

Perguntamos se o mesmo não se produz inversamente, quando o cliente é um homem. Ele me explica que ele tem que trabalhar mais forte do ponto de vista físico com um cliente homem, mas sua colega não pode fazer os mesmos elogios para seu cliente masculino, pois isso poderia ser interpretado como “uma abertura para avanços sexuais”.

Finalmente, João nos diz que os clientes homens dão mais gorjetas do que as mulheres e nos fala do assédio sexual:

“É certo que as cabeleireiras com os homens vão ter mais gorjetas, mas elas também podem ser assediadas, [ouvir] proposições, elas devem se bater contra isso para serem respeitadas, tanto por homens como por mulheres. É mais fácil para um homem assediar uma mulher, isso é evidente. Para o cabeleireiro o assédio pode se dar quando a cliente quer se integrar demais na nossa vida privada, pergunta se a gente tem alguém na nossa vida ou coisas assim: ‘Sua mulher tem sorte de ser penteada por você todo dia de manhã’. Se ela me aborda desta maneira, é certo que ela não saberá nada. Se ela me pergunta diretamente, eu vou responder; se ela ficar girando em torno da questão, eu não digo nada. Ela vai ter que ficar imaginando”.

7 Interessante observar a importância e o impacto dessa etiquetagem. Um cabeleireiro brasileiro, heterossexual, casado, com filhos, me explicou que muitas vezes se fez passar por homossexual, imitando gestos e maneiras de se comportar e falar para lidar com maridos ciumentos de suas clientes. Ou pelo fato de ter sido barrado num camarim para pentear modelos que estavam se trocando, tendo de esperar do lado de fora, o que retardou seu trabalho, enquanto no interior outros profissionais homossexuais estavam executando seus trabalhos.

QUANDO MENINA VESTE AZUL: MARIA E O TRABALHO TRADICIONALMENTE MASCULINO

Maria, 40 anos, branca, nascida no Quebec, mãe de um casal de filhos, trabalha há seis anos como estivadora. Sindicalizada, exerce essa profissão que conta com apenas 7% de trabalhadoras no Quebec.

Maria tem uma trajetória em empregos tradicionalmente masculinos. Primeiro numa gráfica e depois numa fábrica, onde encontrou seu marido: “Eu sempre trabalhei num meio de homens”. Seu marido sofreu um acidente de trabalho, que o impediu de continuar na fábrica. Nesse momento, o casal decidiu que ela aceitaria o trabalho como estivadora e ele tomaria conta dos filhos e da casa. “Lá em casa, meu marido fica em casa e eu saio para trabalhar”. Esse arranjo é necessário, pois os horários de trabalho em turnos são extremamente complexos: deve-se ligar entre 18h e 24h para saber onde e em que turno se vai trabalhar no dia seguinte.

Perguntei como se passava essa inversão de papéis. Maria nos diz que “isso não é facilmente aceito pelas pessoas. Elas têm uma tendência de pensar que meu marido é um preguiçoso que fica em casa, não trabalha e é sustentado pela mulher. Mas não é isso, foi uma escolha que fizemos juntos, por conta da sua incapacidade e por conta das crianças”.

Ela me explica que eles moram perto do seu local de trabalho e assim, nas pausas e nos horários de refeição, ela pode ir até a casa: “Essa é uma escolha pessoal, não vou almoçar ou jantar com meus colegas de trabalho, eu vou ver meus filhos, senão tenho a impressão de fazer falta para eles”.

Esse sentimento de culpabilidade é reforçado pelos horários de trabalho atípicos: “Eu tenho um certo sentimento de culpa de não estar disponível mais para meus filhos”.

Com relação à vida do casal, ela nos diz que tudo vai bem e que “a gente aprecia muito o que um faz pelo outro, por exemplo, a roupa lavada e passada. Antes, a gente dividia as tarefas, mas, desde que trabalho no porto, quando eu chego em casa estou exausta e não consigo mais dividir o trabalho como fazíamos antes”.

Ela me disse que se a inversão dos papéis funciona bem para ela e seu marido, o mesmo não ocorre para seus filhos, me explicando que algumas mães não deixavam seus filhos virem à casa dela brincar com os seus, pois não era a mãe que estava em casa tomando conta das crianças, e sim o pai: “Agora eu sempre explico, e se eu devo sair para o trabalho, vou ligar para os pais do amiguinho, explicar que será o papai que vai ficar tomando conta e eles decidem. A gente não fica com raiva dessas pessoas porque é uma situação inabitual e a gente compreende que eles possam se sentir desconfortáveis, mas a gente tem que fazer isso... é uma das nossas tarefas”.

Como estivadora, Maria escolhe o tipo de trabalho em que os turnos de trabalho são mais diurnos, a fim de obter um horário de trabalho mais estável. Para isso, ela escolhe trabalhar, sempre que possível, como operadora do guindaste de 25 toneladas, pois o trabalho não exige tanta força física, mas uma “grande concentração, para não machucar as pessoas em volta [...] essa concentração me esgota, quando chego em casa, eu só quero sentar, eu não sou funcional”. Ela adora o trabalho que faz: “Eu amo trabalhar com a minha máquina”.

Com relação ao gênero, ela afirma: “Quando você entra no mundo dos homens, que no limite eu poderia utilizar a palavra ‘violento’, você deve saber onde colocar ou não os pés. Você deve se meter com a sua vida e não na dos outros, e se retirar quando a coisa esquentar”.

Ela me explica que a maneira de se vestir é muito importante:

“Você não pode usar um decote sem que eles mergulhem o olhar lá dentro. Você não pode se vestir para se sentir bonita, não, você coloca um cachecol, um grande suéter ou você corre o risco de escutar comentários indelicados [...] eu quero passar despercebida, eu quero estar numa sala com 25 rapazes sem que eles percebam que eu estou lá. [...] quando as pessoas te notam, você pode ter mais problemas [...] Você tem que conseguir que os homens se esqueçam que você é uma mulher”.

No trabalho ela me explica não ter o mesmo instinto de um rapaz para pescar ou para saber como funciona a mecânica de uma máquina: “Eu talvez não tenha essa capacidade ou talvez eles finjam saber, porque, frequentemente, tenho a impressão de que eles fazem de conta. Porque eles são homens. Eles são machões e eles conhecem tudo isso. Ok, a gente observa o jogo, eu não preciso fingir ser forte e durona e compreender tudo, eu faço meu jogo de menina, eu não sei e não vou errar”.

Com relação aos colegas, ela diz não ter muitos:

“Eu prefiro assim. Eu faço um jogo de espelhos. Se alguém é desagradável comigo, vou ignorar ou serei mais desagradável que ele.

Se são agradáveis, eu sou agradável [...] assim as pessoas têm uma tendência de dizer que eu sou muito grossa. Essa é a minha carapaça exterior, eu sei muito bem, é um jogo, eu me dou essa imagem e, no limite, eles dizem que sou lésbica; tudo bem, durante esse tempo eles não estão lá, tentando me dar uma cantada! Eu prefiro assim”.

Em caso de assédio, Maria explica que, quando os rapazes insistem muito, ela tem muita dificuldade, pois

“eles começam com piadas e muita conversa mole: ‘Você tem mesmo um marido?’. Porque a maioria pensa que sou lésbica, aí quando descobrem que eu não sou, ‘você deve estar a perigo... Deve fazer tempo que você não teve sexo, está com uma cara mal-humorada’. É todo o tempo assim. E os que vão avançar mais, eu vou reagir e digo ‘desculpa, desgruda, você está invadindo meu espaço vital’. Uma vez eu tive uma crise de raiva porque ele veio com a intenção de me tocar os seios. ‘Ei! Um instante! Vá brincar em outro lugar, tenho marido e dois filhos, eu não quero saber de nada, não preciso de nada, não venha me tocar”.

PROBLEMAS DE GÊNERO

Apesar de pertencerem a mundos de trabalho diferentes, podemos observar inúmeras similitudes com relação à divisão sexual do trabalho, às normas e às *performances* de gênero.

Com relação à divisão sexual do trabalho, João nos indica que no interior de um mesmo trabalho, homens e mulheres não possuem a mesma carga. Graças ao trabalho emocional que realiza com as suas clien-

tes, ele consegue diminuir a carga física do trabalho. Para ele, 80% do trabalho se dá com as palavras e apenas 20% é físico. Ele não precisa escovar tanto o cabelo das clientes, enquanto que, para a sua colega, é o inverso. Compreender essa diferença nos parece importante quando, por exemplo, analisamos ou tentamos compreender os impactos do trabalho na saúde física ou mental.

Maria nos mostra a dinâmica e a persistência do princípio de separação da divisão sexual do trabalho: aos homens o trabalho “produtivo” e às mulheres o trabalho doméstico. Maria exprime muita culpabilidade por não conseguir executar o trabalho doméstico e por sua falta de disponibilidade para os filhos e o marido, mesmo tendo sido uma decisão conjunta essa inversão dos papéis. Além disso, fica clara a pressão vinda da sociedade não somente em termos de estereótipos, mas da parte dos pais dos amigos dos filhos, que não permitem que eles venham brincar num local onde o pai é o dono da casa. Em uma passagem de sua fala, Maria descreve, por exemplo, as dificuldades nas reuniões de pais na escola, quando seu marido tem que explicar que é ele quem fica em casa, ou a situação em que, antes de uma dessas reuniões, discutiram como ele iria se apresentar. Eles decidiram que se apresentaria como músico, pois toca violão, e não como dono de casa.

As histórias de João e Maria nos mostram também a consubstancialidade das relações sociais em termos de gênero, raça, etnia, classe e idade na representação do eu na vida cotidiana no trabalho, assim como a manipulação da identidade e o idioma do corpo (Goffman, 1966, 1967) para se adaptarem às demandas do trabalho, da organização e da clientela. Goffman (1973, p. 30)

utiliza o conceito de fachada pessoal para designar os elementos que são confundidos com a pessoa e que vão segui-la em todos os lugares, incluindo “os signos distintivos da função ou do grau, o vestuário, o sexo, a idade, as características raciais, a altura e a aparência, a atitude, o modo de falar, as mímicas, comportamentos gestuais e outros elementos semelhantes”.

Tanto João quanto Maria utilizam a fachada pessoal para realizar o trabalho. João utiliza o vestuário e o seu penteado “para vender seu serviço”. Neste caso o corpo se torna um instrumento de *marketing* e deve obedecer às normas de gênero, de classe, de idade, de raça e etnia. Maria, por sua vez, utiliza o vestuário para passar “despercebida”, evitando assim possíveis gestos de assédio sexual. Podemos compreender como sendo uma maneira de se conformar às normas de gênero, vestindo-se não para se “sentir bonita”, mas para se parecer com os rapazes e se tornar um deles. Contudo, acreditamos que se trata também de uma prática de resistência, de “subversão”, na qual a trabalhadora manipula conscientemente a sua fachada pessoal para resistir aos abusos verbais e ao assédio sexual. Ela quer que os homens esqueçam que ela é uma mulher. Tais gestos não são adotados sem consequências para a saúde mental e para a vida familiar, mas não vamos discuti-los aqui.

Conformar-se às normas de gênero induz a uma certa ansiedade e a um estresse dramático. Analisando as ideias de suicídio e o gênero, constatamos uma diferença estatisticamente significativa: tanto para as mulheres que trabalham em uma profissão tradicionalmente masculina como para os homens que trabalham em uma profissão tradicionalmente feminina, a falta de coerência

entre os valores pessoais e organizacionais é uma variável preditiva das ideias de suicídio (Soares, 2014).

João e Maria fazem gênero no trabalho, eles constroem uma *persona* e realizam uma *performance* de gênero⁸ criando um processo dinâmico de construção da diferença dos sexos que vai produzir uma categorização: no caso de João, o cabeleireiro *gay*, e no caso de Maria, a estivadora lésbica. Como nos mostra Butler (2018, p. 41), “as normas de gênero têm tudo a ver com como e de que modo podemos aparecer no espaço público, como e de que modo o público e o privado se distinguem”.

Importante ressaltar que não se deve desconsiderar os contextos organizacionais em que João e Maria realizam o trabalho. O contexto nunca é neutro! O contexto também incorpora uma consubstancialidade das relações sociais de gênero, classe, raça, etnia e idade. O gênero não é apenas uma característica das pessoas, mas também de todos os processos institucionais, organizacionais, que também fazem parte de diferentes setores da vida social, pois estão presentes nos processos, práticas, imagens, ideologias e distribuições do poder (Acker, 1990, 1992, 2012).

As organizações são lugares de produção simbólica e de imagens onde as normas de gênero, de classe, de raça, de etnia e de idade são onipresentes. No trabalho de Maria, temos uma cultura organizacional em que a masculinidade é hegemônica. No trabalho de João, temos uma cultura organi-

zacional em que a feminilidade é hegemônica. Culturas organizacionais (re)produzem a cultura da sociedade na qual se encontram, mas também a influenciam. Temos a produção de diferentes normas: para o recrutamento e contratação de pessoas, avaliação do trabalho, para a promoção, que aparentemente podem parecer neutras, mas na prática produzem discriminações sistêmicas e criam regimes de desigualdades.

Finalmente, devemos considerar a consubstancialidade das diferentes relações sociais nas diferentes interações que se produzem dentro das organizações entre colegas de trabalho, entre superiores hierárquicos e trabalhadoras e trabalhadores, sem esquecer a importância das interações com a clientela, quando elas existem. Clientes muitas vezes reforçam e impõem normas de gênero, como vimos no caso de João, quando o cliente recusa ser atendido por um cabeleireiro⁹. Assim, não se deve subestimar o poder dos consumidores na (re)produção dessas normas de gênero e na construção desses regimes de desigualdades.

Para concluir, devemos estar conscientes de que ainda hoje, apesar de toda a teorização do gênero, muitas vezes se pensa o gênero em termos de sexo, de uma maneira binária, como uma simples consequência do sexo biológico. Acreditamos que para combater essa crônica e persistente divisão sexual do trabalho devemos romper com essa concepção binária e incorporar não somente gênero, mas também raça, etnia, classe e

8 O gênero é a variável social mais evidente nestes dois exemplos por conta de uma certa uniformidade em termos de raça, classe, etnia e idade. Nosso objetivo é explicitar questões de gênero no trabalho.

9 Em nossas pesquisas constatamos esse tipo de discriminação em diferentes setores: por exemplo, com caixas de supermercado, em que a clientela (homens e mulheres) não passava na que era operada por um rapaz; e o gerente me disse que iria demiti-lo por esse motivo.

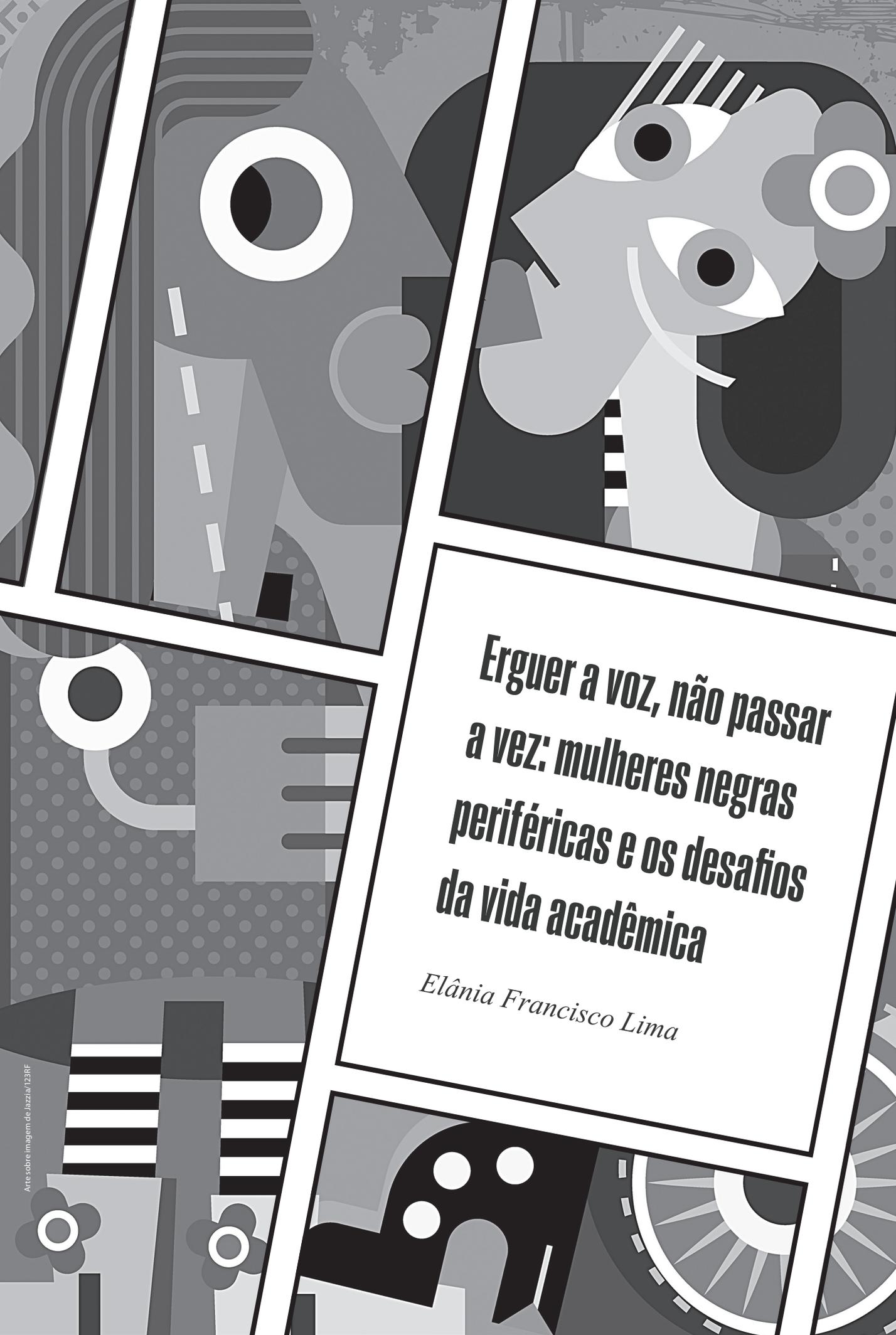
idade, tratando essas relações sociais como consubstanciais visando a mudar as normas de gênero, eliminando todas as formas de estereótipos de gênero, de essencialismos e

de naturalizações, para que garotos e garotas possam vestir todas as cores e que nada seja considerado natural, “para que imutável não se considere nada”.

BIBLIOGRAFIA

- ACKER, Joan. “Gendered organizations and intersectionality: problems and possibilities”, in *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, v. 31, n. 3, 2012, pp. 214-24.
- _____. “Inequality regimes: gender, class, and race in organizations”, in *Gender & Society*, v. 20, n. 4, 2006, pp. 441-64.
- _____. “From sex roles to gendered institutions”, in *Contemporary Sociology*, v. 21, n. 5, 1992, pp. 565-9.
- _____. “Hierarchies, jobs, bodies: a theory of gendered organizations”, in *Gender & Society*, v. 4, n. 2, 1990, pp. 139-58.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro, Zahar, 2007.
- BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris, Gallimard, 1949.
- BLAY, Eva A. *Trabalho domesticado: a mulher na indústria paulista*. São Paulo, Ática, 1978.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.
- _____. *Bodies that matter: on discursive limits of sex*. New York, Routledge, 1993.
- _____. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Harvard University Press, 2018.
- _____. *Humain, inhumain: le travail critique des normes*. Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- CONNELL, Raewyn. *Gender and power: society, the person, and sexual politics*. Redwood, Stanford University Press, 1987.
- DEJOURS, Christophe. “Travailler n’est pas déroger”, in *Travailler*, n. 1, 1998, pp. 5-12.
- DELPHY, Christine. *L’ennemi principal : 2 - penser le genre*. Paris, Éditions Syllepse, 2013.
- GOFFMAN, Erving. *Encounters: two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis, Bobbs Merrill Educational Publishing, 1961.
- _____. *Behavior in public places notes on the social organization of gatherings*. New York, New York Free Press, 1966.
- _____. *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*. New York, Pantheon Books, 1967.
- _____. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- HIRATA, Helena. “Division sexuelle du travail: état des connaissances”, in A. Soares. *Stratégies de résistance et travail des femmes*. Paris, Harmattan, 1997, pp. 25-47.

- _____. "Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais", in *Tempo Social*, v. 26, n. 1, 2014, pp. 61-73.
- HOCHSCHILD, Arlie. "Invisible labor, inaudible voice", in M. G. P. Crain, R. Winifred, Miriam A. Cherry (eds.). *Invisible labor: hidden work in the contemporary world*. Oakland, University of California Press, 2016, pp. XI-XIV.
- _____. *The managed heart commercialization of human feeling*. Berkeley, Berkeley University of California Press, 1983.
- KERGOAT, Danièle. *Se battre, disent-elles*. Paris, La Dispute, 2012.
- _____. "Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais", in *Novos Estudos Cebrap*, v. 86, 2010, pp. 93-103.
- MILKMAN, Ruth. *Gender at work: the dynamics of job segregation by sex during World War II*. Chicago, University of Illinois Press, 1987.
- NIELSEN, Joyce M. C.; WALDEN, Glenda; KUNKEL, Charlotte A. "L'hétéronormativité genrée: exemples de la vie quotidienne", in *Nouvelles Questions Féministes*, v. 28, n. 3, 2009, pp. 90-108.
- OAKLEY, Ann. *Sex, gender and society*. London, Temple Smith, 1972.
- SCOTT, Joan W. *Gender and the politics of history*. New York, Columbia University Press, 1988.
- SILVERA, Rachel. *Un quart en moins: des femmes se battent pour en finir avec les inégalités de salaires*. Paris, La Découverte, 2014.
- SOARES, Angelo. "(In)visíveis: gênero, emoções e violências no trabalho", in P. T. Trópia et al. *Mulheres trabalhadoras: (in)visíveis?*. Belo Horizonte, Fino Traço, 2016.
- _____. "Le genre du mal-être: les conduites suicidaires et le travail dans de sombres temps", in R. Bercot. *La santé au travail au prisme du genre : épistémologie, entêtes et perspectives internationales*. Paris, Octarès, 2014, pp. 69-88.
- _____. "L'élégance des éboueurs", in D. Corteel; S. Le Lay. *Les travailleurs des déchets*. Paris, Érès, 2011, pp. 213-34.
- SOUZA-LOBO, Elisabeth. *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- WEST, Candance; FENSTERMAKER, Sarah. "Doing difference", in *Gender & Society*, v. 9, n. 1, 1995, pp. 8-37.
- WEST, Candance; ZIMMERMAN, Don H. "Doing gender", in *Gender & Society*, v. 1, n. 2, 1987, pp. 125-51.



***Erguer a voz, não passar
a vez: mulheres negras
periféricas e os desafios
da vida acadêmica***

Elânia Francisco Lima



resumo

O presente artigo é uma versão prévia de uma discussão que pretende ser mais profunda em breve. Nele proponho uma reflexão sobre os desafios enfrentados por mulheres negras periféricas no ambiente acadêmico que, cotidianamente, reproduz uma estrutura racista, machista e capitalista dificultando o acesso e permanência de mulheres negras, sobretudo as pobres, nas universidades, impondo barreiras subjetivas na construção da vida acadêmica. Essas opressões em intersecção podem fazer com que mulheres negras silenciem e, conseqüentemente, adoeçam ou se paralitem diante das violências sofridas nos espaços de produção de conhecimento.

Palavras-chave: raça; classe; gênero; ambiente acadêmico.

abstract

This article is a previous version of a discussion soon to be explored. It proposes a reflection on the challenges faced by peripheral black women in the academic environment, which daily reproduces a racist, sexist and capitalist structure, making it difficult for black women, especially the poor ones, to access and remain in universities, imposing subjective barriers in the construction of academic life. These intersecting oppressions can make black women be silent and, consequently, become ill or paralyzed in face of the violence suffered in the knowledge production spaces.

Keywords: race; class; gender; academic environment.

“Experimenta nascer preta
e pobre na comunidade.
Você vai ver como são
diferentes as oportunidades”
(Bia Ferreira, “Cota não é esmola”)

Em todos os espaços acadêmicos em que sou convidada, costumo dizer que a pessoa que me inseriu na vida acadêmica foi minha mãe, Maria Zilda Francisca. Uma mulher negra, não alfabetizada, que, aos 23 anos, saiu do meio rural da cidade capixaba de São João do Sobrado para construir possibilidades de vida com o marido e quatro filhos na região periférica do Grajaú, extremo sul da cidade de São Paulo.

Ouso mencionar minha mãe como referência acadêmica, pois foi ela – juntamente com outras mães das periferias da cidade de São Paulo – que montou acampamento e dormiu na calçada de uma escola estadual, durante três dias seguidos, com o objetivo de matricular seus filhos na rede pública de ensino regular e efetivar o direito à educação para suas crianças.

A luta de mulheres por creche, sobretudo as periféricas, que, majoritariamente, são negras, teve início no final dos anos 70 e ainda segue com dois objetivos: possibi-

litar que as mulheres tenham local seguro para deixar seus filhos quando forem trabalhar e a garantia do direito das crianças à educação.

Uma imagem que ilustra o início do período histórico de luta das mulheres é a capa da edição 4 da revista *Mulherio*, com a charge de Henfil em que se pode ver uma mulher com trouxa de roupas na cabeça dizendo à estátua do Cristo Redentor: “O senhor toma conta dele para mim enquanto vou trabalhar?”.

Foi no processo de luta por creches que muitas mulheres negras periféricas puderam refletir e protagonizar ações em busca de melhoria das condições de trabalho, segurança para seus filhos, como também a luta pelo direito à educação para todas as crianças.

Quando a luta por creches teve início, a cidade de São Paulo contava com apenas quatro creches. Eu nasci no ano de 1984,

ELÂNIA FRANCISCO LIMA é mestre em Educação Sexual pela Faculdade de Ciências e Letras da Unesp/Araraquara.

Reprodução



Capa da revista
Mulherio, n. 4, 1981

no meio dessa luta, e foi nesse mesmo ano que, graças ao movimento de mulheres por creches, a cidade de São Paulo passou a ter uma rede de creches com cerca de 120 unidades (Teles, Santiago & Faria, 2018, p. 27).

Foi a partir das vitórias dessas mulheres que muitas crianças – inclusive eu – tiveram acesso à educação pública desde a fase inicial da vida. Considerando esse histórico, indago: como é possível desconsiderar que a inserção de muitas mulheres negras periféricas no ambiente acadêmico nos anos 2000 dependeu da luta de mulheres negras periféricas nos anos 1970 e 1980 por creches? Como é possível desconsiderar que essas mulheres eram nossas mães, tias, avós e vizinhas e que, antes delas, outras lutas foram travadas e vitórias alcançadas?

No meu ponto de vista, o percurso acadêmico de uma mulher negra deve ser considerado desde o ciclo básico do ensino infantil, desde a creche. Afinal é daí que germinam nossas primeiras relações com o ambiente de estudos e contato com outras realidades.

COM QUANTAS MENINAS NEGRAS VOCÊ ESTUDOU NO ENSINO INFANTIL?

A intersecção de raça-classe-gênero se faz presente em todas as vivências, já que se trata de uma opressão estrutural, mas são as crianças negras que experimentam diretamente o sofrimento e as fragilidades causadas pelo racismo no ambiente escolar.

“As crianças negras passam por um processo de exclusão simbólica, ou seja, apesar de sua entrada na escola ser permitida, através da matrícula e do acesso à sala de aula, elas não se sentem aceitas por colegas e professores que, não raras vezes, demonstram preconceito por meio de insultos baseados em suas características fenotípicas” (França, 2017, p. 154).

Quando uma menina negra aprende que seu direito à educação e sua garantia de inserção no ambiente escolar são frutos da luta de suas ancestrais¹, ela aprende a ter um olhar positivo sobre ser menina negra. Porém, quando essa mesma menina adentra o ambiente escolar e se depara com uma estrutura racista que a machuca e diminui, o resultado é um olhar negativo sobre si, fragilização de sua autoestima e impacto direto em seu desempenho escolar.

[...] desde o início da trajetória escolar, a criança se depara com um determinado tipo de ausência que a acompanhará até o curso superior (isto é, para aquelas que conseguirem romper com a estrutura racista da sociedade e chegar até a universidade): a quase total inexistência de professoras e professores negros. A criança negra se depara com uma cultura baseada em padrões brancos. Ela não se vê inserida no contexto dos livros, nos cartazes espalhados pela escola ou ainda na escolha dos temas e alunos para encenar números nas festinhas. Onde quer que seja, a referência da criança

1 Nomeio como ancestral toda mulher negra que antecedeu às mulheres negras da atualidade. Avós, bisavós, tataravós e todas as outras mulheres negras que existiram antes destas.

e da família feliz é branca. Os estereótipos com os quais ela teve contato no seu círculo de amizades e na vizinhança são mais acentuados na escola, e são muito mais cruéis” (Gomes, 2017, p. 76).

Diante da falta de representatividade no ambiente escolar e das violências racistas propagadas em comentários negativos sobre sua estética, meninas e meninos negros criam estratégias de sobrevivência, seja negando sua negritude (sendo a moreninha), seja assumindo o papel de quietinha ou de briguenta. Em alguns casos, evadindo-se da escola.

COM QUANTAS ADOLESCENTES NEGRAS VOCÊ ESTUDOU NO ENSINO MÉDIO?

Quando nos deparamos com diálogos sobre adolescentes no ensino médio e a pressão para escolher um curso no ensino superior, de que adolescentes estamos falando?

Em muitas regiões periféricas da cidade de São Paulo, a conclusão do ensino médio é chamada de “terminar os estudos” e o acesso ao ensino superior é visto como algo muito distante, sobretudo quando se trata do ensino superior em uma universidade pública.

A Lei 12.711, conhecida como Lei das Cotas, que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio, sancionada na gestão de Dilma Rousseff no ano de 2012, trouxe a possibilidade concreta de inserção de jovens negras e negros nas universidades públicas federais; contudo há outro trabalho a se fazer, que é

considerar que, devido a fragilidades geradas pelas violências estruturais racistas, classistas e machistas, muitos meninos e meninas negras vivenciam uma descrença na possibilidade de estudar numa universidade pública e de qualidade.

No trabalho que realizo como educadora de gênero e sexualidade, sempre pergunto às adolescentes quais são seus planos após concluir o ensino médio. As respostas que seguem estão ligadas à busca por trabalho que viabilizará o custeio da mensalidade da universidade particular, já que a universidade pública é para quem tem dinheiro.

Outro fator que surge é o quesito raça. O medo de sofrer racismo nas instituições de ensino superior público gera nas adolescentes a paralisação diante do desejo de seguir estudando.

Em minha dissertação de mestrado², concluída em fevereiro de 2018, busquei observar quais foram os impactos do racismo nas vivências afetivo-sexuais de meninas negras moradoras de uma periferia da cidade de São Paulo e, embora o foco da pesquisa fossem as relações de afeto e sexualidade, todas as adolescentes trouxeram uma reflexão sobre como o racismo afetou não só seu desempenho escolar, como também a crença na própria capacidade como estudante e a possibilidade de cursar o ensino superior em instituição pública.

Para ilustrar tal informação, trago o relato de uma das adolescentes entrevistadas:

“Eu não sei como vai ser minha vida daqui pra frente, porque ainda tô acabando uma etapa, né? O ensino médio. E na minha

faculdade? Como será na Unesp? Como será na USP? Se eu passar, como será? Se eu pensar demais eu nem vou fazer a prova do Enem, mas eu tenho que fazer porque é meu sonho” (Carolina Maria, 17 anos)³.

Algo que Carolina Maria traz em seu relato e que chama a atenção é o esforço feito para não pensar nas possíveis situações de racismo no ambiente universitário. A adolescente enfatiza que pensar demais sobre isso pode fazê-la mudar os planos.

COM QUANTAS JOVENS NEGRAS VOCÊ ESTUDOU DURANTE A GRADUAÇÃO?

Das experiências racistas no ensino infantil que seguiram atravessadas pelas vivências machistas na puberdade, ocorrida durante o ensino fundamental e médio, podemos questionar quais obstáculos foram vencidos por jovens negras até sua entrada no ensino superior? Quais ranhuras o racismo e o machismo geraram na autoestima intelectual dessas mulheres negras?

Se na creche a ausência de professoras negras gerava na criança uma não representatividade, no ensino superior a mulher negra vivencia a solidão ao não conseguir enxergar outras mulheres com vivências próximas às suas nas colegas de curso. Além disso, há uma estrutura racista-machista-classista também dentro da universidade, sobretudo a universidade pública.

As mulheres negras periféricas vivenciam dentro da universidade pública um choque

2 Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/153816>.

3 O nome é fictício, em respeito à identidade da adolescente entrevistada.

de realidade, uma vez que em sala de aula existem pessoas com poder aquisitivo maior que o delas e vivências tão distantes das suas que a solidão torna-se um lugar.

COM QUANTAS MULHERES NEGRAS VOCÊ ESTUDOU NO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO?

A professora norte-americana bell hooks⁴ (1995) informa, em seu texto “Intelectuais negras”, algo que resume a proposta reflexiva trazida até aqui:

“Muitas vezes pensadores negros temem que nosso trabalho não seja levado a sério por um público maior, que ele seja julgado de certa maneira deficiente. Esses temores inibem a produção intelectual. Escrevendo ensaios que incluem reflexões confessionais senti-me, a princípio, insegura a respeito de se eles falariam a um público além de mim mesma e de meus amigos. Quando publiquei minha primeira coletânea de ensaios, *Talking back [Retrucando]*, surpreendi-me com as muitas cartas que recebi de negras discutindo o ensaio sobre as dificuldades que enfrentei como estudante universitária. Jorravam histórias de perseguição de professores, pares e colegas profissionais. A norma geral eram relatos sobre negras sendo interrogadas pelos que procuravam determinar se elas eram capazes de concluir o trabalho, pensar logicamente, escrever coerentemente. Essas formas de importunação muitas vezes solapam a capacidade

das negras de transmitir a certeza de talento e domínio intelectual. Depois havia as histórias – contadas através de cartas – de depressão e desespero que ameaçavam a própria vida. No todo essas cartas confirmam que a opção de seguir uma carreira acadêmica e/ou intelectual da maneira socialmente legítima continua a ser uma árdua tarefa para negras” (bell hooks, 1995).

Muitas mulheres negras brasileiras, sobretudo as de origem periférica, que chegam à pós-graduação (especialização, mestrado, doutorado, pós-doutorado) enfrentaram em seu percurso de estudos obstáculos racistas, machistas, classistas, entre outras opressões que foram inscrevendo em sua subjetividade e, em alguns momentos, em seus corpos, ranhuras que precisam ser consideradas.

QUANTAS PROFESSORAS UNIVERSITÁRIAS NEGRAS VOCÊ TEVE?

Os cursos de graduação e pós-graduação, embora haja exceções, ainda mantêm uma estrutura curricular eurocentrada e pouco se debruça nos estudos sobre a grande produção científica no continente africano, por exemplo.

Compreendendo seu compromisso com as questões raciais, as mulheres negras periféricas acadêmicas buscam, em suas trajetórias como pesquisadoras, produzir conhecimentos, refletir sobre seu lugar de origem e tecer reflexões sobre possíveis destinos. No entanto, quando olham ao redor, pouco se veem, e percebem que, ao longo desse trajeto, muitas mulheres

4 Acreditando que suas reflexões são mais importantes que seu nome, bell hooks pede que sempre seja citada em letras minúsculas.

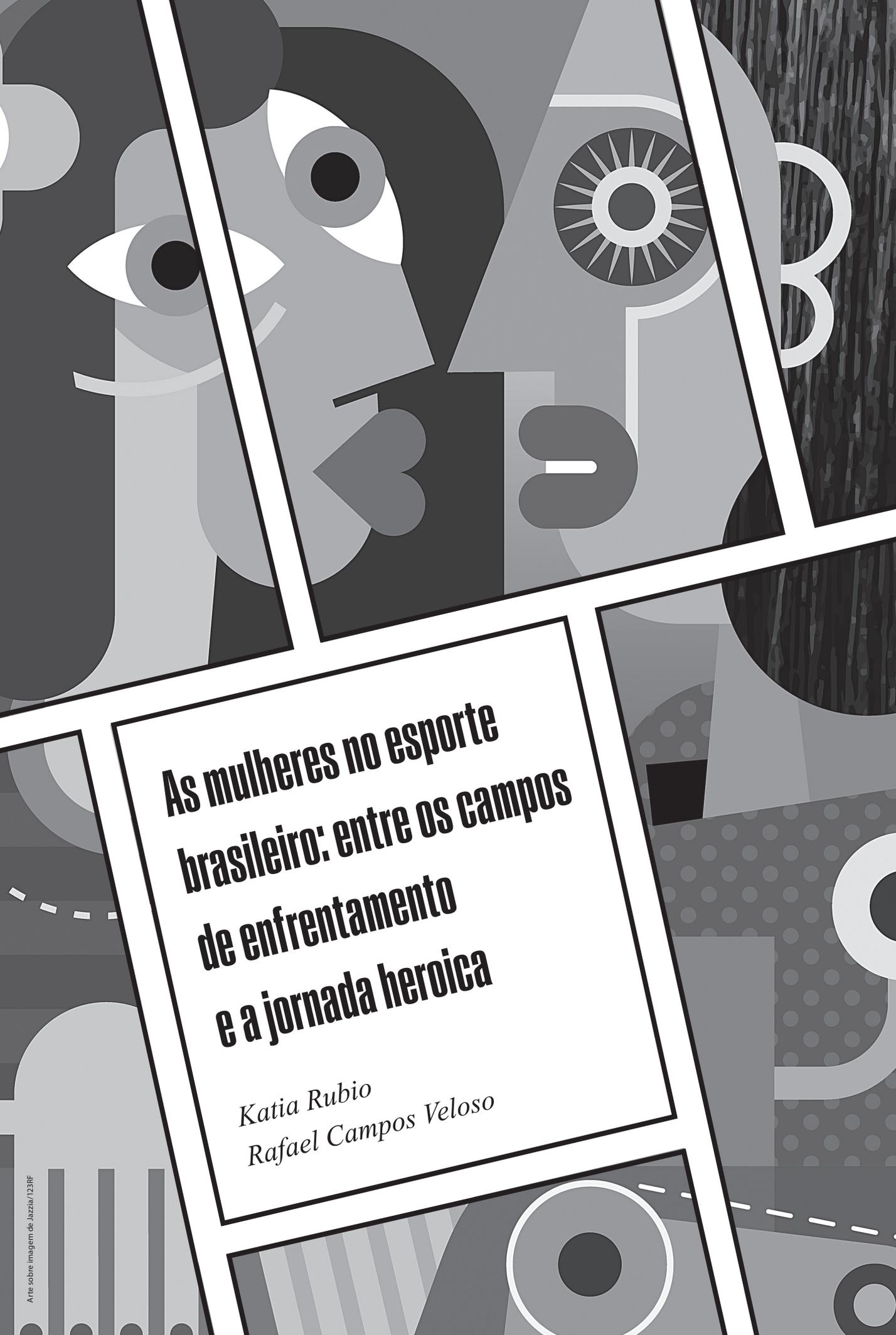
negras periféricas ficaram pelo caminho. Algumas por não gostar da carreira acadêmica, outras por necessidade de cuidar de urgências do cotidiano, muitas por não suportar a estrutura racista e machista nos ambientes de estudo.

Ainda há muita reflexão a ser feita sobre as condições das mulheres negras periféricas no ambiente acadêmico. Este artigo propõe uma reflexão embrionária, em processo de construção.

Vamos juntas?

BIBLIOGRAFIA

- FRANÇA, D. X. "Discriminação de crianças negras na escola", in *Interacções*, vol. 13, n. 45. Sergipe, 2017, pp. 151-71. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/interaccoes/article/view/9476>. Acesso em: 8/7/2019.
- HOOKS, B. "Intelectuais negras, 1995". Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf>. Acesso em: 8/7/2019.
- LIMA, E. F. *Negritudes, adolescências e afetividades: experiências afetivo-sexuais de adolescentes negras de uma periferia da cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado. Araraquara, Unesp, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/153816>. Acesso em: 8/7/2019.
- TELES, M. A. A.; SANTIAGO, F.; FARIA, A. L. G. (orgs.). *Por que a creche é uma luta das mulheres?*. São Carlos, João & Pedro Editores, 2018.



**As mulheres no esporte
brasileiro: entre os campos
de enfrentamento
e a jornada heroica**

*Katia Rubio
Rafael Campos Veloso*



resumo

A história das mulheres no esporte aponta para um protagonismo secundarizado em virtude do projeto político de um esporte dominado pelos homens. Narrar os feitos das mulheres no campo esportivo permite a visibilidade de uma jornada subdivulgada. Analisar a trajetória vivida por atletas permite compreender o protagonismo como um ato político, presente na dimensão social, definida ao se caracterizar como algo novo, que inaugura outro tempo. A entrada das mulheres no esporte, assim como em outras esferas da sociedade, é um ato transgressor, que emerge das sutilezas das relações humanas.

Palavras-chave: esporte; mulher; projeto político.

abstract

The history of women in sports points to a secondary protagonism because of the political project of a male-dominated sport. Narrating women's accomplishments in the field of sports allows for visibility of an under-advertised journey. Analyzing the trajectory lived by athletes allows us to understand the protagonism as a political act, present in the social dimension, defined by being characterized as something new, which inaugurates another time. Women's entry into sport, as well as in other spheres of society, is a transgressive act that emerges from the subtleties of human relations.

Keywords: *sport; woman; political project.*

N

a língua portuguesa o substantivo “atleta” não declina gênero. Isso pode levar a uma falsa suposição de equidade. Como em outros lugares, o predomínio da lógica de dominação masculina no esporte brasileiro invalidou, durante décadas, a experiência atlética feminina. Considerada

como usurpadora ou profanadora de um espaço consagrado ao usufruto masculino, as mulheres atletas brasileiras precisaram resistir e enfrentar pessoas e políticas que impediram e retardaram as práticas esportivas ao longo do século passado.

A conquista das mulheres pelo direito de vivenciar o tempo do jogo esportivizado se deu por meio do resultado de pressões e lutas por demandas de inclusão que ocorreram no princípio e ao longo de todo o século XX. Essas questões ainda pulsam no presente, devido ao vigor das demandas progressistas da atualidade, marcadas sobretudo por linhas de força de caráter identitário.

Rubio, Veloso e Leão (2018), em investigação acerca da relação entre o atleta e o mito do herói através das estruturas do campo do imaginário, juntas à sua filosofia e hermenêutica, apontam que o herói, nomeado por Homero àqueles que possuem mérito e coragem superiores, e por Hesíodo àqueles nascidos sob a relação de um deus e um mortal ou de uma deusa e um mortal, edifica-se na humanidade em forma arquetípica e na ligação com o relacionamento de valores, na identificação do “eu” interior com o mundo exterior, fazendo com que o indivíduo, longe do campo de batalha ou do ambiente esportivo, sinta-se unido àquele que lhe é admirado, satisfazendo a necessidade condicionada de evitar o isolamento e a solidão moral. Em outras palavras, esse arquétipo tem um significado psicológico tanto para o indivíduo – no seu esforço por encontrar

KATIA RUBIO é professora associada da Escola de Educação Física e Esporte (EEFE) da USP e membro da Academia Olímpica Brasileira.

RAFAEL CAMPOS VELOSO é doutorando pela Escola de Educação Física e Esporte (EEFE) da USP e membro da Academia Olímpica Brasileira.

e afirmar sua personalidade – como para a sociedade – na sua necessidade análoga de estabelecer uma identidade coletiva.

O atleta se aproxima do mito de herói por ser identificado como um ser raro, um entre milhares. Reconhecidos como aqueles destacados entre os mais fortes, mais velozes e mais habilidosos, capazes de superar todos os obstáculos para chegar à vitória, enfim, protótipos de seres quase perfeitos, os atletas que alcançam o lugar mais alto do pódio vivem, quase sempre, uma vida rígida, solitária e, por vezes, monótona, segundo seu próprio ponto de vista. A carreira de um atleta não é fruto apenas de disposição e talento individuais, da afirmação de uma vontade latente ou da determinação em perseguir objetivos. Inúmeros fatores sociais podem influenciar essa jornada que transforma um aspirante em atleta. O esporte, entendido como um dos maiores fenômenos socioculturais do mundo contemporâneo, é terreno fértil para o desenrolar de dramatizações de narrativas míticas consoantes à trajetória do atleta, principalmente quando relacionado ao mito do herói (Rubio, Veloso & Leão, 2018).

O esporte, entendido como uma meta-narrativa por Andrews e Jackson (2001), em que a mídia narra os eventos esportivos e seus feitos extraordinários remetendo-se nesta construção narrativa a personagens, heróis e vilões, reforçando esse referencial mítico do herói, tem sido largamente empregado como justificativa de atitudes competitivas. No caso específico das mulheres, as trajetórias de competências e habilidades extraordinárias são, antes de tudo, desdobramentos de suas epopeias que narram a jornada heroica, a princípio sob as intimações do devir, protagonizadas por conquistas

e afirmações sobre a estrutura hegemônica no esporte donde são reverberados para a coletividade. É importante reforçar que, até o momento, as conquistas progressistas voltadas à equidade estrutural, à participação política nas entidades regentes e à valorização simbólica, axialização ontológica do jogo, conforme Huizinga (2014) – neste caso o jogo configurado como esporte –, estão longe de atingir o que essas mulheres atletas consideram o ideal.

Olhar para a história das mulheres atletas reforça o caráter de protagonismo por elas exercido, porém esquecido, em virtude dos projetos políticos de um esporte dominado pelos homens. Dar visibilidade aos feitos das mulheres por meio de suas próprias narrativas permite a visibilidade de uma jornada subdivulgada. Para além do entendimento de um papel de destaque superficial, o protagonismo passa a ser interpretado como um ato político, presente na dimensão social, definida ao se caracterizar como algo novo, que inaugura outro tempo. Se em primeira instância esse protagonismo atende ao devir do desejo, seus desdobramentos são essencialmente políticos, pois entendemos que a entrada das mulheres em outras esferas da sociedade são atos transgressivos, que muitas vezes emergem das sutilezas das relações humanas e se desdobram, ecoando no campo esportivo, seja entre os atletas, entre a comissão técnica, ou até mesmo entre parentes e amigos.

A participação da mulher no campo esportivo ilustra um processo que, mesmo com restrições à sua participação, desafiou os limites físicos e comprovou sua capacidade de praticar modalidades esportivas exaustivas, contrariando o discurso médico fundado em diferenças biológicas

que determinavam o papel social da mulher. Fonseca (2017) aponta o caráter subversivo dessas atividades que, mesmo submetidas ao silêncio, provocam “intensos ruídos na transmissão oficial dos fatos” ao se concretizarem em expressão. Sendo assim, o protagonismo das mulheres no âmbito esportivo pode se caracterizar, e localizar, no campo dos conflitos sociais das relações de gênero. As chamadas relações de gênero, se entendidas como construções sociais a partir dos estudos socioculturais, reforçam e legitimam os papéis dos atores sociais como instituições normativas da vida em sociedade.

A participação das mulheres brasileiras no esporte acompanha proximamente a conquista de espaço em outros diferentes cenários sociais. Vivendo em uma sociedade patriarcal no século XIX, o papel social desempenhado pelas mulheres era marcado por discriminações, preconceitos e pela ideologia do sexo frágil que impunham restrições a uma vida pública com atividades fora do lar. As mulheres brasileiras tiveram o direito de cursar o ensino fundamental em 1827 e, apenas em 1879, puderam chegar ao ensino superior, embora o acesso estivesse regulado pelo poder econômico (Rubio et al., 2016). Essas disposições individuais também marcaram a participação esportiva, uma vez que, diante da inexistência de políticas públicas para a inclusão feminina na prática de esportes, restavam esforços esparsos sustentados pelas famílias que compreendiam ser esta uma atividade fundamental para o desenvolvimento pessoal das jovens.

O discurso eugenista e higienista, construído e referenciado na produção de conhecimento acadêmico, contribuiu para a construção social da atividade corporal para mulheres. As publicações acadêmicas do

início do século XX afirmavam a fragilidade do corpo feminino e a necessidade de preservação das mulheres para a função materna. A ausência de mulheres cientistas e de homens com uma perspectiva menos retrógrada sobre a potencialidade das mulheres no Brasil retardou a desmistificação da ideia da incompatibilidade da prática de atividades físicas e esportivas com a reprodução. Foi o advogado e deputado federal Ruy Barbosa quem primeiro defendeu a presença do exercício físico no currículo para as mulheres na reforma do ensino de 1882-83 (Goellner, 2003).

As lutas pelo direito ao voto, no final do século XIX e início do século XX, também foram acompanhadas de lutas pelo direito ao trabalho, à instrução, à política e ao esporte. O direito ao voto é datado de 1932, mesmo ano em que Maria Lenk tornou-se a primeira mulher latino-americana a participar de uma edição olímpica. Isso demonstra que as conquistas no campo esportivo seguem proximamente os avanços (e recuos) sociais, o que faz do esporte uma tela de projeção das tensões vividas em diferentes campos.

O esporte foi ao longo do século XX um espaço privilegiado para a construção de identidades e de desenvolvimento da alteridade, não apenas no Brasil como na maioria dos países ocidentais. Embora essa tenha sido uma conquista tardia, há que se ressaltar a importância que ela representou para as gerações da segunda metade do século passado. Considerada no presente como uma atividade profissional, o esporte é um campo privilegiado de visibilidade e de conquistas.

A proposta deste texto é discutir como a conquista das mulheres olímpicas brasileiras espelhou o desenvolvimento do esporte

em um país marcado pela interdição das práticas esportivas.

A PARTICIPAÇÃO DA MULHER NO ESPORTE BRASILEIRO

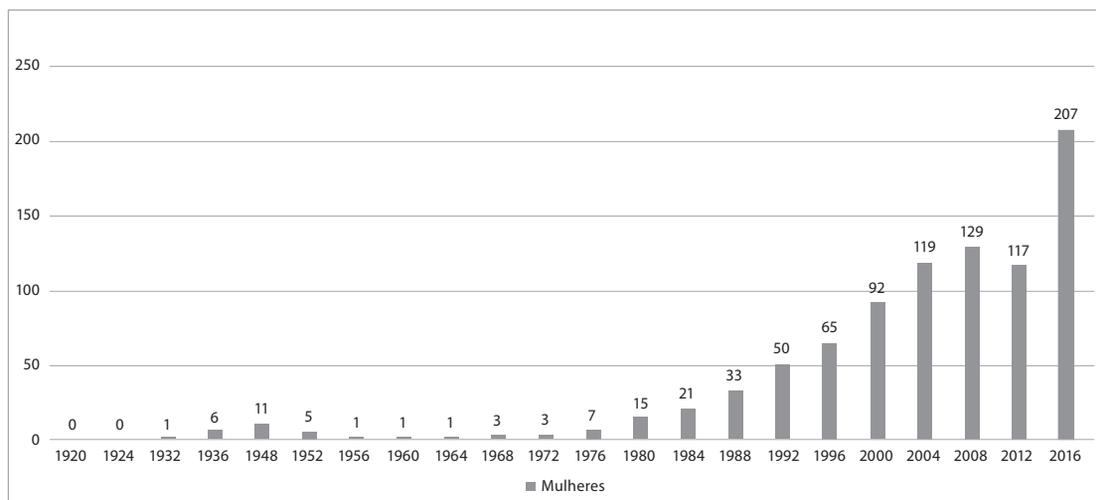
Embora o Brasil participe dos Jogos Olímpicos desde Antuérpia, em 1920, foi apenas em Los Angeles, em 1932, que uma mulher participou da delegação. Maria Lenk foi a primeira mulher brasileira e latino-americana a participar de uma edição olímpica. Filha de imigrantes alemães, praticou esportes desde a infância, incentivada pelos pais, que também foram educados dentro das práticas corporais de movimento. Sua especialidade era a natação, modalidade considerada, por Fernando de Azevedo, um dos teóricos da educação física brasileira do princípio do século XX, como adequada à mulher por proporcionar a harmonia plástica do corpo e inspirar a graça dos movimentos (Devide, 2003). Já em 1936, além de Maria Lenk, competiram Sieglind Lenk, irmã de

Maria, Piedade Coutinho, Helena de Moraes Salles e Scylla Venâncio, e ainda Hilda Puttkammer, na esgrima. Importante também destacar que essas atletas competiram em provas individuais, afirmando a participação feminina no esporte brasileiro a partir de esforços pessoais, mais do que coletivos, situação essa que perdurou por várias décadas ao longo do século XX.

A participação de jovens em modalidades mais populares levou ao fomento e desenvolvimento do atletismo. Há diferentes histórias de mulheres que praticavam corridas e saltos desde a escola, mesmo sem os equipamentos apropriados (Rubio, 2015). Conforme aponta Araujo (2011), exemplos como esses parecem sugerir a existência de uma pressão internacional, mesmo que indireta, para que a prática do esporte competitivo feminino no Brasil acompanhasse a tendência mundial. Apesar disso, a primeira participação de mulheres brasileiras no atletismo só ocorreu nos Jogos Olímpicos de Londres, em 1948, com as atletas Benedita de Oliveira,

GRÁFICO 1

Mulheres



Elisabeth Müller, Gertrudes Morg, Helena de Menezes, Lucila Pini e Melânia Luz.

Se os anos 1930 e 1940 marcaram o início da participação feminina deixando a expectativa de que o esporte feminino começava a se desenvolver e a se organizar no país, os anos 1950 e 1960 apontam para uma estagnação desse processo. O país vivia o final da ditadura comandada por Getúlio Vargas e um processo turbulento de democratização que levou ao golpe militar de 1964. De forma geral, o movimento feminista naquele momento estava voltado mais para questões como a luta por saúde e educação e o esporte não parecia estar entre as reivindicações mais urgentes (Tralci Filho & Araujo, 2011).

Essa desmobilização pode ser observada com a participação feminina nas edições olímpicas das décadas de 1950 e 1960. Nos Jogos Olímpicos de Melbourne, em 1956, a delegação brasileira contou com a participação de apenas seis mulheres, seis atletas a menos do que em Londres. O número restrito de modalidades, atletismo e esgrima, também aponta para a divisão entre classes sociais, sendo a esgrima uma modalidade própria das classes mais abastadas e o atletismo, um esporte popular praticado em escolas e espaços públicos. O cenário que se seguiu foi ainda mais sombrio. Nas três edições olímpicas seguintes houve a participação de apenas uma mulher por delegação. Nos Jogos Olímpicos de Melbourne, em 1956, participou Mary Dalva Proença, nos saltos ornamentais. Em 1960, nos Jogos Olímpicos de Roma, Wanda dos Santos competiu nos 80 metros com barreiras, depois de enfrentar cenas de discriminação racial pelo fato de ser negra. Não foi diferente com Aída dos Santos, que precisou conquistar

o índice olímpico em três competições até conseguir a vaga para ir a Tóquio e competir no salto em altura. Única mulher da delegação, ela não tinha uniforme, técnico, e nenhum suporte. Foi para a pista só, tanto no treino como na competição, e chegou à quarta colocação, ficando a dois centímetros de uma marca histórica para o esporte brasileiro (Rubio, 2015).

Esses dados apontam para uma política de exclusão que foi ainda reforçada pelo Decreto-Lei 3.199, de 1941, que deliberava: “Às mulheres não é permitida a prática de desportos incompatíveis com a sua natureza” (Souza & Mourão, 2011). Esse decreto é ainda detalhado pela Deliberação n. 7 do Conselho Nacional de Desportos, que entrou em vigor a partir de 1965, e foi revogada apenas em 1979. Essa norma determinava quais práticas esportivas podiam ser desempenhadas por mulheres nas escolas, nos clubes ou nos espaços públicos em todo o país, tornando proibidas as lutas de qualquer natureza, o futebol, o futebol de salão, o futebol de praia, o polo aquático, o polo, o rúgbi, o halterofilismo e o *baseball* (Castellani Filho, 2007).

Parece paradoxal que em um país no qual o futebol é reconhecido como uma parte da cultura ele seja proibido às mulheres. Ainda assim há inúmeros casos de resistência em clubes e agremiações que enfrentaram essa determinação, sem poder, porém, realizar competições regulares, razão de ser do esporte competitivo (Adelman, 2003; Franzini, 2005; Devides, 2005).

Em 1979, com a revogação do Decreto-Lei 3.199, as mulheres puderam praticar todas as modalidades esportivas e a consequência foi a multiplicação de competições regionais, nacionais e internacionais em todas as moda-

lidades esportivas. Essa determinação coincide com o processo de abertura política, no fim da ditadura militar, e a consolidação de novos formatos familiares com a aprovação da Lei do Divórcio, em 1977, consolidando mudanças iniciadas nas décadas anteriores que gradualmente transformavam a estrutura patriarcal da sociedade (Mesquita & Nascimento, 2011).

O boicote aos Jogos Olímpicos de Moscou, em 1980, e depois aos de Los Angeles, em 1984, favoreceu a participação feminina em outras modalidades olímpicas que até então o país nunca competira (Rubio, 2004). Atletas de modalidades nas quais habitualmente não se conseguia o índice olímpico foram a Moscou e iniciaram uma tradição que se mantém até o presente, como foi o caso da ginástica, do tiro com arco e do voleibol, primeira modalidade coletiva a ter um time olímpico feminino. Em Los Angeles 1984 também participaram atletas do tênis, do tiro esportivo, do nado sincronizado e da ginástica rítmica. A partir de então a disparidade entre homens e mulheres na representação brasileira só diminuiu.

Segundo dados do Comitê Olímpico Internacional, a delegação brasileira nos Jogos Olímpicos de Moscou, em 1980, contou com 109 atletas, dos quais 94 eram homens e 15

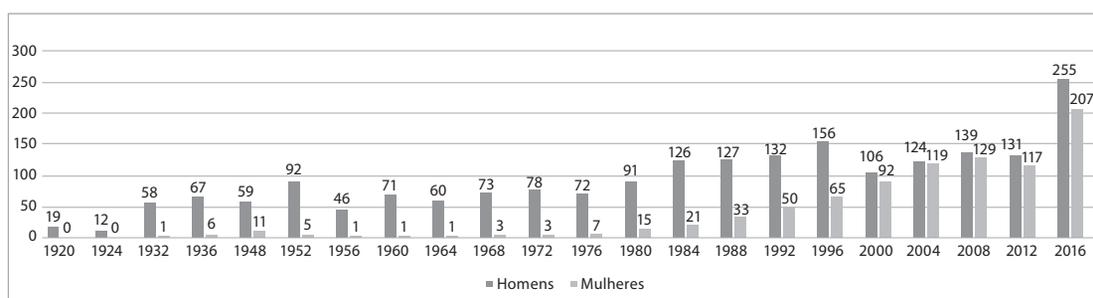
eram mulheres, ou 13,8%. Em Los Angeles 1984, esse número saltou para 151, sendo 129 homens e 22 mulheres, perfazendo 14,46% da delegação. Se porcentualmente os números não são significativos, os números absolutos apontam para uma participação inédita despertando o sonho olímpico nas novas gerações de meninas. Em 1992, em Barcelona, a participação feminina na delegação brasileira foi de 25,9% – 51 mulheres em um total de 197 atletas.

A crescente participação feminina coincide com o processo de profissionalização vivido no esporte brasileiro no princípio da década de 1990. A partir do momento em que o esporte se afirma como uma oportunidade profissional, as mulheres podem se dedicar aos treinos e competições, que também lhes garantem a autonomia e empoderamento. E assim a atleta não é apenas uma mulher que supera as barreiras da discriminação e do preconceito, mas se afirma como pessoa digna de uma imagem pública que reforça sua identidade de mulher poderosa.

Os Jogos Olímpicos de Atlanta, em 1996, são um marco importante para as mulheres atletas brasileiras, momento da conquista das primeiras medalhas. Marco da excelência, símbolo de pujança da política espor-

GRÁFICO 2

Atletas olímpicos - distribuição por gênero



tiva de uma nação, no entender de alguns políticos e dirigentes esportivos. A medalha simboliza a vitória não apenas na competição esportiva, mas a superação de todas as barreiras e dificuldades impostas de forma explícita ou latente. Foram necessários 64 anos para que isso acontecesse. Tomadas como turistas, mascotes, musas até então, a partir de Atlanta as atletas brasileiras se tornaram imprescindíveis para uma boa colocação no quadro de medalhas (Rubio, 2006). Nessa edição histórica para as mulheres, foram conquistadas as medalhas de ouro e prata no vôlei de praia feminino, a medalha de prata no basquete feminino (naquela altura, campeãs mundiais) e a de bronze pelo voleibol feminino, indicando a força que as modalidades coletivas têm para a cultura esportiva do país.

Embora os Jogos Olímpicos de Atenas, em 2004, tenham representado um momento de equilíbrio entre homens (124) e mulheres (119), as poucas medalhas conquistadas pelas mulheres camuflaram a importância dessa proeza. Ou seja, em um ambiente meritocrático as medalhas afirmam a permanência, enquanto a derrota colabora para a invisibilidade e para o esquecimento.

A delegação brasileira que foi aos Jogos Olímpicos de Pequim em 2008 contou com a maior participação feminina da história. Foram 277 atletas, sendo 133 mulheres (48%), e naquela edição olímpica a conquista de medalhas aponta para vitórias importantes. O voleibol feminino, que já havia ganhado duas vezes a medalha de bronze, conquistou a medalha de ouro. Essa vitória representou, tanto para o grupo medalhista como para as gerações anteriores, a superação do estigma da “derrota” que as acompanhou por vários anos, provando

que o imaginário da conquista de um título assombra atletas vitoriosas, mas que não tiveram a chance de subir no lugar mais alto do pódio. Foi também nessa edição olímpica que competidoras do atletismo conseguiram as primeiras medalhas, com Maurren Maggi, e no revezamento 4x100 m, com Rosemar Coelho Neto, Lucimar de Moura, Thaissa Presti e Rosângela Santos, medalha essa herdada após a punição imposta pelo *doping* das atletas russas. A equipe de futebol, depois de enfrentar anos de discriminação e preconceito, conquistou a medalha de prata. Essa mesma barreira foi quebrada por Ketleyn Quadros, no judô, e Natália Falavigna, no *tae kwon do*, modalidades proibidas para as mulheres no passado, provando que no momento em que houvesse acesso a treinos qualificados e oportunidades de intercâmbio, como tiveram os homens, os resultados seriam alcançados. Também conquistaram o bronze a dupla Fernanda Oliveira e Isabel Swan, na vela. Diante desses resultados, é possível afirmar que as mulheres se tornaram proporcionalmente mais produtivas do que os homens.

A menor visibilidade das atletas na mídia, a dificuldade de patrocínios, a escassez de intercâmbios internacionais e a pouca presença das mulheres em posições de comando nas instituições que organizam o esporte traduzem, para Oliveira e Teixeira (2009), elementos invisíveis que evidenciam uma possível reserva masculina, que mantém o esporte feminino em condições de desigualdade quanto ao masculino. Embora a participação de mulheres como atletas tenha aumentado, ainda são raras as que ocupam cargos de liderança, como técnicas ou na administração das federações, clubes e comitês esportivos.

AS MULHERES NAS POSIÇÕES DE LIDERANÇA

Se no espaço da prática esportiva competitiva a história aponta para conquistas irrevogáveis, no campo da liderança e da gestão esportiva os patamares alcançados são ainda do início do século XX. Considerado um campo de afirmação de identidades masculinas, teve como consequência um predomínio de homens nos cargos de liderança, fenômeno este de longa duração, que tem causas diversas e efeitos profundos. Nos espaços de treinamento essa realidade se propaga e a crescente oferta de oportunidades no mercado do esporte não reflete uma maior participação das mulheres nos cargos de decisão (Pfister & Radtke, 2007).

A resistência por parte dos homens a admitir uma mulher liderando uma comissão técnica permanece como um dos maiores obstáculos nessa caminhada feminina, considerando serem os homens a maioria esmagadora nos cargos de gestão nas confederações e clubes. A sua função de esposa, mãe e provedora do lar é uma das principais justificativas para impedir o domínio da função em razão das muitas viagens, dos jogos nos finais de semana, da irregularidade nos horários, entre outras características do esporte de alto rendimento, todas contrárias à opção da maternidade e do casamento. Ou seja, as oportunidades oferecidas no mercado esportivo não são as mesmas para homens e mulheres. Fetter e Silva (2011) observam que a carreira de treinadora provavelmente será vista como uma opção inviável para mulheres casadas ou que almejam ter filho. Entretanto, as conquistas dos últimos anos apontam que, para muitas, a maternidade

é tão imprescindível quanto a carreira de técnica ou outras posições de liderança.

Quando se observa no Brasil o número de mulheres que ocupam a função de treinadora de equipes de nível nacional, constata-se que essa posição cabe somente às modalidades chamadas “femininas”, ou seja, na ginástica rítmica e no nado sincronizado. Mesmo na ginástica artística essa posição é ocupada por homens. Para Fetter e Silva (2011), o treinador é peça central do time - mais do que isso, ele é o indivíduo especializado, o estrategista, o conhecedor da técnica e em razão disso exerce papel de líder, de chefe e de figura parental dentro do círculo esportivo. Espera-se, assim, que o atleta encontre nessa figura não apenas o professor, mas também o conselheiro e protetor.

Cabe ressaltar que a busca pela condição de técnica não é fato recente. Benedicta Oliveira foi campeã paulista, brasileira e sul-americana nos 100 metros rasos. Disputou os Jogos Olímpicos de Londres, em 1948, nos 100 metros rasos e no revezamento 4x100 m. Encerrou a carreira de atleta em 1956 e, a despeito de todo o preconceito, tornou-se a primeira mulher técnica de atletismo do Brasil. Entre 1971 e 1983, acompanhou suas equipes a competições internacionais, inclusive Jogos Pan-Americanos (1971, 1975 e 1983) e Jogos Olímpicos (1976). Foi técnica do Clube Esperia, em São Paulo, por 29 anos, até se aposentar em 1995 (Rubio, 2015). Mas Benedicta pode ser considerada uma exceção.

O sucesso de Benedicta como técnica se deve ao capital social e humano que ela acumulou tanto ao longo de sua condição de atleta como também de treinadora. Formada em Educação Física e Comunicação, ela transitou em diferentes espaços sociais

que a credenciaram tecnicamente e a levaram a desenvolver uma ampla rede de contatos, corroborando as afirmações de Norman (2010) e Kamphoff, Armentrout e Driska (2010) sobre a importância de se estabelecer uma rede de contatos para mulheres como uma das estratégias necessárias para aumentar a atuação feminina no campo das lideranças técnicas.

Em estudo realizado por Ferreira et al. (2013), destaca-se que apenas 7% dos técnicos esportivos brasileiros são mulheres em um total de 259 federações esportivas de 22 modalidades. Entre as federações pesquisadas, 71,4% não possuem mulheres cadastradas como técnicas, apontando uma desigualdade de oportunidades entre gêneros na atuação como treinadores. Isso sugere não apenas a discriminação e o preconceito, mas acima de tudo uma reserva de mercado apoiada na resistência de dirigentes quanto à contratação de mulheres.

Fasting e Pfister (2000) apontam como jogadoras de futebol de diferentes países entendem as diferenças de gênero entre técnicos. As atletas atribuem às técnicas mulheres maior capacidade de empatia, maior competência comunicativa e disposição para cooperar do que treinadores homens. Nesse mesmo artigo, as autoras citam outros estudos apontando que treinadoras veem como prioridade no desenrolar de sua carreira ajudar os atletas a alcançarem o seu potencial máximo, não se preocupando apenas com o desenvolvimento técnico e físico, mas também com a vida pessoal e o desenvolvimento emocional de seus “subordinados”.

Além da sua competência técnica na direção da equipe, o treinador exerce outros papéis dentro dessa atmosfera: é um educador, já que exerce influência durante a for-

mação e o desenvolvimento de seus atletas (principalmente nas faixas etárias menores), é o líder que motiva e satisfaz seus atletas, levando-os a melhorar seu desempenho, estabelecendo e atingindo objetivos individuais e coletivos.

Ferreira et al. (2015) apontam que a baixa atuação de mulheres brasileiras como treinadoras é consequência de muitos fatores. Além da falta de oportunidades para inserção e ascensão na carreira e as barreiras existentes, destaca-se a necessidade de resultados vitoriosos, conquista esta possível apenas com vários anos na função. Por outro lado, a remuneração não se configura como determinante. O amor pelo esporte, a busca pelo sonho olímpico e a satisfação em formar atletas são os fatores que as impulsionam a seguir em suas buscas.

Embora tímido, o mercado de trabalho para as treinadoras brasileiras apresentou um crescimento, diferentemente do campo da gestão. Conforme aponta Gomes (2008), além de os avanços serem reduzidos, eles se deram sem embates ou disputas, mas sim por meio da conciliação, refletindo uma forma cordial de lidar com o poder estabelecido. Para a autora, o número de mulheres envolvidas na gestão esportiva é maior em países onde existem políticas de ações afirmativas, o que não representa o caso brasileiro, mesmo com a recomendação do COI.

O Comitê Olímpico Internacional (COI, 2014) determinou como objetivo que até o ano de 2005 as mulheres ocupassem 20% dos cargos de liderança e administração nos comitês olímpicos nacionais e nas federações esportivas, meta infelizmente não alcançada. A equidade de gênero, considerada um componente crítico da administração esportiva, passou então a fazer parte da Agenda

20+20, com a intenção de apoiar e promover o acesso feminino a todos os níveis e estruturas esportivas (Rubio, 2016).

A política de cotas representou um problema a ser superado, uma vez que a estratégia adotada para ocupar esses postos era feita por indicação ou por se possuir laços familiares com alguém já introduzido na área, e não necessariamente por competência (Pfister & Radtke, 2007).

Tomando o Comitê Olímpico Brasileiro como referência, observa-se que a assembleia geral, instância maior de deliberação, é o retrato de um cenário obsoleto. Composta de brasileiros membros do COI, presidentes de confederações e representantes dos atletas, nela a desigualdade é óbvia. Há apenas uma mulher presidente entre 39 confederações e apenas cinco entre os 12 representantes dos atletas são mulheres. Esse desequilíbrio não é casual. Ou seja, apenas 14% do efetivo dos principais órgãos esportivos é formado por mulheres e somente 7% das federações esportivas têm uma mulher na presidência. Nos Jogos Pan-Americanos de 2015, a proporção de mulheres integrantes da comissão técnica brasileira foi de apenas 11% (Comitê Olímpico Brasileiro, 2019). Ferreira et al. (2015) apontam que no Brasil a baixa presença de mulheres na administração esportiva só vem a contribuir para a restrição da rede de tutores, que leva a um predomínio de homens nesse campo profissional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora os atletas sejam a razão de ser do esporte, são eles também a parte mais

frágil da estrutura esportiva. Sujeitos a um sistema nem sempre transparente, lutam para sobreviver às muitas mazelas que os inserem ou retiram das grandes competições. Some-se a isso diferentes tipos de assédio que foram naturalizados ao longo de décadas e apenas agora passam a ser tratados não apenas como imorais, mas também ilegais. No topo da “cadeia alimentar” estão os dirigentes, que definem índices, verbas e comissões técnicas que, em efeito cascata, definem a vida dos atletas. Quando observada essa estrutura de poder, entende-se por que ali se encontram nenhuma ou poucas mulheres.

Ao longo de décadas foram consideradas incapazes de governar a si mesmas e aos outros, devendo, portanto, submeter-se à autoridade determinada em casa e fora dela. Excluídas do direito ao corpo e ao prazer sexual, foram também impedidas de experimentar a agonística e os limites do rendimento esportivo. Desse modo, “a grande conquista feminina e feminista do século XX, também chamado ‘século das mulheres’, foi o direito à existência”.

Proibidas no Brasil de praticar esporte por lei, desafiaram o estabelecido pelo direito de provar suas habilidades nos mesmos campos nos quais os homens reinaram soberanos. Mais que atletas, mostraram-se guerreiras e provaram-se heroínas. Consideradas usurpadoras, enfrentaram diferentes argumentos sociais e familiares para hoje se firmarem como atletas. Meninas e mulheres podem agora, mais do que nunca, falar e ouvir em caixa-alta e letras de forma: **JOGUE COMO UMA MENINA!**

BIBLIOGRAFIA

- ADELMAN, Miriam. "Mulheres atletas: ressignificações da corporalidade feminina", in *Estudos Feministas*, v. 12, 2003, pp. 445-65.
- ANDREWS, D. L.; JACKSON, S. J. *Sport stars: the cultural politics of sporting celebrity*. 1ª ed. London/New York, Routledge, 2001.
- ARAUJO, Sergio Estevam Carlos de. "As mulheres e o esporte olímpico brasileiro entre as décadas de 1930 a 1960 – as políticas públicas do esporte e da educação física", in K. Rubio (org.). *As mulheres e o esporte olímpico brasileiro*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2011.
- CASTELLANI Filho, L. *Educação física no Brasil: a história que não se conta*. Campinas, Papirus, 2007.
- COMITÊ OLÍMPICO BRASILEIRO. *Guia para a imprensa: Jogos Pan-americanos Toronto 2015*. Disponível em: http://www.cob.org.br/toronto2015/mediaguide/COB_mediaguide_port_2011v2.pdf. Acesso em: 18/5/2019.
- COMITÊ OLÍMPICO INTERNACIONAL. *Factsheet women in the olympic movement*. Disponível em: <https://stillmed.olympic.org/media/Document%20Library/OlympicOrg/Factsheets-Reference-Documents/Women-in-the-Olympic-Movement/Factsheet-Women-in-the-Olympic-Movement-February-2018.pdf>. Acesso em: 18/5/2018.
- DEVIDE, F. P. *Gênero e mulheres no esporte: história das mulheres nos jogos olímpicos modernos*. Ujuí, 2005.
- FASTING, K.; PFISTER, G. "Female and male coaches in the eye of soccer players", in *European Physical Education Review*, v. 6, n. 1, 2000, pp. 91-110.
- FERREIRA, Heidi Jancer; SALLES, José Geraldo Carmo; MOURÃO, Ludmila. "Inserção e permanência de mulheres como treinadoras esportivas no Brasil", in *Rev. Educ. Fís/UEM*, v. 26, n. 1, 2015, pp. 21-29, 1. trim.
- FERREIRA, Heidi Jancer et al. "A baixa representatividade de mulheres como técnicas esportivas no Brasil", in *Movimento*, v. 19, n. 3. Porto Alegre, jul.-set./2013, pp. 103-24.
- FETTER, Julio Cezar Soares da Silva; SILVA, Elisa Martins da. "A atleta, o técnico. O atleta, a técnica", in K. Rubio (org.). *As mulheres e o esporte olímpico brasileiro*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2011.
- FONSECA, M. N. S. "Posfácio: costurando uma colcha de memórias", in C. Evaristo (ed.). *Becos da memória*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2017, p. 198.
- FRANZINI, F. "Futebol é 'coisa pra macho'? Pequeno esboço para uma história das mulheres no país do futebol", in *Revista Brasileira de História*, n. 50, vol. 25. São Paulo, 2005, pp. 316-28.
- GOELLNER, S. V. *Bela, maternal e feminina: imagens da mulher na Revista Educação Física*. Ijuí, Unijuí, 2003.
- GOMES, E. M. P. *Participação das mulheres na gestão do esporte brasileiro: desafios e perspectivas*. Rio de Janeiro, Quartet/Faperj, 2008.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. 8ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2014.
- KAMPHOFF, C.; ARMENTROUT, S.; DRISKA, A. "The token female: women's experiences as division I collegiate head coaches of men's teams", in *Journal of Intercollegiate Sport*, v. 3. Champaign, 2010, pp. 297- 315.

- NORMAN, L. "Bearing the burden of doubt: female coaches experiences of gender relations", in *Research Quarterly for Exercise & Sport, Reston*, v. 81, n. 4, dez./2010, pp. 506-18.
- MESQUITA, A.; NASCIMENTO, I. S. "A participação da mulher brasileira no esporte a partir dos anos 80: o que de fato mudou?", in K. Rubio (org.). *As mulheres e o esporte olímpico brasileiro*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2011.
- OLIVEIRA, G. A. S.; TEIXEIRA, A. P. O. "Trilhando um novo caminho: a gestão esportiva", in *Gênero*, v. 10, n. 1. Niterói, 2º sem./2009, pp. 101-18.
- PFISTER, G.; RADTKE, S. "Mulheres tomando a liderança ou mulheres tomando a liderança nas organizações esportivas alemãs", in *Movimento*, v. 13, n. 2. Porto Alegre, mai.-ago./2007, pp. 91-129.
- RUBIO, K. "Agenda 20+20 e o fim de um ciclo para o Movimento Olímpico Internacional", in *Revista USP*, n. 108. São Paulo, SCS-USP, 2016, pp. 20-8. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/118234>. Acesso em: 18/5/2018.
- _____. *Atletas olímpicos brasileiros*. São Paulo, Sesi-SP, 2015.
- _____. "A cordialidade feminina no esporte brasileiro", in K. Rubio (org.). *As mulheres e o esporte olímpico brasileiro*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2011.
- _____. *Medalhistas olímpicos brasileiros: histórias, memórias e imaginário*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2006.
- _____. *Heróis olímpicos brasileiros*. São Paulo, Zouk, 2004.
- RUBIO, K. et al. "Women and sport in Brazil", in R. L. D'Amico; T. Benn; G. Pfister (orgs.). *Women and sport in Latin America*. New York/Oxon, Routledge, 2016.
- RUBIO, K.; VELOSO, R. C.; LEÃO, L. "Between solar and lunar hero: a cartographic study of Brazilian Olympic athletes in the social imaginary", in *Imago: A Journal of Social Imaginary*, n. 11, 2018, pp. 147-62.
- SOUZA, G. C.; MOURÃO, L. *Mulheres do tatame: o judô feminino no Brasil*. Rio de Janeiro, Mauad/Faperj, 2011.
- TRALCI FILHO, M. A.; ARAUJO, S. E. C. "As possíveis relações entre os feminismos e as práticas esportivas", in K. Rubio (org.). *As mulheres e o esporte olímpico brasileiro*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2011.



***Do feminismo ao gênero:
uma nova Inquisição?***

Eva Alterman Blay



resumo

As análises relativas a sexo e gênero têm se espalhado por todas as ciências. Esse tema se vincula aos processos de implementação dos direitos à plena cidadania das mulheres. No Brasil atravessamos uma guerra ao gênero por parte de segmentos conservadores, machistas e racistas. Será que vamos voltar à fogueira da Inquisição e queimar as inovações decorrentes da inclusão de gênero no saber?

Palavras-chave: sexo; gênero; direitos da mulher; Inquisição.

abstract

Sex and gender analyses have spread across all the sciences. This theme is linked to the processes of implementation of women's full citizenship rights. In Brazil, we have been facing a war on gender started by the conservative, sexist and racist segments. Will we return to the Inquisition's bonfires and "burn" the innovations arising from the inclusion of gender in knowledge?

Keywords: *sex; gender; setbacks on women's rights, Inquisition*

N

a segunda metade do século XX o feminismo causava uma polêmica que repercutia em todas as classes sociais. O termo tornara-se objeto de ampla discussão na televisão, na mídia escrita, no teatro e em todos os meios de comunicação. No debate destacavam-se os que se diziam femi-

nistas, os que o negavam e, sobretudo, os que riam do termo.

Afinal, o que realmente era o feminismo? O que trazia de novo? Por que foi objeto de ridicularização? Por que até hoje algumas pessoas, homens e mulheres, que são feministas em seus valores e comportamentos, temem se identificar como feministas?

Contraopondo-se ao feminismo – que propunha igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres –, os opositores enunciavam, sem a menor sombra de dúvida, que “mulher foi feita para ser mãe!”, que “o papel da mulher é ser dona de casa, cuidar do marido e dos filhos!”. Alguns iam

além e, mais sofisticados, afirmavam que “as mulheres são muito complicadas! Não se entende as mulheres, são inconstantes, emotivas”. Ou, como destacou a neurologista Rebeca Chanski, em pleno século XXI, quando uma mulher manifesta depressão ou certa sensibilidade, imediatamente ouve-se a explicação: “Ela está com TPM” ou “ela está nervosa pois está com falta de sexo”. Implicitamente a responsabilidade do estado emocional da mulher é “desqualificador”, “explicado jocosamente” e atribuído a seus hormônios. Quando um homem está deprimido ou manifesta alguma irritação, por que não se atribui tal estado aos seus hormônios, ou será que os homens não têm hormônios?, pergunta Chanski.

Uma releitura dos grandes momentos históricos revela que a mulher, em geral, aparece envolvida em pseudoverdades que a excluem. Para justificar a razão da exclusão das mulheres do direito ao voto, por exemplo,

EVA ALTERMAN BLAY é Professora Emérita do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

diziam que “elas não têm cabeça para pensar em política”, ou que “são influenciadas por padres”, ou ainda que “não devem perder tempo com essas questões, isso é assunto para homens”. E assim, até 1932, as mulheres não tiveram direito ao voto, nem cidadania política no Brasil.

Deve-se a um amplo movimento de mulheres a contestação a esses preconceitos que procuravam justificar os papéis que as mulheres poderiam ou não desempenhar. Nem mesmo o imperador dom Pedro II conseguiu que Maria Augusta Generoso Estrela frequentasse a Escola de Medicina no Brasil, onde mulheres não eram admitidas. Contornou a proibição, em 1882, dando-lhe uma bolsa para estudar nos Estados Unidos!

Foram poucas aquelas que, provenientes de famílias igualitárias, nas quais se preconizava a emancipação das mulheres, puderam, além de estudar, exercer atividades profissionais e aglutinar outras mulheres

que buscavam alterar o *status* tradicional e conservador que as excluía da participação socioeconômica. Entre elas estava Bertha Lutz, que liderou entidades como a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino e organizou um ativismo nacional e internacional. Ainda hoje causa espanto a ação popular de Bertha Lutz, que sobrevoou o Rio de Janeiro em um pequeno avião para distribuir panfletos pelo direito da mulher de votar, na década de 20.

SUPERANDO AS PEDRAS DO CAMINHO

A história do movimento feminista que sedimentou a emancipação da mulher no Brasil está marcada por avanços e recuos. Algumas personagens foram bem-sucedidas, outras foram sacrificadas. Simbolicamente a luta feminista tem sido uma



Bertha Lutz no avião no qual sobrevoou o Rio de Janeiro em 1927. Fonte: Arquivo Nacional

guerra com mortas, feridas e algumas sobreviventes vitoriosas.

Começo lembrando a exemplar biografia de Eunice Caldas. Proveniente de uma numerosa família de pesquisadores, médicos, intelectuais, Eunice foi renomada professora, fundou várias escolas, teve livros adotados pelo ensino público e fez parte de um grupo de mulheres escritoras. Deixou vasta obra poética e ficcional, além de outras inéditas. Era irmã de Vital Brasil, diretor e um dos fundadores do Instituto Butantan, e parente do engenheiro e empresário Oscar Americano de Caldas Filho.

Lendo *Eunice Caldas, uma voz feminina no silêncio da história*, bela dissertação de mestrado de Melissa Mendes Serrão Caputo (2008), surpreende constatar como uma mulher, com a vida marcada pela criação literária, dedicada ao ensino, diretora de escolas, estudiosa, aos 30 anos de idade, foi internada no Juqueri! Relata seu diagnóstico que ela apresentava uma certa instabilidade. O laudo médico acrescenta que ela tinha 30 anos, era solteira, rompera dois noivados contra a vontade dos pais. Em síntese, Eunice infringira as normas ao permanecer solteira, ter amigas mulheres, e com a suspeita de que uma de suas amigas fosse homossexual.

Inferese que há 130 anos internava-se uma mulher que não aceitasse um casamento, pois tal conduta fugia às normas heterossexuais. Estas seriam as razões para tratá-la como enferma? O comportamento sexual (não ser heterossexual) pode ter sido o motivo para seu internamento num sanatório? Será que hoje a situação é diferente? Como explicar que atualmente, em pleno século XXI, no Brasil alguns grupos queiram “tratar” a orientação sexual como uma doença? Embora a Organização Mundial da Saúde

considere que a homossexualidade não seja uma doença, ela é tratada por certos grupos evangélicos ou de outras denominações religiosas como um distúrbio doentio que pode e deve ser tratado e “corrigido”. Ao analisar os argumentos que orientam o procedimento curativo, depara-se com justificativas religiosas e alguns princípios morais. Se no passado não havia pesquisa científica para orientar os procedimentos, as famílias recorriam à internação em manicômios, à lobotomia, a choques elétricos, para “normalizar” as criaturas. O normal era ser heterossexual. Assim Eunice Caldas, mesmo vista através de suas obras educacionais, peças teatrais, livros infantis, na sua ação como educadora, na poesia, em sua pródiga atividade intelectual, ainda assim tudo desaparecia, pois era uma mulher... solteira aos 30 anos!

RELIGIÃO X ESTADO LAICO

O caso de Eunice – e poderíamos citar vários outros – remete a uma disputa entre religião e Estado, ou melhor, a um embate entre duas forças: uma denominação religiosa e os princípios do Estado laico. Desde a República ficara instituída no Brasil a separação entre os poderes, a qual passou a vigorar na forma mas não na realidade. Veja-se a longa disputa entre a validação do casamento civil e o religioso; ou a proibição de cemitérios não católicos nas terras paulistas; ou a custosa aprovação do divórcio que, por mais de 50 anos, foi rejeitado na Câmara e no Senado (Emenda Constitucional n. 9, 28/6/1977).

A cada dia novos confrontos se colocam no campo da lei e dos direitos humanos, entre preceitos religiosos e direitos civis. Nesse embate as mulheres são colocadas em

posição subordinada, têm seus direitos postergados. Na atual legislatura (2019) há vários projetos parlamentares e três requerimentos ligados à chamada “bancada da bíblia” que visam a impedir o acesso das mulheres à informação ou à compra de medicamentos para o aborto. Criou-se também um Fundo Nacional para a Promoção dos Direitos da Mulher que explicitamente impede que os recursos sejam usados em “serviços ou atividades que envolvam, direta ou indiretamente, o aborto provocado”. Todos esses projetos têm como referência atacar uma suposta “ideologia de gênero”. O que esses parlamentares e seus eleitores entendem como “ideologia de gênero”? O que está por trás dessa expressão? Por que tomaram o conceito de gênero, desenvolvido por várias correntes teóricas feministas, e o demonizaram?

Inúmeras pesquisas e diversas correntes teóricas feministas vieram aprofundar a compreensão do que significa ser mulher, ser homem, como se definem os papéis sociais que desempenhamos. Ampliaram-se e diversificaram-se as concepções de mulher, destacou-se a diversidade entre nós. Excluiu-se uma suposta universalidade de ser mulher, mostrou-se a diversidade que aflora dependendo da perspectiva étnica, de classe, de geração, de cultura e de origem. Mulheres somos diferentes dependendo do ponto de referência. Ultrapassamos a referência biológica. Não é apenas nosso sexo biológico, o útero que nos define. Desempenhamos múltiplos papéis sociais, que variam conforme nossas profissões e até mesmo durante as horas do dia: cozinhamos, atendemos um paciente, fazemos uma criança dormir, ou lutamos contra alguém que nos explora.

Ao mostrar que nossa condição genital e nosso comportamento social são vertentes

de nossa condição como seres humanos, não estamos privilegiando nenhuma das duas condições.

As resistências das camadas conservadoras da sociedade reagem quando despontam comportamentos masculinos realizados por mulheres ou, ao contrário, femininos desempenhados por homens. E, claro, o cenário muda quando, por exemplo, nasce uma criança com a genitália não claramente definida. Hoje sabe-se que se deve esperar até que o corpo apresente maiores definições ou que, através de exames internos, se possa saber se se trata de um ser masculino, feminino ou trans.

Todas essas questões estão postas pela ciência, pelo conhecimento do corpo e sobretudo não se trata do desejo dos pais de ter um menino ou uma menina: já ultrapassamos esse voluntarismo; é importante aguardar o tempo necessário para que, afinal, o próprio ente tenha a possibilidade de evitar maiores sofrimentos resultantes de decisões irreversíveis.

Enquanto o conhecimento evolui, os conceitos vão tomando novas formas não valorativas e as decisões de organismos internacionais incorporam os novos saberes. A ONU, a OIT, as agências de saúde internacionais vão se despidendo de preconceitos e procuram incorporar conceitos que respeitem os direitos humanos.

Espanta, pois, a extraordinária inépcia dos representantes do Itamaraty na última reunião da ONU quando decidiram, contra 99% das nações do mundo, eliminar o termo “gênero” dos documentos internacionais e substituí-lo por “sexo”, “homem” ou “mulher”. A representação diplomática ignorou que esses conceitos foram longamente debatidos e acatados em reuniões internacio-

nais durante pelo menos 30 anos. E foram inscritos e aprovados em várias reuniões em que o Brasil esteve presente e os ratificou!

Vivemos momentos em que o conhecimento científico é contestado em nome de valores religiosos ou morais. Do ponto de vista político, o embate entre essas forças é inevitável. Os governos podem tentar obscurecer os avanços científicos, dificultar/controlar a vida dos indivíduos, podem até prender e internar em hospícios, mas é tudo uma questão de tempo: como vimos no processo de instauração do divórcio, na aprovação de uniões de pessoas do mesmo sexo e até dos que se redefinem sexualmente, os obstáculos vão sendo superados.

É o caso do direito à interrupção da gravidez já citado. Muito lentamente a sociedade vai incorporando soluções para a realização do abortamento. Pesquisas realizadas de modo muito superficial indicam que a maioria é contra o aborto. Aliás, as feministas afirmam que ninguém é “a favor do aborto”, mesmo as que o praticam. Mas situações inevitáveis como casos de estupro, fetos anencefálicos, gravidez em famílias desprovidas de recursos mínimos, gravidez na adolescência elevam absurdamente o número de mulheres que morrem ao recorrerem a procedimentos fatais: os dados mostram que apenas as mulheres pobres, principalmente negras, se somam à elevada taxa de mortalidade por aborto absolutamente precário. As que têm recursos econômicos procuram médicos, hospitais e os realizam sem maiores perigos.

A elevação, nos últimos anos, da mortalidade materna de jovens mães tem a ver com a redução das políticas públicas voltadas para a saúde integral da mulher e com o desconhecimento sobre sexualidade; proibiu-se que nas escolas se preparem docentes

para instruir nossas crianças e se propõe que “as famílias” instruam seus filhos. Sabemos todos que as famílias não o fazem porque não sabem como fazer, por ignorância ou por pudor. Resta a nossas crianças os perigos, os estupros, e continuarem com os mesmos problemas que seus genitores tiveram.

CAMINHANDO PARA UMA NOVA INQUISIÇÃO?

O conceito de gênero entrou no cenário científico, e a partir dele já estamos em outras etapas do conhecimento. Em todas as ciências – desde as chamadas exatas até as humanas –, o caminho atual é o da introdução das inovações decorrentes do gênero. Ao se incluir a diversidade de gênero no conteúdo das pesquisas e entre os pesquisadores, observaram-se importantes consequências: muitos medicamentos foram banidos pois partiam de experiências em que a base da pesquisa eram animais, células e tecidos de apenas um gênero. Refazendo-se os experimentos e diversificando a amostra, observou-se que os resultados indicavam, por exemplo, diferenças nas dosagens para homens ou para mulheres. As pesquisas ligadas ao coração mostraram que os sintomas apresentados por mulheres eram diferentes daqueles dos homens. O mesmo aconteceu com as pesquisas relativas a fraturas ósseas em homens e mulheres. Neste último caso, observou-se que se “supunha” serem as mulheres mais frágeis que os homens e por isso com elas ocorriam maiores danos. Verificou-se que essa visão omitia o fato de que os homens também apresentavam osteoporoses e, infelizmente, tardou-se muito em enfrentar o problema no caso deles. A linguagem dos computadores

está sendo revista, pois os algoritmos reproduzem os mesmos preconceitos instituídos na sociedade: cite-se o modo como as traduções do Google eram feitas, a partir da suposição de que o autor fosse sempre do gênero masculino. Foi necessário alterar a linguagem dos computadores, dos robôs e da tecnologia em geral.

Por outro lado, tem-se observado que quando aumenta a participação de mulheres em pesquisas, também há aumento no número de temas ligados à saúde.

Vivemos atualmente um perigoso impasse: na Europa e nos Estados Unidos formaram-se consórcios de pesquisadores que buscam as “inovações de gênero”. Esses grupos de *gender innovations* comunicam os resultados obtidos nas respectivas especialidades. Entramos numa nova etapa do conhecimento científico a partir da inclusão dos gêneros na pesquisa e no saber. Os documentos desses autores destacam que quando ignoramos sexo e gênero os resultados das pesquisas são socialmente perigosos e perdemos possí-

veis soluções. Como disse a professora Martina Schraudner, da Technical University of Berlin, quando se integram as inovações de gênero na pesquisa básica e na aplicada se produz “excelência na ciência”, na saúde, na medicina, na engenharia, na política e na ação prática. Em síntese, as inovações de gênero acrescentam “valor” à pesquisa e à engenharia, garantindo excelência e sustentabilidade; acrescentam “valor” à sociedade, tornando a pesquisa mais adequada às necessidades sociais; e acrescentam “valor” aos negócios, ao desenvolver novas ideias, patentes e tecnologias.

Face às disputas aqui expostas, cabe perguntar: será que vamos perder esse novo passo da inovação nos apegando a tradições conservadoras? Ou, como provocou minha colega Prislaine Kordi, ao ler este texto: “Como é, Brasil, vai avançar com o resto do mundo ou vai escolher ficar para trás, caçando bruxas e jogando pessoas e conhecimentos na fogueira como na Inquisição? De que lado estamos?”.



**Leitura crítica
de um manifesto
feminista populista**

*Teresa Orozco Martínez
Martha Zapata Galindo*

Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro

resumo

No presente artigo, propomos uma leitura crítica do *Feminismo para os 99%* - um manifesto que, retomando o slogan do movimento Occupy, faz um chamado para construir uma aliança global entre os diversos feminismos das greves de 8 de março e das marchas contra Trump nos Estados Unidos. Interessa-nos discutir os caminhos que as autoras desse texto, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser, propõem para criar um bloco hegemônico que possa enfrentar e transformar as políticas do capitalismo neoliberal. Ao mesmo tempo, queremos chamar atenção sobre os riscos implicados numa proposta política que articula um feminismo populista operando com antagonismos abstratos que reproduzem esquecimentos históricos e hierarquias epistêmicas entre o norte e o sul global e polarizam com os feminismos atuais.

Palavras-chave: feminismo dos 99%; neoliberalismo; anticapitalismo; antigenerismo.

abstract

*In this article we propose a critical reading of *Feminism for the 99%* - a manifesto, which, taking the slogan of the Occupy movement up, calls for a global alliance between the various feminisms of the march 8 strikes and the marches against Trump in the United States. We are interested in discussing the ways that the authors of this text, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya and Nancy Fraser, propose to create a hegemonic bloc able to confront and transform the policies of neoliberal capitalism. At the same time, we aim to draw attention to the risks involved in a political proposal that articulates a populist feminism operating with abstract antagonisms, which reproduce historical forgetfulness and epistemic hierarchies between North and South and polarize current feminisms.*

Keywords: Feminism for the 99%; neoliberalism; anti-capitalism; anti-genderism.

As novas mobilizações feministas (manifestações, marchas, greves) em diferentes países do mundo contra o feminicídio e outras formas de violência de gênero e a favor dos direitos reprodutivos das mulheres, que vêm se articulando desde 2015 na Argentina e em outros lugares da América Latina e da Europa, não só conseguiram congregar um grande número de ativistas como também – e graças à sua difusão através das redes sociais – construir amplas frentes de protesto feminista local, nacional e transnacional, que incluem grupos muito heterogêneos com demandas políticas que vão bem além do que comumente se associa com as lutas dos movimentos feministas. Assim, a celebração do Dia da Mulher agora se transformou numa mobilização para a greve internacional para a qual convergem ativistas latino-americanas associadas ao coletivo argentino Nem Uma A Menos ou à Marcha Mundial das Mulheres, no

Brasil, ativistas da Marcha das Mulheres, nos Estados Unidos, e da Greve Internacional das Mulheres, na Europa, só para mencionar algumas delas. Dentro dessas mobilizações feministas destaca-se a greve do dia 8 de março de 2018, que conseguiu reunir mais de 5 milhões de participantes na Espanha (García et al., 2018, p. 39).

Sem dúvida alguma, depois de uma longa fase de fragmentações feministas e de lutas identitárias, fazer uma proposta para refundar um feminismo coletivo transnacional que seja integrador sem homogeneizar as diferenças e sem repetir os erros de tentativas anteriores é mais do que urgente. Como interpretar essas novas mobilizações feministas? Podemos falar de um feminismo globalizado que será a vanguarda que encabeçará uma aliança antissistêmica que permita transformar o capitalismo depredador atual? Partindo des-

TERESA OROZCO MARTÍNEZ e MARTHA ZAPATA GALINDO são professoras e pesquisadoras do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade Livre de Berlim (Alemanha).

sas perguntas, faremos uma leitura crítica do *Feminismo para os 99% - um manifesto*, publicado por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019), no qual promovem a formação de um “novo feminismo” que possa enfrentar as crises políticas e o vazio que se abre no momento em que o neoliberalismo, justamente por suas próprias e múltiplas crises, estaria perdendo sua hegemonia.

O impulso para a elaboração desse *Manifesto* surgiu no contexto das mobilizações para a Marcha Mundial, nos Estados Unidos, através do chamado feito por um grupo de acadêmicas, em fevereiro de 2017, para convidar a participar da greve internacional de mulheres, utilizando o lema “um feminismo para os 99%”¹. Um segundo chamado foi publicado também no *The Guardian*, em 2018. Ambos estavam dirigidos às mulheres dos Estados Unidos e convidavam não só para a luta contra a política de Trump como também para combater o capitalismo neoliberal, por deteriorar o nível de vida da maioria das pessoas nos últimos 30 anos. Em sua tentativa de impulsionar a internacionalização do protesto feminista, as autoras do *Manifesto* desenvolveram a ideia do Feminismo dos 99%, retomando o *slogan* do movimento Occupy, para construir uma aliança entre os diversos feminismos das greves de 8 de março e das marchas contra Trump, nos Estados Unidos. Em 2019, depois de ter sido publicado como um resumo na

revista *New Left Review* (n. 114, 2018)², o *Manifesto* foi publicado em 13 idiomas.

CARACTERÍSTICAS DO MANIFESTO

O *Feminismo para os 99%* se distingue de outros manifestos difundidos no âmbito dessas marchas e greves, que são publicados sem autoria ou com autorias coletivas. O primeiro ultrapassa os limites ao ser um texto que convoca, já que apresenta a leitura das autoras sobre a atual conjuntura e uma visão em torno das múltiplas crises e sua agudização. Diferentemente dos textos que convocaram as marchas feministas na Polônia, Espanha, Itália, Turquia, México, Argentina, Brasil, etc., que reúnem diagnósticos, análises e curtas petições, o *Manifesto* de Fraser, Arruzza e Bhattacharya, escrito em relação à marcha nos Estados Unidos e agora convertido em livro, aspira a ser uma referência teórica e prática sobre o conjunto desses movimentos oferecendo uma “narrativa mestra” que assume uma liderança sobre o rumo não só dos protestos feministas em tempos de “desorientação”, como também aspira a ser a vanguarda de um movimento que pudesse ser uma “fonte de esperança para a humanidade inteira” (M99%, 2019, pos. 221). Diante das dificuldades de criar espaços e discursos entre os feminismos regionais em vista de articular uma frente global, transnacional, que seja capaz de tornar visível um feminismo ao

1 Este chamado foi publicado na mídia (*The Guardian*, 6/2/2017) e foi assinado por Angela Davis, Barbara Ransby, Cinzia Arruzza, Keeanga-Yamahtta Taylor, Linda Martín Alcoff, Nancy Fraser, Rasmey Yousef Odeh e Tithi Bhattacharya.

2 Citaremos a versão publicada na *New Left Review*, em espanhol, da seguinte maneira: NMF, 2018, p. Quando nos remetemos à publicação do *Manifesto* como livro, referimo-nos à versão *Kindl* em espanhol, publicada pela Editora Herder, de Barcelona, e a citamos como: M99%, 2019, pos.

mesmo tempo diverso e compartilhado, essa iniciativa é, sem dúvida, valiosa.

Embora os textos convocatórios não cumpram as regras acadêmicas e não incluam um “estado da arte”, surpreende que grande parte das ideias expostas no *Feminismo para os 99% - um manifesto* retome debates dos feminismos internacionais desde os anos 1960 até os dias de hoje, sem ser explicitamente mencionados. É sintomático que no Epílogo sejam incluídas reflexões gerais sobre os outros feminismos que seguiram o mesmo caminho, sem chegar a especificá-los.

Além disso, dado que quando se fala das outras marchas e greves feministas suas metas sejam só parcialmente reconstruídas, vamos voltar a elas nos tópicos seguintes, já que nesse livro elas se imiscuem como legitimação do feminismo para os 99%. Ainda que se parta do respeito para com a heterogeneidade dos protestos, ao mesmo tempo se persegue a criação de uma meta de luta comum e, nesse sentido, as autoras – extrapolando sua própria experiência – fazem uso de um “nós” imaginário com funções de interpelação: “muitas de nós nos vemos obrigadas a trabalhar em múltiplos ‘empregos-lixo’, viajando longas distâncias utilizando meios de transporte caros, deteriorados e inseguros” (M99%, 2019, pos. 897). Isso se torna patente também quando as perspectivas das autoras se expressam pressupondo um consenso geral sobre as mesmas.

Devido à brevidade deste ensaio, não vamos analisar como se produzem essas passagens de um discurso particular a um discurso generalizante e universalizante; nós nos limitaremos a marcar as hierarquias epistêmicas que se criam e seus efeitos para a definição do projeto político que as auto-

ras perseguem e ao qual convidam para debater em forma de tese. Interessa-nos, no entanto, destacar as seguintes dimensões: a primeira focaliza os esquemas de interpretação que se oferecem sobre a conjuntura política, xs³ atores que são mencionadxs e as genealogias que se constroem. A segunda dimensão indaga o projeto político que esse feminismo populista anticapitalista oferece. Finalmente, formulamos reflexões críticas sobre a reprodução de hierarquias epistêmicas em tempos de polarizações e, por fim, outras que vão mais além do *Manifesto*.

DIAGNÓSTICO DA CONJUNTURA POLÍTICA E “O NOVO FEMINISMO”

Como parte integral da conjuntura política atual, o *Manifesto* nos apresenta um cenário bipolar no qual aparecem duas visões feministas antagônicas. Por um lado, temos um feminismo que atua como “servo do capitalismo” e fomenta a “dominação com igualdade de oportunidades” e, por outro, um feminismo que propõe “o fim da dominação capitalista e patriarcal” (NMF, 2018, p. 124). A figura emblemática que personifica a primeira visão é Sheryl Sandberg e sua interpretação da igualdade de oportunidades a partir da perspectiva elitista empresarial; a segunda visão é encarnada pelo movimento feminista internacional da greve internacional de 8 de março (8M).

Ambos os feminismos aparecem no cenário no contexto da crise histórica que atinge não só a política, a sociedade, a economia,

3 Em vez do asterisco inserido pelas autoras, optou-se pelo uso brasileiro (x) em todas as ocorrências ao longo do texto (N. da T.).

o meio-ambiente e em geral a totalidade de nossa existência. No centro dessas crises agudas as autoras do *Manifesto* identificam “uma crise hegemônica crescente, um vazio de liderança e organização, e uma sensação de que é preciso mudar alguma coisa” (NMF, 2018, p. 130). Este chamado se dirige à construção de um novo feminismo para os 99% que se articula como o novo sujeito histórico que poderá impulsionar a transformação social. É notório que a lógica populista que subjaz à construção desse antagonismo exige o desaparecimento de todos os feminismos que não poderiam ser colocados nessas posições.

As descrições do feminismo do 1% são, de acordo com o esquema populista, imprecisas, adquirindo nomes muito diversos, tais como feminismos “de umas poucas almas privilegiadas” (M99%, 2019, pos. 190), “feminismos das elites”, “feminismos gerenciais”, “feminismos *lean in*”, referindo-se especificamente a Sheryl Sandberg. Em uma longa frase, vinculam-se cinco descrições centrais: “[...] o feminismo das mulheres com poder: as gurus empresárias que predicam o *lean in*, as femocratas que pressionam o ajuste estrutural e o microcrédito no Sul Global e as políticas profissionais de blazer que recebem honorários de seis cifras para dar conferências em Wall Street” (M99%, 2019, pos. 190). A categoria que engloba todas essas características é a do “feminismo liberal”, que é fundido pelas autoras com os feminismos neoliberais e com os feminismos das elites do capitalismo financeirizado. Essa fusão discursiva é problemática, se recorrermos à história dos feminismos liberais e virmos que não se circunscrevem às elites, mas que também são compartilhados por

grandes segmentos da população, sobretudo quando se posicionam em defesa de princípios democráticos e do Estado de direito. Aqui encontramos muitas mulheres que não só serviram como “criadas dos interesses de sua classe”. Portanto, é urgente recordar e fazer distinções, já que a luta pela ampliação dos direitos das mulheres não teria sido pensável nem possível sem a participação de muitas mulheres que, de suas posições de poder, se solidarizaram com classes menos privilegiadas contribuindo para ampliar as margens de inclusão na cidadania, na educação, no acesso à saúde, no acesso aos recursos legais, na legalização do aborto, etc. Nessa grosseira estigmatização do “feminismo liberal” tampouco se distingue se os feminismos dos microcréditos e as práticas femocratas são, a princípio, orquestrados por bancos e Estados que se apropriaram dos feminismos, fazendo política pública para mulheres, empregando mulheres para isso, sem ser necessariamente feministas. Da mesma maneira, empregar migrantes para o serviço doméstico não é, de modo algum, uma distinção do 1%: “O feminismo liberal subcontrata a opressão” quando, para chegar a suas metas, apoia-se em “mulheres migrantes mal remuneradas” (M99%, 2019, pos. 190). Sem dúvida alguma, é preciso analisar os atuais processos de cooptação de lutas e programas feministas pelo capitalismo neoliberal que, como mostram as pesquisas de Angela McRobbie, não se restringem às elites, mas o que não se pode aceitar é fundir, sem diferenciação, o feminismo liberal com o financeirizado neoliberal. Nesse sentido, deram-se amplos debates sobre as políticas de transversalização de gênero que surgiram como medidas

para modificar as estruturas institucionais e se transformaram em tecnocracia simbólica, despolitizando sua intenção originária. Sabemos que as políticas sociais estatais criadas para mulheres têm muito de reprodução da matriz heterossexual e pouco de feminismo emancipador.

No entanto, tradições do feminismo liberal cuja história podemos localizar a partir da Revolução Francesa foram, junto a outras, pioneiras e, sim, abriram muitos “telhados de vidro” para que outras não tenham que limpar vidros quebrados, “telhados de vidro” que as autoras só conhecem para as cúpulas financeirizadas, mas que existem em todos os espaços onde não havia mulheres nem grupos LGBTQ+, nem participando nem representando. Essa crítica desconcerta ainda mais quando as autoras incluem valores nitidamente liberais como os direitos à igualdade e à liberdade como parte central do mundo que o feminismo dos 99% se propõe a construir (M99%, 2019, pos. 77). Argumentando a partir da história, os processos de neoliberalização não podem ser descritos como uma radicalização unidimensional do liberalismo, mas também como produto de sua destruição. No âmbito da demolição dos Estados de bem-estar, os feminismos neoliberais transformaram a luta do feminismo liberal contra as desigualdades de gênero estruturais, para transformá-las em um problema de caráter individual (Rottenberg, 2014, p. 420).

Observando isso, o surgimento do feminismo à Sandberg pode ser interpretado como a desarticulação mais avançada do feminismo liberal no âmbito de um projeto de digitalização imperialista, com raios de influência altamente transgressores a favor da mercantilização, securitização e controle

ideológico contra os direitos de igualdade e liberdade que até agora foram bastiões do liberalismo. A detalhada reconstrução que Rottenberg (2014, pp. 425-8) faz permite ver que o ato de apagar os limites entre liberalismo e neoliberalismo, como estratégia política, é não só altamente problemático como insustentável. Veremos que no mundo inteiro haverá feminismos semelhantes ao do 1%, mas a crítica feminista não pode, em altares populistas, estigmatizar os privilégios sem indagar o que se faz com eles:

“Nossas experiências se opõem ao pressuposto de que as mulheres só podem conseguir lucros econômicos se atuarem em cumplicidade com o patriarcado capitalista existente. Em todo o país, as feministas em altas posições sociais que apoiam uma visão revolucionária de mudança social compartilham recursos e usam seu poder para impulsionar reformas que melhorem a vida das mulheres independentemente de sua classe” (Hooks, 2017, p. 65).

Por ser um *Manifesto* que quer interpelar mulheres tanto do norte como do sul global, surpreende-nos a forma como se constroem as genealogias desse novo sujeito histórico e seu adversário. Enquanto, como vimos antes, o feminismo liberal aparece como um feminismo empresarial que reduz a igualdade de direitos “à ascensão das mulheres de elite aos altos cargos” (NMF, 2018, p. 125), as autoras elaboram uma genealogia do movimento feminista 8M a partir de um olhar do norte global altamente seletivo. Elas situam a origem desse movimento internacional na greve de outubro de 2016, na Polônia, em que as mulheres e as feministas saíram às ruas para manifestar contra a proibição do

aborto. Dali, sustenta o *Manifesto*, passou para a Argentina, onde o movimento Nem Uma a Menos organizou uma greve nacional para protestar pelo assassinato de Lucía Pérez, para continuar se expandindo pelo mundo até chegar a se institucionalizar na greve de 8 de março de 2017, articulando diferentes demandas no Dia Internacional da Mulher, que, segundo as autoras do *Manifesto*, conseguiram recuperar suas raízes históricas dentro dos feminismos socialistas e de trabalhadoras, ao mesmo tempo que começaram a unificar “mulheres separadas” (NMF, 2018, p. 126). O que caracteriza esta mobilização, segundo as autoras, é a forma pela qual redefine o conceito de trabalho para incluir outras atividades não remuneradas, como o trabalho social para reproduzir a vida, assim como seu potencial para “superar a oposição obstinada e divisória entre a ‘política identitária’ e a ‘política de classe’” (NMF, 2018, p. 126).

Um olhar a partir do sul global, como o da ativista argentina Verónica Gago, interpreta o caminho em direção ao movimento solidário 8M a partir de outras coordenadas, que contrastam com as visões que o *Manifesto* dá sobre esses movimentos, assim como sobre as metas em suas estratégias de luta. Gago mostra como o movimento grevista começa a ser gestado nas *maquiladoras*⁴ situadas na fronteira entre os Estados Unidos e o México, onde identifica os feminicídios, seguindo as análises

de Rita Segato (2013), como crimes políticos (Gago, 2018, p. 27). O caráter transnacional do feminicídio consiste em que este “produz uma forma de ressonância e implicação na composição de um corpo comum: uma política que faz do corpo de uma o corpo de todas” (Gago, 2018, p. 27) e com isso visibiliza como esses corpos são territórios de novas conquistas coloniais. Com base nisso, as argentinas do Nem Uma a Menos transformaram essa experiência em “um contrapoder frente à ofensiva feminicida que não é nada mais do que o modo como hoje se aninha no corpo das mulheres um cruzamento de violências” (Gago, 2018, p. 28). Para ela, a greve simbolizou o momento em que se politizou a violência contra as mulheres e serviu de ferramenta que posicionou as mulheres como sujeito político (Gago, 2018, p. 30). Consideramos que parte dos sucessos das epistemologias feministas foi questionar explicações de origens monocausais porque contradizem a complexidade das opressões. Nesses debates, insiste-se em que a especificidade da violência de gênero não pode ser compreendida sem se levar em conta dimensões que ultrapassam o surgimento do capitalismo e que se potencializam justamente por se ancorarem em estruturas de legitimação coloniais ancestrais, que fazem parte de uma trama de uso e abuso de poder patriarcal, classista e racista, sem privilegiar nenhuma dessas dimensões sobre as outras. Enquanto no *Manifesto* a violência de gênero prioriza, por razões populistas, o capitalismo atual – “longe de ser algo acidental, fundamenta-se na estrutura institucional básica da sociedade capitalista” (M99%, 2019, pos. 301) –, pode-se concluir que “fundamentar” a violência de gênero

4 São empresas que realizam a manufatura parcial, encaixe ou empacotamento de um bem sem que sejam as fabricantes originais. Ou seja, são fábricas destinadas à transformação, elaboração ou reparo de mercadorias de procedência estrangeira cujo destino principal é a exportação para os Estados Unidos (N. da T.).

só no capitalismo implica um claro retrocesso. Em torno disso, é muito estranho que, quando se menciona a violência de gênero nas *maquiladoras*, sejam reportados os abusos sexuais, verbais e violações (M99%, 2019, pos. 429), mas as autoras não mencionem os milhares de feminicídios como casos de violência letal associados não só à violência laboral como a organizações criminosas em conluio com o Estado mexicano. Ambas são estruturas patriarcais não reduzíveis ao capitalismo, contra as quais os movimentos de vítimas e os movimentos feministas dirigem seu protesto.

Outro momento de amnésia histórica que está presente no *Manifesto* é que dentro de sua metanarrativa não aparece uma grande parte das mobilizações feministas e de mulheres do sul global, por exemplo, a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) que, desde 2000, já havia articulado demandas semelhantes às quais este *Manifesto* retoma, a saber, “tornar visível a articulação entre o capitalismo e o patriarcado – ou entre a luta contra a pobreza e suas causas e a violência para com as mulheres” (Marcha, 2009, p. 9). A MMM vincula movimentos de mulheres e feministas com os movimentos sociais do Fórum Social Mundial e teve uma grande ressonância não só no Brasil e outros países da América Latina como também na África, Ásia e Oceania. Ao contrário do que faz o *Manifesto*, que subsume as lutas específicas e locais sob o guarda-chuva da luta pelas greves anticapitalistas, os chamados da MMM se dirigem à construção de alianças inclusivas e denunciam as mobilizações que reproduzem hierarquias que “separam as lutas gerais das lutas específicas” (Marcha, 2009, p. 14). De forma muito clara, combatem as divisões hierárquicas:

“Em torno desta divisão estão todas as formas de interpretação hierárquica como, por exemplo, aquela que diz que as lutas gerais são mais importantes e que devem vir primeiro. Ou também que, quando as mulheres se concentram nas chamadas lutas específicas, dividem a luta geral e tiram sua força” (Marcha, 2009, p. 14).

Em contraste com essas posições da MMM, as genealogias construídas no *Manifesto* colocam o protesto contra a violência de gênero, a misoginia e os regimes religiosos reacionários, as mobilizações em defesa da diversidade sexual, afetada também pela violência letal, contra as políticas contra o aborto, contra os feminicídios e o sexismo cotidiano e sob o manto do protesto anticapitalista. Ainda que abram a estrutura a todos os movimentos pensáveis como radicais, estes são colocados como subalternos à luta anticapitalista.

DUAS METÁFORAS E UM PROJETO POLÍTICO

Junto à figura do antagonismo do feminismo para os 99% contra o feminismo do 1%, as autoras do *Manifesto* propõem como objetivo construir um novo bloco hegemônico através de uma aliança de grupos que inclua não só as feministas, como também “outros movimentos anticapitalistas do mundo todo”, como “os movimentos ecológicos, antirracistas, anti-imperialistas, LGBTQ+ e os sindicatos [...]” (NMF, 2018, p. 145), assim como a parte da classe trabalhadora que se encontra presa no bloco neoliberal, seja em sua vertente progressista ou reacionária.

Do lado do 1%, as autoras situam como primeiro adversário o populismo reacionário que agrupa uma parte da classe trabalhadora, assim como todos aqueles que defendem o militarismo e são “xenofóbicos e etnonacionalistas” (NMF, 2018, p. 145). E como segundo adversário, o neoliberalismo progressista das elites do feminismo *lean in*, das “antirracistas e anti-homofóbicas meritocráticas, as capitalistas verdes e partidárias da ‘diversidade da empresa’ e uma fração da classe trabalhadora que inclui a ‘massa menos privilegiada de mulheres imigrantes e de cor’” (NMF, 2018, p. 145).

Nós nos damos conta de que o *Manifesto* tem um problema de metáforas em colisão que perseguem duas lógicas diferentes: por um lado, a oposição antagônica entre dois feminismos em luta (99% *versus* 1%) e, por outro, a figura de um “guarda-chuva” anticapitalista que congrega este “novo feminismo”, as populações precarizadas e todos os movimentos radicais de esquerda, sob a condição de ser anticapitalistas. Mas essa ideia deixa em aberto qual seria o papel do movimento feminista nesta nova constelação (M99%, 2019, pos. 217-8). Também deixa em aberto a maneira pela qual se vai interpelar aqueles grupos que, dentro desses movimentos, não são anticapitalistas, ou aos que são antineoliberais, mas não anticapitalistas. Um exemplo seria o caso das feministas liberais, que podem ser ecologistas, antirracistas, anti-homofóbicas e anti-islamofóbicas, mas sob a lógica do antagonismo populista ficam de fora porque são as adversárias. Nesse sentido, a lógica de amigx/inimigx contradiz a lógica das alianças, sobre a qual se quer fundar esse projeto.

Cabe se perguntar aqui: por que só é possível pensar as alianças entre os movi-

mentos mas não alianças interclassistas entre mulheres? É preciso orquestrar uma interpretação polarizante que divida os feminismos e que se oponha à própria mobilização internacional pela greve que afirma o caráter de inclusão da luta? No chamado à greve das espanholas, publicado pela Comissão Feminista 8 de Março-Madri, para a mobilização da greve de 2019, se contradiz essa visão populista excludente a partir de uma visão interseccional:

“Sabemos que as possibilidades para participar da greve são diferentes para cada uma de nós, pois estamos atravessadas por desigualdades e precariedades que nos situam em lugares muito diversos [...]. Por isso a greve feminista é uma proposta aberta na qual todas podemos encontrar uma forma de participar” (*Manifesto Madri*, 2019).

Isso testemunha que a esmagadora sororidade praticada nas greves, diferentemente dos anos 70, só foi possível a partir do ato de reconhecer os abismos que às vezes nos separam e que isso não impediu o “contágio” feminista.

O *Manifesto* tenta concentrar discursivamente todo o capital simbólico que se produziu dentro dos movimentos contra o neoliberalismo, mas o que é que se quer combater aqui, o que é que se entende por capitalismo? Ao longo de todo o *Manifesto*, as autoras identificam o capitalismo como a causa de todos os tipos de opressão, e é por isso que retomam o debate feminista sobre a reprodução e declaram-se a favor do desenvolvimento de uma nova forma de organização social que consiga superar a relação entre “produção e reprodução, seu entrelaçamento entre ‘fazer benefícios’ e

‘fazer pessoas’, e a subordinação do segundo ao primeiro” (M99, 2019, pos. 958).

No centro desse projeto se encontra a reflexão em torno da importância do trabalho reprodutivo para a sociedade, para, a partir dali, propor uma alternativa. E não há dúvida de que esse debate teria a força de ser um ponto de luta interclassista se conseguisse se politizar a partir das esquerdas transnacionais, como propuseram a partir dos anos 1970 Silvia Federici, María Mies, Vandana Shiva e Frigga Haug, entre outras. No entanto, as autoras do *Manifesto* não conseguem concretizar nenhuma alternativa, motivo pelo qual fica em aberto se a partir dali se poderá realmente propor uma reorganização social verdadeiramente anticapitalista da reprodução. E, nesse sentido, é estranho que as visões que derivam do *Manifesto* ainda se movam no âmbito de uma economia capitalista: trata-se de colocar em primeiro plano a reprodução social da vida para que todas as pessoas possam combinar “as atividades sócio-reprodutivas com um trabalho seguro, bem remunerado e livre de assédios” (M99, 2019, pos. 935). A proposta da reorganização social não implica a destruição da forma de produção econômica capitalista, mas somente se refere à superação de suas contradições ecológicas, políticas e socio-reprodutivas (M99, 2019, pos. 767).

Refletindo sobre as condições materiais e políticas para a dissidência, fazemos a pergunta: o que significa estabelecer uma frente de luta contra o capitalismo? Frente a ela, constatamos a urgência e a dificuldade, já que resulta difícil pensar uma esfera da vida que não esteja impregnada por suas marcas. No norte global, as mulheres podem chegar a praticar um máximo de dissidên-

cia possível (dentro e fora das instituições) sem perder as fontes de trabalho, cuidando para não ir para a prisão, ou ser expulsas do país, ou assassinadas, mas, sim, assumir uma proposta anticapitalista radical na prática. Mas só uma parte das feministas se move em espaços protegidos por Estados de direito liberais, enquanto a grande maioria se move em espaços estatais vulneráveis, ditatoriais, fundamentalistas ou de aberta fascitização, o que não impede que, sob essas condições, desenvolvam formas de resistência pagando um preço muito alto.

Buscando visões sobre as formas de dissidência, vimos que o *Manifesto* faz um fervoroso chamado anticapitalista que, por fim, imiscui como *slogan* identitário, mas a partir de um espaço protegido, sem concretizar nada, além de convocar todos os movimentos que já protestam para se somar a ele. Sobre o caminho a seguir, nos surgem muitas perguntas: e para onde nos dirigimos? Vamos investir toda nossa energia em atacar os feminismos empresariais à Sandberg e em impedir candidaturas como a de Hilary Clinton? Ou iremos às raízes do capitalismo financeirizado e o combateremos como propôs o movimento Occupy? O que significa combater 1% das mulheres nos altos escalões? Todas elas são defensoras do capitalismo depredador? E o que fazer com Angela Merkel, a quem devemos tanto as políticas de austeridade contra a Grécia quanto a abertura temporária de fronteiras para refugiados? E para além do tema de classe, não poderíamos nos solidarizar com as mulheres dos altos escalões quando são vítimas de sexismo e violências sexualizadas? E ao mesmo tempo combater seus programas quando for necessário? Onde ficam as classes médias

que foram alvo da “virada para a direita”? Elas têm lugar nesse esquema antagônico ou só na medida em que estejam precarizadas? Também elas fazem parte dos 99%? Diante das violentas campanhas antigênero, precisamos demonizar feministas liberais quando também estão lutando em empresas, sindicatos, instituições, universidades, etc. pelos direitos dos 99% ou impedindo neoliberalizações ainda mais profundas?

POLARIZAÇÕES POPULISTAS E HIERARQUIAS EPISTÊMICAS

Um dos perigos que vemos na lógica antagônica do *Manifesto* consiste em que ele transporta um subtexto que possibilita que uma pluralidade de feminismos situados em espaços liberais seja estigmatizável como grupos que mantêm seus privilégios e não os arriscam pela “causa”. Ao estabelecer uma equivalência entre o feminismo gerencial neoliberal e os feminismos liberais, invisibiliza-se o fato de que estes são de bases muito mais antigas que o neoliberalismo e mais amplas por seus compromissos políticos; justo em momentos em que a direita e a extrema direita transformaram qualquer sujeito que se considere feminista ou que se vincule com políticas de gênero em uma “elite indesejável”, em objeto de ataque, de ameaça moral e de criminalização.

Esse subtexto do *Manifesto* pode potencializar os estereótipos, preconceitos e amnésias históricas sobre os feminismos em um amplo espectro, que vai desde considerar as feministas “mulheres privilegiadas” (M99%, 2019, pos. 185), “mulheres que só querem poder”, até de serem “impiedosas carreiristas”. No caso latino-americano,

o feminismo e, mais ainda, “gênero”, são considerados importações e infiltrações de universidades de elite que falam inglês ou francês, além de um atentado aos protecionismos patriarcais, “más intenções que transtornam as mulheres submissas”. Mas o mais importante é que para o senso comum esses significados (elites/povo, ricos/pobres, privilegiadxs/não privilegiadxs, perdedores/ganhadores) não têm um referente fixo, e sim adquirem significados flexíveis de acordo com os contextos. Essas qualidades discursivas são exploradas por todos os populismos. De tal maneira, que a percepção do que significa “privilégio” ou “feminismo” não se define de acordo com o anticapitalismo. Qualquer um pode ser privilegiadx frente a outrx, dependendo do caso. Nos sindicatos de empregadas domésticas, por exemplo, mulheres que não podem se sindicalizar consideram como “elite”, “privilegiadas” ou “carreiristas” as que são sindicalizadas.

Um bom exemplo de que a linguagem desse *Manifesto* dá margem para estigmatizar não só o feminismo liberal, mas o feminismo em sua totalidade é mostrado por um pequeno resumo que se encontra depois do Epílogo (versão em espanhol) e que é retomado pela plataforma Amazon para promover sua venda. Quando nós o lemos pela primeira vez, pensamos que a Amazon teria feito uma interpretação mal-intencionada. Nele se afirma sem nenhuma especificação que “o feminismo atual”, diante das crises social, econômica e ecológica, “difunde uma versão elitista e corporativa para projetar uma aparência emancipadora sobre um programa oligárquico e depredador: um feminismo apto apenas para a poderosa minoria bem de vida”

(M99%, 2019, pos. 1.015). Nessa descrição, o feminismo “atual” condensa a negatividade depredadora neoliberal e se imiscui como um singular devorador majestático, uma manobra que, graças à astúcia da história, converge com os ataques da direita e extrema direita “antigenerista”.

Por outro lado, é preciso levar em conta que há debates crescentes, dentro dos feminismos do sul, que estão aumentando na medida em que a memória histórica colonial e da opressão motiva as lutas por reconhecimento cultural e pelos direitos de coletivos que anteriormente não estavam presentes nos feminismos urbanos, como grupos com agência própria e como produtores de conhecimento a partir de territórios em luta. Isso leva a uma disputa, que está apenas começando, sobre os direitos de falar, liderar, de não ser representadas, de escolher as formas de organização e de protesto, de ter presença e direitos próprios. Mas como essa luta poderia funcionar sem a reclamação pelos privilégios e as profundas desigualdades ancestrais das quais milhões de mulheres privilegiadas tiveram vantagem? Todos estes são temas de uma agenda feminista atual, que não podem ser elaborados em esquemas de polarização porque, como diz Rita Segato, não basta que o feminismo seja anticapitalista, ele tem que ser antipatriarcal, antirracista e anticolonial sem reduzir uns a outro (ver Segato, 2019).

Sem contar outras fases dos feminismos na América Latina, há mais de 20 anos que se congregaram coletivos que mantêm um feminismo anticapitalista, antipatriarcal, antirracista e anticolonial e que sustentam essas lutas compartilhadas incluindo resistência, desobediência e insubordinação, frequentemente em condições de alta repressão

política. Sua capacidade de convocação é cada vez maior, mas não chega ao espaço internacional com a força que deveria e não receberam o reconhecimento, a justiça e representação necessários. Esses movimentos produziram saberes e práticas anticapitalistas muito valiosos e, nem sempre, mas muitos deles estão em diálogo com os feminismos ativistas acadêmicos. Na medida em que o *Manifesto* é escrito como uma visão de futuro, é altamente problemático o *status* outorgado aos movimentos do sul, já que na “narrativa mestra” são colocados como exemplo empírico do capitalismo devastador e onde seriam aprendizes subalternos desse novo feminismo, negando seu papel de sujeito epistêmico e pioneiro na criação de saberes sobre as crises neoliberais a partir das lutas locais: respeito ao capital financeirizado, ao extrativismo, aos endividamentos massivos e ao combate contra a violência de gênero. Nesse sentido, um dos problemas mais graves do *Manifesto* é que suas autoras, a partir de uma posição populista, selecionam as bases que elas consideram ideais do movimento e assumem que podem representar o subalterno quando falam de incorporar ao bloco hegemônico os grupos de precarizados ou despossuídos, ignorando a crítica dos feminismos pós-coloniais.

Ainda que nas tradições dos feminismos anticapitalistas, socialistas, marxistas, mas também das sociais-democracias liberais, tenha-se promovido uma consciência reflexiva sobre os privilégios, questionando as hierarquias e as meritocracias em perspectiva de sua abolição, não foi suficiente, ainda há muito por aprender. Em todas essas zonas em construção, são necessários espaços para o diálogo e para

o silêncio, para podermos nos escutar e defender o direito à diferença (sobretudo as diferenças coloniais, territoriais, geracionais) sem nos homogeneizarmos como agentes, mas reconhecendo as lutas que teriam que ocorrer juntas, a partir de nossa perspectiva: as anticapitalistas, as antipatriarcais e também aquelas contra a dominação (no interior dos coletivos, no nosso caso, dos próprios feminismos e das esquerdas), as três são igualmente relevantes. Apesar da imensa conectividade digital, os processos de criação de pontes duradouras e de verdadeiras aprendizagens feministas coletivas em nível transnacional mal começaram.

Neste período de agudização da crise neoliberal, estamos sendo organizados em blocos antagônicos que não são aqueles com os quais Antonio Gramsci sonhava como condição da revolução cultural comunista, que acabariam por romper com o individualismo radical capitalista. As atuais polarizações são o fundamento de uma guerra civil molecular, de balcanizações das diferenças culturais, políticas e sociais, parte essencial dos projetos de contrainsurgência da direita e da extrema direita. Nesse sentido, o chamado a um feminismo dos 99% é relevante, desde que

rechacemos esse corselete populista sob a lógica do amigx/inimigx e recuperemos a perspectiva que as marchas articulam na Argentina, no Brasil e na Espanha – só para citar algumas –, onde se interpela e se inclui TODAS sem ignorar as diferenças e politizando-as em esquemas mais produtivos do que os populistas.

Repensando as condições estruturais da reprodução capitalista, consideramos, por fim, prioritário orientar nossa luta contra as redes obscurantistas do capital multinacional e suas organizações religiosas, culturais e políticas que espalham sua força econômica para coordenar a investida “antigênero”, ao fazê-la brotar entre os mais diversos atores e coletivos com frequência “sem nome” (Datta, 2018). Essa campanha que orchestra uma guerra cultural genuinamente globalizada não pôde ser identificada como tal, mas foi, desgraçadamente, lida como emergente de contextos e conjunturas nacionais notoriamente diversos. Os métodos de ação altamente diversificados desses grupos se orientam para promover utopias da extrema direita e do neofascismo, aprofundando antigas brechas sociais e ganhando o coração e os afetos de maiorias, contando com um apoio feminino interclassista considerável.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminism for the 99% - A Manifesto*. Verso, 2019.
- _____. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Herder, 2019.
- BEYOND LEAN-IN: For a Feminism of the 99% and a Militant International Strike on March 8, 3.2.2017. Disponível em: <https://www.viewpointmag.com/2017/02/03/beyond-lean-in-for-a-feminism-of-the-99-and-a-militant-international-strike-on-march-8/>. Acesso em: 2/6/2019.
- BUTLER, Judith. "Heterosexualität ist ein Phantasiebild", in *Philosophie Magazin*, H.1/13, trad. Michael Ebemeyer. Disponível em: <https://philomag.de/heterosexualitaet-ist-ein-fantasiebild/>. Acesso em: 2/6/2019.
- DATTA, Neil. *Restauring Europe. Restoring the Natural Order. An Agenda for Europe. The religious extremist's vision to mobilize European Societies against human rights on sexuality and reproduction*. Bruxelas, 2018.
- EMEJULO, Akwugo. "Feminism for the 99% towards a populist feminism. Can feminism for the 99% succeed as a new kind of populism Soundings", in *A Journal of Politics and Culture*, vol. 66, 2017, pp. 63-7.
- GAGO, Verónica. "#NosotrasParamos. Notizen zu einer politischen Theorie es feministischen Streiks", in *8M Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März*. Wien/Linz/Berlin/Londres/Malaga/Zurich, Transversal Texts, 2018, pp. 25-42.
- GARCÍA, Beatriz; ALABAO, Núria; PÉREZ, Marisa. "Huelga feminista en España", in *New Left Review*. Segunda Época, nr. 110, Mayo-Junio, 2018, pp. 39-42.
- HOOKS, Bell. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- LLAGUNO, Tatiana. "Emancipatory movements must have a populist dimension. An Interview with Nancy Fraser", in *Political Critique*, Septiembre 7, 2017 Disponível em: <http://politicalcritique.org/opinion/2017/emancipatory-movements-must-have-a-populist-dimension-an-interview-with-nancy-fraser>. Acesso em: 9/6/2019.
- MANIFIESTO Comisión Feminista 8 de Marzo Madrid. #HaciaLaHuelgaFeminista2019. Disponível em: <http://hacialahuelgafeminista.org/wp-content/uploads/2019/03/Manifiesto-8M-2019.pdf>. Acesso em: 9/6/2019.
- MARCHA Mundial de las Mujeres 1998-2008. Una década de lucha internacional feminista. Parte I: La identidad colectiva y global de la Marcha. 2009. Disponível em: <http://www.marchemondiale.org/publications/libro1998-2008/es/>. Acesso em: 9/6/2019.
- NI UNA MENOS: Llamamiento al Paro Internacional de Mujeres del 8 de marzo del 2017. Disponível em: <http://niunamenos.org.ar/manifiestos/llamamiento-al-paro-internacional-de-mujeres-8-de-marzo-2017>. Acesso em: 2/6/2019.
- ROTTENBERG, Catherine. "The Rise of Neoliberal Feminism", in *Cultural Studies* 28:3, pp. 418-37.
- SEGATO, Rita. *Die Kraft des Ungehorsams. Rede zur Eröffnung der Buchmesse in Buenos Aires*. Berlin/Frankfurt, Rosa-Luxemburg-Stiftung, 2019.

WE NEED A FEMINISM FOR THE 99%. "That's why women will strike this year", in *The Guardian*, 27/1/2018. Signed by Linda Martín Alcoff, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Rosa Clemente, Angela Davies, Zillah Eisenstein, Liza Featherstone, Nancy Fraser, Barbara Smith, Keeanga-Yamahtta Taylor.

WOMEN OF AMERICA. "We are going on Strike. Join us so Trump will see our power", in *The Guardian*, 6/22/2017. Signed by Linda Martín Alcoff, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Rosa Clemente, Angela Davies, Zillah Eisenstein, Liza Featherstone, Nancy Fraser, Barbara Smith, Keeanga-Yamahtta Taylor.

textos

Espectros da multidão

Felipe Ziotti Narita

A

tematização e as análises sociológicas das massas da modernidade capitalista não são novas – remontam à segunda metade do século XIX e às primeiras décadas do XX, com as narrativas de Dickens, as imagens de Walter Ruttmann e os textos de Le Bon e Ortega y Gasset. Além dos efeitos da aglomeração, o potencial irruptivo e a irracionalidade das turbas eram pautas importantes da vida urbana. Nesse sentido, mais do que um fenômeno da quantidade, as formas de ação coletiva da modernidade

FELIPE ZIOTTI NARITA é pesquisador da USP, pesquisador convidado da Universidade de Fribourg (Suíça) e professor da pós-graduação na Unesp.

conformaram sujeitos (Sloterdijk, 2016), colocando em movimento tanto reivindicações quanto narrativas identitárias do povo e de seu conteúdo moral.

Em livro clássico publicado em 1960, Elias Canetti (2001) caracteriza a *massa* moderna a partir da compactação de absoluta igualdade e homogeneidade de vontades engendrada pelo efeito concentracional (*Dichte*) dos indivíduos. A análise dessas estruturas da vida coletiva e de suas mobilizações ganha especial relevância em uma conjuntura entrecortada pela deflação dos movimentos sociais na América Latina (à luz da crise estrutural dos governos de esquerda e centro-esquerda na região a partir de 2016) e pela ressurgência do ultranacionalismo (vide as recentes mobilizações de massa na Macedônia, na Grécia e na Itália) junto à ascensão transnacional do populismo autoritário (com narrativas centradas na homogeneidade da nação) (Morelock & Narita, 2018) e do avanço da extrema-direita na Áustria, na Alemanha, nos países pós-socialistas, nos Estados Unidos e na América Latina. Se as manifestações ultranacionalistas dos últimos três anos evidenciam uma pretensão de unificação e coesão de repertórios de mobilização de massa, as condições de compactação moral e unidade de ação sofreram inflexões diante das transformações materiais do mundo da vida.

Especialmente nesta década, um ciclo de coletivos e de revoltas nas praças e nas ruas sinalizou expressões significativas dessas mutações (Johnson & Suliman, 2015). A desterritorialização dos fluxos de informação e a territorialização das mobilizações nas cidades demonstram a sobreposição de circuitos da modernidade global por meio dos quais a rua apareceu como espaço de produção de

novas formas do social (Sassen, 2011). Nesse sentido, protestos urbanos, contando com a ocupação do espaço público e (em muitos casos) com violência, indicaram transformações importantes nos antigos fenômenos de massa: Reykjavík (2008-2009), Túnis (2010), as diversas manifestações do Occupy (2011-2012), Sófia (2013), o movimento Black Lives Matter, a profunda crise de representação escancarada nas ruas brasileiras de 2013, as mobilizações nas praças espanholas, egípcias e turcas, a plataforma romena Demos (2016) e os protestos de 2016 na França (com ênfase na difusão do Nuit Debout) sinalizaram condições desse “novo tempo do mundo” (Arantes, 2014) em que a fissura no tempo político foi levada a cabo pela potência coletiva de novas subjetividades políticas (Pelbart, 2013) favorecidas pela infraestrutura das redes e pela disseminação de um conjunto difuso de críticas à racionalidade neoliberal (Dardot & Laval, 2016), à deterioração dos serviços públicos e aos impasses da representação e da confiança junto aos sistemas políticos e financeiros.

Vinculada à primazia das formas de vida compartilhadas, a nova imaginação política indicou espaços para um civismo situado além do pluralismo pós-moderno (Pabst, 2011) por meio do qual a absolutização do regime de diferenças implicava um bloqueio a narrativas razoavelmente unificadas por um comum. A partir dos diversos espectros do campo político-ideológico, houve dezenas de esforços dedicados ao entendimento dos sentidos fundamentais desse ciclo de revoltas urbanas e das formas associativas emergentes (destaco, por exemplo, as análises de Manuel Castells, Paul Mason, Angela Alonso, Ann Mische, Peter Beaumont, Thomas Carothers, Vladimir Safatle, Marco Aurélio Nogueira,

Thomas Vicino, Richard Youngs, Alberto Aggio e Moisés Naím). Como narrativas, as mídias e a profusão de imagens, multiplicando os estampidos da aceleração do tempo disseminada nos smartphones e nas redes, alimentaram a dinâmica performativa das coletividades e a estética dos antagonismos como a *mise-en-scène* das contradições sociais emolduradas pela violência (Fischer, 2017).

As ambivalências das recentes manifestações coletivas, nuançadas por registros ideológicos do pacífico/violento e ordeiro/desordeiro, mobilizam um conjunto de percepções em relação à potencial desestabilização de estruturas de coesão social. Nesse sentido, como *singularidades* e *multiplicidades* em movimento, a multidão, por meio da dialética do medo/segurança (Virno, 2001), faz oposição à ideia de povo como unidade coerente. Creio que, aqui, uma linha de força deve ser considerada: a lógica pervasiva da violência e das bombas de gás (Kechavarzi-Tehrani, 2017; Feigenbaum, 2017) colocou a multidão e sua nova anatomia no centro do problema. O ciclo aberto em 2008, contudo, é apenas metade da história: subjacente às ruas e às multidões, uma conjuntura de sedimentação de críticas à racionalidade neoliberal e à predação rentista construiu repertórios fundamentais para a circulação de novos sujeitos (Narita, 2018).

O campo de investigações da multidão, consolidado nos anos 1990, é uma espécie de contranarrativa da globalização capitalista erigida na esteira da queda dos regimes coloniais e sobre os escombros do bloco soviético (Brantlinger, 2013). Não à toa, estudos fundamentais desse estado de coisas emergiram a partir das mobilizações altermundialistas (carregando diversas pautas autonomistas em

relação às lógicas do Estado e à verticalização dos partidos) de Chiapas (1994), Seattle (1999), Washington (2000), Praga (2000), Gênova (2001) e Porto Alegre (2002). Se as reivindicações pelos comuns (Klein, 2002), entendidos como recursos compartilhados (praças, água, *software*, escolas, etc.) que são apropriados pelas estruturas de mercado, têm evidenciado os choques contra a mercantilização e a integração assimétrica do capitalismo global, as novas dinâmicas de mobilização social formam sujeitos confrontados com a ampla difusão de repertórios de crítica em relação aos processos sociais da globalização. Tendo em vista a aspiração transversal pelo comum (Dardot & Laval, 2015), especialmente nas lutas pelos espaços urbanos e pela crise dos sistemas de representação política acelerada nesta década, a análise da multidão difusa pelas redes da globalização implica o reconhecimento de novas formas e conteúdos políticos junto à ação coletiva produtora de singularidades.

As novas estruturas comunicativas do mundo e da vida propiciaram uma dispersão de públicos a partir de novas formas de integração simbólica (Habermas, 2003), de modo que os processos coletivos que tomaram ruas e praças ao redor do planeta dificilmente podem ser contidos sob a homogeneidade de uma massa. Trata-se, antes, de uma pluralidade composta de diferenças internas, movimentando-se pela infraestrutura capitalista. Michael Hardt e Antonio Negri (2017), que acabam de publicar um longo estudo sobre o ciclo de revoltas da atual década, analisam os movimentos a partir da instauração de uma ontologia plural que unifica a multiplicidade. Trata-se, aqui, das possibilidades de uma democracia constituinte (*constituent democracy*), articulando

diferentes contextos locais a uma gramática comum capaz de instituir horizontes coletivos de reunião (*assembly*) e deliberação sobre a gestão do espaço e dos recursos disponíveis como plataformas críticas à financeirização e à precarização das formas de vida.

A multidão é o sujeito dessa nova instituição comum na medida em que ela incorpora a práxis política que emerge das redes. Nesse sentido, as novas multidões são singularidades concebidas com maior horizontalidade e mobilidade do que os fenômenos concentracionais de massa, indicando uma multiplicidade irreduzível em sua constituição. À luz das dinâmicas transnacionais do valor e do capital, portanto, a desterritorialização das estruturas de reprodução do capitalismo cognitivo está vinculada à formação de subjetividades materializadas nos domínios da produção social. Com a ascensão do imaterial, da economia da informação e da reestruturação produtiva dos anos 1980 não são produzidos apenas bens, mas relações sociais e formas de vida construídas pelos mecanismos colaborativos dos processos de trabalho. Não ignorando a heterogeneidade das morfologias do trabalho com a interpenetração entre trabalho material e imaterial, a subproletarização das novas formas de precarização e a fragmentação da classe trabalhadora a partir da crise fordista dos anos 1970 (Antunes, 2009; Mészáros, 1995), a hegemonia *qualitativa* do trabalho imaterial (Hardt & Negri, 2004, pp. 145-7) e de seus mecanismos de valorização indica tendências à produção e à reprodução social, situando a elaboração do terreno social em novas fronteiras e cadeias por meio da gestão de afetos, ideias e necessidades a partir de relações sociais e esferas

de compartilhamento: bases, portanto, de uma produção biopolítica.

A estruturação do sistema social condiciona uma nova capacidade de difusão e de compartilhamento do comum para a socialização (*commonality*), integrando diversos campos (estruturas comunicativas, recursos naturais e mecanismos de cooperação) por meio dos quais a riqueza é produzida. Então, se o comum designa tanto os meios de produção quanto as formas de vida subjacentes a seu uso coletivo, os resultados das relações sociais elaboradas sobre esse princípio são formas nucleadas em novas arenas do político (Narita, 2018). Nesse sentido, se os comuns são alvos da financeirização e da apropriação neoliberal, a produção política da multidão implica um potencial horizonte de gerenciamento democrático de recursos combinando o humano com a infraestrutura não humana, o digital, o material e o imaterial (Hardt & Negri, 2017). A produção desse comum, como relação social, indica justamente a força que emerge da globalização capitalista a partir da multiplicidade das redes e da circulação dos fluxos de pessoas e coisas no contexto biopolítico.

A multidão, portanto, é a subjetividade que emerge das singularidades, encontrando nas redes a forma dominante de organização da atividade coletiva. Os espectros da multidão não são fundamentados na unidade nem na identidade coerente do povo ou da massa, mas em um comum encontrado na interação de diferentes grupos sociais como singularidades (Hardt & Negri, 2012). Informação, comunicação e cooperação constituem práticas normativas da racionalidade neoliberal na medida em que submetem as atividades produtivas a imperativos de socialização neoliberal (flexibilização, recicla-

gem, capital humano, etc.), situando a nova produção sobre o campo do comum, ou seja, sobre a infraestrutura das redes de produtores em cooperação por meio da comunização (*commoning*) do trabalho vivo captado pelas estruturas do mercado. No entanto, longe de uma narrativa do triunfo da técnica no cosmopolitismo indiferenciado da aldeia global, as iluminações da racionalidade neoliberal repousam sobre as ruínas (Tsing, 2015) das periferias do capitalismo, compondo uma mesma imagem junto à lógica transnacional do valor na autonomização do sistema social.

Os levantes urbanos dos novos subalternos nas periferias do capitalismo global indicam pontos importantes nesse sentido, tendo em vista a racialização, a violência e a segregação social evidentes em Paris (2005), Londres (2011), Tottenham (2011) e no subúrbio de Husby em Estocolmo (2013), bem como a precarização dos *piqueteros* de Buenos Aires. Neste último caso, na esteira de uma série de protestos agravados desde 1996 à luz das mobilizações de desempregados e do que Alberto Bonnet chamou de “crise de convertibilidade” como resultado da disciplinarização imposta pelo mercado, as revoltas de dezembro de 2001, difundindo o célebre “*que se vayan todos!*” (cujo apelo destituente, uma década depois, voltou a ecoar na Islândia, na Letônia e na Grécia), colocaram em circulação os repertórios de movimentos localizados a partir da cooperação e do compartilhamento junto a coletivos e a assembleias populares. A potência da multidão, aqui, respaldada por diversas formas associativas e uma pluralidade de estruturas de organização situadas à margem dos mecanismos tradicionais (sindicatos e partidos), implicou mecanismos de cooperação mobilizados sem um centro de co-

ordenação ou uma liderança de vanguarda (Fontana et al., 2002).

A estruturação das forças da globalização capitalista, ao passo que cria e funciona sobre o comum (unificando circuitos transnacionais), pressupõe uma escala de assimetrias do processo de valorização do capital em centros e periferias. Samir Amin (2013), ao criticar a noção de multidão para o entendimento do ciclo de protestos dos anos 1990 e a nova agenda de revoltas urbanas aberta em 2008, tem razão ao sublinhar a globalização como processo de classe, destacando uma dinâmica que compõe estruturas funcionais de acumulação à luz da tendência da modernidade capitalista, a partir da segunda metade do século XIX, a proletarizar as populações tornando-as vendedoras de força de trabalho (seja pela subsunção formal ou pela subsunção real de Marx). Ainda que a tese da *generalized proletarianization* de Amin, expandindo o problema do proletariado para além do modelo fabril dos séculos XIX e XX, perca de vista mediações importantes da sociedade da informação como condição pós-moderna da legitimação de saberes, a crise fordista e a automação implicaram uma nova onda de proletarização pela via direta (assalariamento de empregados) e indireta (subproletarização em tempo parcial, terceirização, etc.), de modo que a massa do setor informal altamente precarizada nas periferias, longe de vestígios de um passado anacrônico, indica a contraparte fundamental da modernidade capitalista.

Todavia, a dinâmica da multidão não pode ser reduzida a uma segmentação de classe tão estreita, uma vez que se trata de captar uma lógica transnacional de mobilização subjacente à formação das redes junto às tendências da infraestrutura capitalista glo-

balizada. Com o imaterial e as estruturas de cooperação, as novas formas do “intelecto geral” de Marx deslocam os eixos de elaboração do valor no sentido de uma extração do comum (Hardt & Negri, 2017), de modo que esse horizonte implica uma reconsideração da prática política e de sua invenção como multiplicidade unificada materialmente pela reinstuição do comum a partir da conexão entre o recurso e sua gestão coletiva (Narita, 2018). A multidão é, a um só tempo, produto e produtora das estruturas do campo biopolítico. Junto à produção de mercadorias e seus circuitos globais de valorização, então, há a produção de subjetividades dinamizadas pelas novas estruturas comunicativas do mundo da vida e pela produção de vínculos e demandas sociais.

Aqui, fundamental é a constituição da multiplicidade como sujeitos em movimento, já que a multidão é o “fazer-se” (*making*), ou seja, é a produção de subjetividades. Diferentemente da compactação moral das massas modernas, a multidão significa a produção de diferenças articuladas por singularidades conectadas, expondo uma multiplicidade capaz de conferir capilaridade ao agir comum (Brown & Szeman, 2006). A globalização capitalista constitui uma nova forma global de poder na medida em que articula uma redefinição da soberania a novas bases materiais de produção e reprodução social (Hardt & Negri, 2000, pp. 34-6). Nesse sentido, alicerçada sobre a administração da vida em todas as suas manifestações, a rede mista de poder que articula as estruturas dos Estados nacionais a mecanismos supranacionais de gestão da economia da população difunde hierarquias de gestão e conflito por meio de estruturas de controle. Assim, a dispersão de práticas

de intervenção sobre singularidades mediante a subsunção real das formas de vida sob o capital (afetos, trabalho, gostos, etc.) redimensiona os antigos confinamentos disciplinares, organizando formas dispersas de controle que singularizam a socialização e tornam a totalidade da vida um objeto político.

Robert Kurz (2003) afirma que a multidão implica uma crítica do capitalismo sem uma crítica da forma do valor (ou seja, a forma fetichizada que faz do produto uma mercadoria), de modo que, como um *marxisme de facteur subjectif*, a multidão vira uma lógica puramente aditiva de processos sociais que, sem as mediações da forma social (por exemplo, uma crítica da própria categoria do trabalho, à *la* Moishe Postone, como atividade especificamente capitalista), reduz a sociedade a um afrontamento direto e imediato de puros sujeitos de vontade. A crítica, ao argumentar que a multidão é refém de uma lógica aditiva, perde de vista sua constituição dialética, ou seja, não se trata simplesmente da justaposição de quadros empíricos, mas do movimento de multiplicidades a partir do campo da produção biopolítica e das contradições da globalização capitalista. Ainda mais questionável no argumento de Kurz é a redução da multidão das periferias do capitalismo a uma “massa real de miseráveis que sequer é ligada pelo telefone”, de modo que isso significa descartar o notável desenvolvimento transnacional da infraestrutura capitalista nas últimas duas décadas.

A multidão não é um produto espontâneo da produção social, mas um projeto de organização política da multiplicidade. Justamente por isso, a multidão não é um dado empírico previamente estabelecido pela simples agregação de corpos em massa. Como projeto político dinamizado por relações

sociais do campo biopolítico construído pela racionalidade neoliberal, a multidão é, antes, uma maneira específica de estruturação da ação coletiva a partir de multiplicidades relacionadas ao comum.

O maior dinamismo das esferas de socialização da cidade torna a vida urbana o meio fundamental de enraizamento da multidão. A socialização da produção biopolítica junto ao imaterial e às redes nas cidades do capitalismo globalizado implica circuitos (comunicação, encontros, fluxos, compartilhamentos, etc.) em que a densidade dos contatos pode ser organizada politicamente por meio da metabolização dos conflitos e da exposição de hierarquias e formas de segregação (Hardt & Negri, 2009, p. 249). As estruturas de comunicação multiplicam interconexões e redes na medida em que suas formas de controle e de produção de subjetividades tornam o conjunto da vida o centro de criação do valor. Se as massas são expressões por excelência das narrativas sobre a emergente constituição problemática da vida urbana (não à toa, encontrando ecos cada vez mais fortes nos imaginários sociais a partir da expansão capitalista dos anos 1840 e 1850), a multidão sinaliza as subjetividades em movimento, sobretudo, junto aos circuitos globais de produção do imaterial ancorados remota e materialmente nas cidades.

No fim dos anos 1970, Jean Baudrillard (1983) indicava o impacto das mídias e do sem-número de novos estímulos sociais fragmentários sobre as mutações dos fenômenos de massa, produzindo a dispersão de referentes no sistema de representação (o povo, a classe, o proletariado, etc.) e o esvaziamento de estruturas de coesão que conferiam transparência ao social. No entanto, o

desdobramento da análise é bastante problemático: ao reduzir as mobilizações coletivas a uma passividade (convertendo todos os códigos *en bloc* em espetáculo), as “novas massas” já não teriam “uma história a escrever”. A agregação *in vacuo* de indivíduos não construiria sujeitos e indicaria “o fim do social” como um vazio de significados, uma vez que o campo estaria confinado a temas-tópico de administração e gestão – deslocado, assim, de grandes narrativas de emancipação. Baudrillard parece confundir a mutação estrutural nos fenômenos de massa com um esgotamento das estruturas de mobilização coletiva, obliterando qualquer entendimento do novo quadro histórico das manifestações multitudinárias e seu potencial de tematização social das críticas à globalização capitalista.

Enraizadas nas cidades, as multidões de 2008-2016 estão longe da passividade pressuposta por Baudrillard diante do espetáculo. Aqui, a dialética da sociedade de controle é plenamente desenvolvida a partir das práticas culturais: com um smartphone, a reprodução técnica ilimitada e o compartilhamento do imaterial, ao passo que misturam as fronteiras entre lazer/trabalho e cidadão/consumidor tornando a captura do valor expandida pelo processo vital (por meio de anúncios, adequação de gostos, algoritmos, etc.), igualmente possibilitam as transferências de repertórios de mobilização e a elaboração de subjetividades. Desde os anos 1960, Dallas Smythe intitulava esse processo de *audience commodity*, ou seja, sob o invólucro da passividade dos públicos, os atos de assistir, ler e usar tornaram-se geradores de valor-trabalho – nessa linha, a partir dos anos 1990, os teóricos das novas mídias, como Alvin Toffler, Christian

Fuchs, George Ritzer e Nathan Jurgenson, têm chamado os novos públicos de “prossumidores” à luz do progressivo apagamento da separação entre produtores e consumidores na lógica intermitente do valor na esfera digital. Aliás, tendo em vista a prática política mais concreta, o próprio lugar do ciberativismo, desde o fim dos anos 1990 (Kahn & Kellner, 2004), a partir dos protestos multitudinários no encontro do G8 em Colônia (Alemanha) e na reunião da Organização Mundial do Comércio em Seattle (Estados Unidos), indica a proatividade dos novos públicos na construção de relações políticas e sociais subjacentes à nova materialidade do capitalismo.

O tempo de revoltas aberto em 2008 implicou um “renascimento da história” (Badiou, 2012) na medida em que uma torção foi sinalizada no conflito social. Se o evento produz e difunde significados políticos mais amplos, ainda que os horizontes de expectativas (um tanto difusas, é verdade) das ruas sejam interpelados por um longo Termidor ou um vazio de tradução institucional junto aos sistemas representativos, as dinâmicas multitudinárias efetivaram espaços de elaboração e cooperação em situações não predicáveis (contextos incertos) a partir das quais mecanismos de imaginação política estiveram em curso. O ciclo de revoltas multitudinárias não implicou uma uniformização de lutas sociais, como repetições do mesmo, mas a tradução política e as transferências de estruturas de mobilização em relação a contextos integrados à globalização capitalista, elaborando formas de conexão e subjetividades políticas vinculadas à reunião (*assemblage*) na esfera pública e a novos potenciais democráticos de gestão e deliberação sobre o comum (Hardt & Negri, 2017).

Não é exagero, portanto, afirmar que os fenômenos multitudinários demarcam inflexões significativas na modernidade global em diversas direções. As tendas e a multidão nas ruas de Tel Aviv, Haifa e Jerusalém em 2011, questionando os problemas de moradia e os custos de vida que pressionam as gerações mais jovens, apontaram justamente o fracasso da ideologia da abundância ilimitada e da retórica da ascensão capitalista, especialmente junto às aspirações de ampliação da classe média, à luz da precarização das formas de vida (trabalho, salário e instabilidade no emprego) e da crise de representação do sistema político (Rosenhek & Shalev, 2014). Nas ruas brasileiras, a multidão de 2013, no lusco-fusco de uma década de desenvolvimento social e políticas públicas de inclusão, não apenas escancarou a crise de representação por meio de pautas morais de reconhecimento e pela precariedade de parte dos serviços públicos, mas questionou os custos do progresso indissociáveis dos esforços de invenção de um país apresentável ao mercado mundial (Cava, 2013) sob a ideologia da modernização na periferia do capitalismo (em uma conjuntura, aliás, marcada pela efetiva inserção do Brasil em grandes eventos internacionais entre 2007 e 2016). Colocada em perspectiva junto ao ciclo frenético de mobilizações (tanto à esquerda quanto à direita) e de disputas pelas ruas espalhadas pelo país entre 2013 e 2016, a multidão indicou as fraturas do ciclo progressista do capitalismo razoavelmente pavimentado desde meados dos anos 1990.

A análise das multidões capta contradições fundamentais que movem o sistema social. Traduzida para a prática política, as novas morfologias das revoltas urbanas a partir de 2008 indicaram potenciais saídas

de esquemas dualistas entre massas e liderança, espontaneísmo e centralismo, democracia e autoridade, público e privado, etc., evidenciando como os movimentos sociais e a instituição de um campo comum estiveram correlacionados em agendas críticas à racionalidade neoliberal. Mais do que *flash*

mobs politizados, o ciclo de manifestações multitudinárias desta década trouxe à tona uma consistência própria que, emergindo das estruturas de cooperação e da infraestrutura de redes, escancarou o horizonte comum de contradições ao passo que indicou condições de um novo internacionalismo.

BIBLIOGRAFIA

- AMIN, Samir. *Three essays on Marx's value theory*. Nova York, Monthly Review Press, 2013.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo, Boitempo, 2009.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo, Boitempo, 2014.
- BADIOU, Alain. *The rebirth of history: times of riots and uprisings*. Trad. Gregory Elliott. Nova York, Verso, 2012.
- BAUDRILLARD, Jean. *In the shadow of the silent majorities, or the end of the social*. Trad. Paul Foss. Nova York, Semiotext(e), 1983.
- BRANTLINGER, Patrick. *States of emergency: essays on culture and politics*. Indianapolis, Indiana University Press, 2013.
- BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. "O que é a multidão?", in *Novos Estudos Cebrap*, v. 75, São Paulo, 2006.
- CANETTI, Elias. *Masse und Macht: wesentliche Zusammenhänge zum Verständnis unseres Zeitalters*. Frankfurt am Main, Fischer, 2001.
- CAVA, Bruno. *A multidão foi ao deserto*. São Paulo, Annablume, 2013.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo, Boitempo, 2016.
- FEIGENBAUM, Anna. *Tear gas: from the battlefields of WWI to the streets of today*. Nova York, Verso, 2017.
- FISCHER, Tony. "Performance and the tragic politics of the agon", in *Performing antagonism: theatre, performance and radical democracy*. Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- FONTANA, Edgardo et al. *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires, Ediciones de Mano en Mano, 2002.

- HABERMAS, Jürgen. "Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert", in *Zeitdiagnosen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly*. Oxford, Oxford University Press, 2017.
- _____. *Commonwealth*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- _____. *Declaration*. Nova York, Argo Navis, 2012.
- _____. *Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- _____. *Multitude*. Londres, Penguin, 2004.
- JOHNSON, Matthew; SULIMAN, Samid. *Protest: analysing current trends*. Londres, Routledge, 2015.
- KAHN, Richard; KELLNER, Douglas. "New media and internet activism: from the Battle of Seattle to blogging", in *New Media & Society*, v. 6, n. 1, 2004.
- KECHAVARZI-TEHRANI, Dariouche. "Teargas colonialism", in *The Funambulist*, v. 14, Paris, 2017.
- KLEIN, Naomi. "Reclaiming the commons", in *New Left Review*, v. 9, 2002.
- KURZ, Robert. "Empire: le monde en crise comme Disneyland de la multitude", in *Les habits neufs de l'empire: remarques sur Negri, Hardt et Ruffin*. Paris, Léo Scheer, 2003.
- MÉSZÁROS, István. *Beyond capital*. Nova York, Merlin Press, 1995.
- MORELOCK, Jeremiah; NARITA, Felipe Ziotti. "Public sphere and world-system: theorizing populism at the margins", in *Critical theory and authoritarian populism*. Londres, University of Westminster Press, 2018 (no prelo).
- NARITA, Felipe Ziotti. "Unlimited capitalism and the politics of the common", in *Praktyka Teoretyczna*, vol. 26, Poznan, 2018 ("Cooperation as the institution of the common" – Org. Bartłomiej Blesznowski e Mikołaj Ratajczak).
- PABST, Adrian. "The resurgence of the civic", in *Possible Futures (Social Science Research Council)*. Nova York, 13/dez./ 2011.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo, N-1 Edições, 2013.
- ROSENHEK, Zeev; SHALEV, Michael. "The political economy of Israel's social justice protests", in *Contemporary Social Science*, v. 9, Londres, 2014.
- SASSEN, Saskia. "The global street: making the political", in *Globalizations*, v. 8, n. 5, Nova York, 2011.
- SLOTEDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre as lutas culturais na sociedade moderna*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo, Estação Liberdade, 2016.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, Princeton University Press, 2015.
- VIRNO, Paolo. *Grammatica della moltitudine*. Roma, Rubettino, 2001.

Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018)

Reginaldo Prandi
Luiz Jácomo
Teresinha Bernardo

E

m 1991, um dos autores do presente trabalho publicou *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova* (Prandi, 1991), livro que trata dos resultados de pesquisa realizada entre 1986 e 1988, sobre a

REGINALDO PRANDI é Professor Emérito da Universidade de São Paulo (USP), pesquisador do CNPq e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

LUIZ JÁCOMO é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

TERESINHA BERNARDO é professora da PUC-SP e coordenadora do grupo de pesquisa Relações Raciais: Memória, Identidade e Imaginário do CNPq.

chegada, instalação e expansão do candomblé em São Paulo a partir da década de 1960, pesquisa cujos resultados foram inicialmente apresentados à Universidade de São Paulo como tese de livre-docência em sociologia. Já nessa época, a umbanda estava definitivamente enraizada na cidade, como de resto em todo o país (Camargo, 1961; Concone, 1987; Negrão, 1996). Sua presença bem consolidada, porém, nunca escondeu a grande proximidade doutrinária que a umbanda mantém com valores reconhecidamente católicos e orientação de conduta marcada pela visão tradicional cristã de que tudo neste mundo se resume à eterna luta do bem contra o mal, maniqueísmo ausente do corpo doutrinário originariamente africano conservado nos terreiros de candomblé, nos quais a presença sincrética do catolicismo sempre foi mais uma questão de forma do que de conteúdo. Sem se comprometer necessariamente com o bem ou com o mal, o candomblé é capaz de enxergar os problemas humanos independentemente de qualquer restrição moral que possa implicar uma ideia de pecado. Emoções, experiências, sensações, expectativas, tudo isso, antes de mais nada, é constitutivo do que possa ser a vida humana, espelhada nos mitos dos orixás que os homens e mulheres reproduzem no seu dia a dia. Com o candomblé, finalmente, uma pessoa religiosa poderia ser e se sentir aquilo que de fato é.

Os candomblés de São Paulo procurou traçar as origens dos terreiros instalados na região metropolitana da capital, identificar suas diferentes nações étnicas e variantes rituais e doutrinárias e, sobretudo, entender o sentido de sua presença na cidade. Apesar de o candomblé nunca ter, antes dos anos 1960, se constituído significativamente como religião organizada em São Paulo,

e apesar de se acreditar que a umbanda, no conjunto das tradições afro-brasileiras, era a expressão religiosa mais propriamente adequada e coerente com a sociedade industrial da grande metrópole do Sudeste, o candomblé viria a se mostrar como uma alternativa importante no quadro das religiões populares que disputavam o mercado religioso brasileiro (Camargo et al., 1973). Mercado esse que se expandia, em consequência do avanço do processo de secularização que desqualificava definitivamente o catolicismo como a única religião capaz de servir de esteio à sociedade brasileira, ela mesma cada vez mais desinteressada da religião (Pierucci, 2004).

Tendo deixado de ser uma religião praticamente exclusiva de grupos negros – como foi em suas origens e ainda o é em certas cidades do Nordeste, sobretudo –, o candomblé em São Paulo arrebanhava adeptos de todas as origens étnicas e raciais, proliferava sobremaneira entre os pobres, como o pentecostalismo e a umbanda, oferecendo-se inclusive como agência religiosa especializada de serviços mágicos para uma demanda de clientes de qualquer classe social não comprometidos religiosamente.

Sua presença em São Paulo, já definida, naquele período, nos termos de uma religião competitiva capaz de se afirmar como religião de caráter universal, isto é, aberta a todos, representava uma terceira etapa de um processo iniciado com a introdução do kاردecismo na sociedade brasileira, na virada do século XIX para o XX, e redirecionado com a consolidação da umbanda, numa segunda etapa, a partir dos anos 1950. A pesquisa de então mostrava o candomblé como religião capaz de atender a demandas muito características de uma sociedade que

experimentava o gosto pelo individualismo, que nutria a ampliação da diversidade e da diferença na construção da identidade de cada um e que aprendia a aceitar a escolha religiosa como um valor para todos e um direito da pessoa, independentemente de tradições familiares e inserção social. Tudo muito diferente do que se podia observar nas religiões evangélicas, com as quais o candomblé e a umbanda competiam como alternativas religiosas aos que se afastavam ou se sentiam afastados do catolicismo. Aliás, é bom que se diga, nessa época havia pouca informação censitária sobre os números de seguidores das religiões afro-brasileiras e das denominações pentecostais, o que levava os estudiosos das religiões a crer que essas duas vertentes competiam em pé de igualdade

em número de convertidos, duas alternativas viáveis para diferentes subjetividades dos candidatos à conversão (Fry, 1975).

O candomblé simplesmente não chegou e se instalou por aqui. Ele passou por muitas adaptações e foi objeto de diferentes movimentos e iniciativas. *Os candomblés de São Paulo* mostrou a grande preocupação recente dos novos seguidores dos orixás em recuperar para sua religião muitos elementos e aspectos esquecidos ou deixados de lado por força do processo histórico, opressivo e violento que marcou a reconstituição das religiões dos orixás no Brasil: primeiro, durante o escravismo, o apagamento da identidade familiar, da religião e de valores africanos, embasando o trabalho compulsório mantido a ferro em brasa e chibata sanguinolenta; depois,



Tocadores de atabaques, Candomblé Casa das Águas, 2012

com o racismo que se segue à Abolição, a incompreensão, o não reconhecimento e a perseguição sem trégua por parte de muitas instituições da sociedade brasileira branca e católica, que viram na religião afro-brasileira durante muito tempo – e de certa forma continuam vendo – uma via de manifestação demoníaca, do mal. Muito se perdeu por conta disso tudo, e era preciso repor as coisas no lugar: reaprender as línguas africanas usadas nos rituais, recuperar os mitos esquecidos, livrar-se do peso morto do sincretismo católico, encontrar mecanismos de legitimidade social e garantir um lugar cidadão para a religião numa sociedade que, ela também, tentava se refazer na luta pela reconquista de seus direitos violados (Prandi, 2005). De todo modo, estamos muito longe dessa travessia ter se completado.

2

Em 1988, por ocasião do centenário da Abolição legal da escravidão no Brasil, realizou-se na Universidade de São Paulo, de 7 a 11 de junho, o evento “Escravidão – Congresso Internacional”. A rigor, tratou-se do IV Congresso Afro-Brasileiro. O primeiro, datado de 1934, foi realizado em Recife por iniciativa de Gilberto Freyre, que no ano anterior publicara *Casa-grande & senzala*. Pretendia-se tratar de inúmeras questões referentes à população negra brasileira suscitadas pelo livro. Foram reunidos no congresso importantes autores, antropólogos, psiquiatras, escritores, advogados, historiadores, folcloristas, músicos e também sacerdotes, caso de Pai Adão, babalorixá do Terreiro de Iemanjá, dos mais antigos do país. Entre nomes famosos, se destacaram o próprio Gilberto Freyre, Mário de Andrade, Jorge

Amado, Roquette-Pinto, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Ulisses Pernambucano, Luís da Câmara Cascudo e o antropólogo americano Melville Herskovits (Freyre, 1935, 1937).

Já o II Congresso Afro-Brasileiro foi realizado em 1937, em Salvador, tendo à frente Edison Carneiro, que procurava dar continuidade, ainda que de forma crítica, à pesquisa pioneira de Raimundo Nina Rodrigues, que inaugurou no Brasil os estudos sobre o candomblé e tratou longamente, à moda racista de seu tempo, de questões referentes à população negra. Retornaram ao debate Herskovits, Edison Carneiro, Arthur Ramos e Jorge Amado, aos quais se juntaram muitos outros, além do sociólogo americano e Professor Emérito da USP, Donald Pierson, que conduziu seus estudos sobre o negro preocupado com os conceitos de cultura e classe social; o babalaô Martiniano do Bonfim, figura lendária do candomblé; e a igualmente famosa ialorixá Ana Eugênia Obabií dos Santos, Mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá. Também esteve presente o africano Ladipô Sôlankê, que apresentou uma comunicação sobre a concepção de Deus entre os iorubás (Carneiro, 1940).

Passados 45 anos, por ocasião das comemorações do cinquentenário da publicação de *Casa-grande & senzala*, realizou-se, novamente no Recife, em 1982, com a presença de Gilberto Freyre, o III Congresso Afro-Brasileiro, sob os auspícios do Instituto Joaquim Nabuco e com organização de Roberto Motta. Ao lado de consagrados autores brasileiros e estrangeiros, o evento trouxe uma nova geração de pesquisadores das populações negras, assim como novos temas. Entre os presentes, destacaram-se Raimundo de Souza Dantas, que foi o primeiro embaixador negro brasileiro, Manuela Carneiro

da Cunha, Carlos Hasenbalg, Paulo Viana, Thales de Azevedo, João Baptista Borges Pereira, Clovis Moura, entre outros, além de especialistas em religiões afro-brasileiras que ocupam lugar importante na produção científica sobre essa herança africana: Juana Elbein dos Santos, René Ribeiro, Marco Aurélio Luz, Yeda Castro, Peter Fry, Waldemar Valente e o coordenador do congresso, Roberto Motta (Motta, 1985). Babalorixás importantes como Manoel do Nascimento Costa, mais conhecido como Papai, neto de Pai Adão, também apresentaram suas contribuições. Entre os temas candentes, tratou-se criticamente das condições do negro no contexto das classes sociais e do modo como o processo brasileiro de abolição foi conduzido.

Transcorridos seis anos, em 1988, a realização do evento Escravidão – Congresso Internacional ganhou enorme amplitude, envolvendo diferentes unidades da USP a partir da organização da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), sob a coordenação geral de José Jobson de Andrade Arruda, tendo como presidente de honra João Baptista Borges Pereira. Foram reunidos pesquisadores, músicos, sacerdotes, artistas, políticos, etc. de todo o Brasil e de 22 outros países, num total de 377 participantes que apresentaram um ou mais trabalhos. Coube a Fernando Henrique Cardoso, então senador, proferir a conferência de abertura. O encontro foi organizado em 17 módulos, cada um deles cobrindo uma das grandes linhas do temário proposto, como, por exemplo: memória e iconografia; historiografia da escravidão; literatura; escravidão, liberdade e direitos; tráfico de escravos, etc.

No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, assunto do presente trabalho, as atividades foram agrupadas no módulo

de número nove, intitulado “Cultura religiosa afro-americana”, que contou com 74 expositores (Escravidão, 1988). Esse módulo aconteceu no prédio de Filosofia e Ciências Sociais da FFLCH. Além das apresentações orais, mesas e discussões, várias exposições foram montadas: um terreiro de umbanda; um terreiro de candomblé; um espaço de santeria cubana; uma mostra de trabalhos do artista Mestre Didi; uma mostra de objetos rituais do tambor de mina; uma exposição sobre o uso das cores nas religiões dos orixás; um herbário de folhas sagradas e uma mostra de instrumentos musicais do batuque gaúcho. O módulo reuniu importantes pesquisadores das religiões afro-brasileiras do país, além de sacerdotes de respeitados terreiros das diferentes modalidades religiosas de origem africana. Também estiveram presentes pesquisadores e sacerdotes de outros países. O Quadro 1 traz a lista completa dos pesquisadores, artistas e sacerdotes que se apresentaram no módulo “Cultura religiosa afro-americana”.

O Brasil vivia um período de otimismo e esperança política. O flagelo da ditadura militar parecia superado, e a Assembleia Constituinte escrevia uma nova Carta Magna, a chamada Constituição Cidadã, que viria a ser promulgada nesse mesmo ano de 1988. Interessante notar que, no catálogo do congresso Escravidão, chamava-se a atenção para alguns nomes que constavam da programação e que deveriam ser oportunamente confirmados, uma vez que se ocupavam em Brasília das atividades constituintes. Pela primeira vez se viam circulando pela USP pais, mães e filhos de santos com suas roupas rituais, podendo-se apreciar objetos e imagens cerimoniais, instrumentos musicais típicos dos terreiros, participar de oficinas de música

QUADRO 1

Pesquisadores, artistas e sacerdotes que se apresentaram no módulo “Cultura religiosa afro-americana” do Congresso Internacional Escravidão e Suas Instituições. São Paulo, USP, 1988

| | |
|---|--|
| Alberto Cunha (USP) | Kabengele Munanga (USP) |
| Anaíza Vergolino Henry (UFPB) | Liana Trindade (USP) |
| André de Souza (USP) | Lísias Nogueira Negrão (USP) |
| Angelina Pollak-Elts (Universidade Católica) | Luiz Carlos Guelo (Conjunto Alayandê) |
| Andres Bello, Venezuela) | Manuel Papai Nascimento Costa, Pai (Sítio do Pai Adão, Recife) |
| Antonio A. Silva (Arquidiocese de São Paulo) | Marco Antonio da Silveira, Pai (Ilê Axé Ewe Fun Mi, São Paulo) |
| Antônio O. Santos (Igreja Metodista, São Paulo) | Maria do Carmo Brandão (UFPE) |
| Argeliers León (Casa das Américas, Cuba) | Maria Helena Concone (PUC-SP) |
| Armando Vallado, Pai (Ilê Axé Ogum ati Oxum, São Paulo) | Maria Laura Cavalcanti (Instituto Nacional do Folclore, Rio de Janeiro) |
| Aulo Barretti-Filho, Pai (Fundação de Apoio ao Culto e Tradição Yorùbá no Brasil) | Maria Stella de Oxóssi A. Santos, Mãe (Axé Opô Afonjá, Salvador) |
| Babatundê Lawall (Universidade Ilê-Ifé, Nigéria) | Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo (Centro de Estudos da Religião) |
| Beatriz Góis Dantas (UFSE) | Marlene de Oliveira Cunha (USP) |
| Benito Juarez (USP) | Marta Heloísa Leuba Salum (USP) |
| Carlos Eugênio Marcondes de Moura (USP) | Mauro Batista (Arquidiocese de São Paulo) |
| Claudia Mola-Fernandez (Casa de África, Cuba) | Monique Augras (FGV-RJ) |
| Damiano Cozzella (USP) | Mundicarmo Ferretti (UFMA) |
| Deoscóredes M. dos Santos – Mestre Didi (SECNEB) | Napoleão Figueiredo (Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém) |
| Dilma de Melo Silva (USP) | Norberto Dias-Ugarte (Conjunto Folclórico de Havana, Cuba) |
| Eduardo Contrera (Conjunto Alayandê) | Norton F. Correa (UFRGS) |
| Evandro Bonfim Paraná (Conjunto Alayandê) | Patrícia Birman (ISER) |
| Fabio Leite (USP) | Paulo de Carvalho Neto (Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura) |
| Francelino de Xapanã, Pai (Casa das Minas de Toia Jarina) | Paulo Dias (USP) |
| Francisco M. Dias (Grupo de Consciência Negra da USP) | Raquel Trindade (Teatro Popular Solano Trindade, Embu das Artes) |
| Gilberto de Exu Ferreira, Ogã (Afoxé Filhos da Coroa de Dadá, São Paulo) | Raul Lody (Instituto Nacional do Folclore, Brasil) |
| Guillermo Cue-Hernandes (Cubanacan, Cuba) | Reginaldo Prandi (USP) |
| Guillermo Montanes-Bel (Conjunto Folclórico de Santiago, Cuba) | Renato Cruz, Pai (Olê Axé Ogum ati Oxum, São Paulo) |
| Helena Starzynski (USP) | Rita de Cássia Amaral (USP) |
| Helmy Mansor Manzochi (USP) | Rita Laura Segato Carvalho (UnB) |
| João Baptista Borges Pereira (USP) | Roberto Motta (UFPE) |
| Jocélio Teles dos Santos (USP) | Rogelio M. Furé (Conjunto Folclórico Nacional de Cuba) |
| Jorge Itaci de Oliveira, Pai (Terreiro de Iemanjá, São Luís) | Rosa Maria Costa Bernardo (USP) |
| José Carlos Carvalho (USP) | Ruth Simms Hamilton (Universidade de Columbia, EUA) |
| José Flavio Pessoa de Barros (UFF) | Sérgio Figueiredo Ferretti (USP) |
| José Guilherme Cantor Magnani (USP) | Vagner Gonçalves da Silva (USP) |
| José Jorge Carvalho (UnB) | Vivaldo da Costa Lima (UFBA) |
| José Luis Hernandez (Museu de Guanabacoa, Cuba) | Yvonne Maggie (UFRJ) |
| Josildeth Gomes Consorte (PUC-SP) | |
| Juana Elbein dos Santos (SECNEB) | |
| Juberli Varela, Pai (Templo Espírita de Umbanda Mestre Tupinambá, São Paulo) | |
| Júlio Santana Braga (UFBA) | |

e dança, e provar da comida votiva. Foi a semana da USP com dendê. O clima era de euforia: as religiões afro-brasileiras se espalhavam pelo país e marcavam presença nos mais diversos espaços sociais e expressões culturais. Parecia não haver barreira para conter seu avanço.

O clima de otimismo parecia igualmente se refletir no teor dos trabalhos apresentados no módulo de religião. Dava-se muita importância ao fato de que as religiões afro-brasileiras continuavam se expandindo rapidamente por todo o país, ampliando sua contribuição aos mais diversos setores da cultura não religiosa. Variantes étnicas dessas religiões, as chamadas nações, não estavam mais restritas a seus locais de origem, enclausuradas, mas se espalhavam e se encontravam por toda parte do país. O congresso era apenas uma pequena amostra, uma espécie de miniatura desse bom encontro em que as diferenças congraçavam e se enxergavam como parte de um Brasil único e fraterno. As religiões se apresentavam em seus conteúdos míticos, ritualísticos e iniciáticos. Cada *paper* mostrava como o culto em cada lugar era conduzido, como os terreiros se organizavam, o que se oferecia às divindades, como se cantava e se dançava para os orixás, os voduns, os inquices e os encantados. Os músicos presentes animavam a festa com o ritmo de seus atabaques, e os corais da USP se juntavam numa única e grande voz para oferecer a todos, no encerramento, a música sacra há tanto tempo circunscrita ao espaço dos terreiros. Tudo era festa. O Brasil era celebrado como o lugar privilegiado do pluralismo, inclusive religioso.

Por outro lado, o esforço de redemocratização compartilhado por todos impunha uma necessária preocupação crítica com o

próprio sentido da palavra “abolição” (termo intencionalmente não incluído no título do congresso que comemorava seu centenário), uma vez que, no Brasil, a abolição da escravidão também implicou a marginalização, no âmbito da economia e dos direitos individuais, dos negros libertados. Não é demais lembrar que, embora as religiões afro-brasileiras estivessem ganhando espaço, seguidores, visibilidade e prestígio, elas ainda carregavam consigo o peso do preconceito racial, como carregam até hoje. Mas tudo indicava que os velhos tempos em que foram duramente perseguidas por órgãos governamentais e por parte da mídia haviam ficado no passado. Sociólogos e antropólogos que à época se ocupavam do estudo da repressão contra os terreiros e seus devotos ainda se reportavam a esse passado que se supunha superado (Braga, 1995; Lühhning, 1995). Nenhum entre as dezenas de textos discutidos nas sessões do congresso tratou de algo que se assemelhasse à antiga perseguição sofrida pela religião negra em tempos anteriores. Afinal, o Brasil se redemocratizava e em breve daria à luz a Constituição que deveria enterrar de vez os horrores da ditadura militar e garantir definitivamente as liberdades civis, incluindo a liberdade de crença.

Uma análise do conjunto dos resumos das comunicações contidas no catálogo do congresso permite sumariar os temas apresentados no módulo de religião: tradição e modernização; artefatos religiosos; nações; sincretismo; folhas e ervas rituais; simbolismo material e cultural; multiplicidade das religiões afro-brasileiras; consumo e economia dos terreiros; relações de clientelismo e prestação de serviços; rituais de cura; identidade; ética; aspectos psíquicos e sociais do transe;

Reginaldo Prandi



Comidas votivas, Candomblé Casa das Águas

diversidade religiosa; posição do catolicismo da teologia da libertação com respeito à religião dos orixás; desafios da negritude e participação política; visão de mundo e vivência religiosa; sacrifício ritual; dança, *performance*, gestualidade e técnicas corporais; iniciação, parentesco religioso e filiação; arquétipos; mitologia; sociedade de classes; teologia das religiões afro-brasileiras; federações e organizações religiosas; magia, oráculo e cura; passado e memória; aspectos domésticos dos cultos e sua organização; mudança e expansão das religiões de origem africana; africanização das religiões afro-brasileiras; sincretismo católico; e presença e expansão das religiões afro-brasileiras na metrópole.

À luz do que hoje se pode observar, alguns temas se destacaram notoriamente pela ausência. Não se tratou de coisas como perseguição, preconceito, discriminação religiosa, agressões a membros dessas religiões e invasões de terreiros em tempos atuais. O próprio sincretismo católico ficou num plano muito secundário. Nenhum pesquisador ou sacerdote tocou diretamente na questão do confronto entre as religiões afro-brasileiras e as igrejas evangélicas como algo de importância. A expressão “intolerância religiosa” não foi pronunciada nesse grande encontro de 1988, no centenário da Lei Áurea. Reafirmamos, portanto, que o clima do congresso era de indisfarçado otimismo e tranquilidade para com os fatos correntes. Aliás, também no livro *Os candomblés de São Paulo* (Prandi, 1991), desse mesmo período, em nenhum momento se fala de intolerância religiosa nem se cita a oposição entre o candomblé e as religiões evangélicas. Quem dividia a cena com o candomblé ainda era o catolicismo, sem agressão e intolerância, contudo.

3

Enquanto transcorria o congresso, voltamos a lembrar, encontrava-se em fase final de redação a nova Constituição, que balizou não somente o reingresso formal do país na trilha democrática, mas que também se tornou marco histórico importante da participação na política partidária de novos atores, até então mantidos, em sua maioria, fora da vida política: os evangélicos (Pierucci, 1989; Mariano, 2001; Prandi & Santos, 2017). Tal participação não tardou a significar para os afro-brasileiros, sem nenhuma representação no Congresso Nacional, que seu novo oponente no campo das conversões ficara mais forte, de mãos dadas com o poder do Estado, tendo na mão a feitura da lei.

Se a grande perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras por parte da polícia, da imprensa e de outras instituições e agentes fazia praticamente parte do passado, ainda que recente, novos inimigos despontavam, mais empenhados e decididos. Primeiro, as religiões que competiam com os terreiros, ou seja, as igrejas evangélicas, mais particularmente as do ramo pentecostal e, muito especialmente, as do ramo neopentecostal. Mas os religiosos não seriam os únicos adversários abertos que os terreiros enfrentariam no dia a dia. Tratava-se especialmente de agentes e organizações que têm se apresentado como defensores do meio ambiente¹ e dos animais e que, a despeito das liberdades de culto garantidas pela

1 Vale ressaltar que os tipos de concepção sobre o que representa uma ameaça ao meio ambiente e aos seres naturais são extremamente vastos e, em muitos casos, sua formulação está atrelada a pressupostos morais nem sempre percebidos ou explicitados (Santos, 2017).

Constituição, insistiam e ainda insistem, por ideologia não religiosa, em criar obstáculos aos cultos afro-brasileiros por meio de tentativa de aprovação de leis que impeçam o abate de animais nos terreiros, procurando assim inviabilizar o procedimento ritual fundamental em todo o processo de celebração dos deuses e entidades afro-brasileiros.

Vamos por partes, tratando primeiramente da questão religiosa. Passados 30 anos do congresso do centenário da Lei Áurea, o temário que recobre os estudos sobre as religiões afro-brasileiras ganhou profunda modificação. É muito difícil tratar hoje do candomblé, da umbanda, do tambor de mina, do batuque, do xangô e outras modalidades dessa origem sem ao menos esbarrar na questão da intolerância religiosa.

A década de 1990 é especialmente identificada por um conjunto amplo e diversificado de trabalhos de especialistas das ciências sociais que se ocupam das religiões tratando dessa nova temática do confronto entre evangélicos e afro-brasileiros, ou, melhor dizendo, da agressão aberta, sistemática e determinada sofrida pelos terreiros de religiões afro-brasileiras por parte de certas igrejas evangélicas. Os termos preferenciais, nesse período, para descrever essa disputa eram “conflito”, “batalha”, “batalha espiritual” e “guerra santa”. Todos eles pressupondo dois lados medindo suas forças.

Os principais títulos da década de 1990 que fazem referência a esse cenário podem ser facilmente enumerados, a saber, “Guerra santa no país do sincretismo”, de Mariza de Carvalho Soares (1990); “Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus”, de Airton Luiz Jungblut (1992); “A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiros:

dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”, de Luiz Eduardo Soares (1993); “Reflexões sobre a reação afro-brasileira à Guerra Santa”, de Cecília Loreto Mariz (1997); “Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”, de Ari Pedro Oro (1997); “Males e malefícios no discurso neopentecostal”, de Patrícia Birman (1997); e o livro *Neopentecostais*, de Ricardo Mariano (1999), que dedica o capítulo “A guerra contra o diabo” especialmente ao assunto da guerra santa – entre outros.

A importância desse novo tema na década de 1990 fica atestada pela preocupação de Cecília Loreto Mariz ao organizar, para a *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, em 1999, uma revisão bibliográfica sobre a teologia da batalha espiritual que então se travava (Mariz, 1999). Esses diferentes autores, ao tratar da década de 1990, não somente nos oferecem um quadro detalhado e explicativo dos diferentes embates em suas diferentes formas, como também nos mostram de que modo muitas das denominações evangélicas reconstróem sua doutrina, identificando as raízes do mal não na velha e desgastada figura genérica do diabo cristão, mas sim no corpo doutrinário-mitológico que ilumina a ação de divindades e entidades sagradas do candomblé e da umbanda. A religião afro-brasileira transformava-se, assim, para um seguidor dessas igrejas, na casa e no coração do mal: o diabo a ser combatido até seu extermínio.

Não se tratava de um mero jogo simbólico, de diferentes visões do sagrado. Em 2001, Ricardo Mariano, analisando o crescimento evangélico em sua tese de doutorado, descobriu que as religiões afro-brasileiras – os demograficamente diminutos candomblé e umbanda somados – estavam perdendo fiéis



Ritual de iniciação, Candomblé Casa das Águas

significativamente. Sua investigação aponta a causa, talvez a mais decisiva, desse declínio: o avanço do neopentecostalismo sobre os terreiros afro-brasileiros (Mariano, 2001). O conflito, a guerra religiosa ou qualquer outro nome que se dê a esse confronto já tinha um lado perdedor muito bem delineado. Ainda que a principal fonte doadora de convertidos para o pentecostalismo seja, de fato, o catolicismo, por evidentes razões demográficas, o candomblé, a umbanda e demais denominações afro-brasileiras são a fonte simbólica por excelência da investida evangélica. Não são deixados em paz, apesar do pequeno resultado numérico que possam representar, em razão mesmo do sentido religioso que eles oferecem para o evangélico na formação de sua identidade religiosa – como já dito.

Aliás, essas pequenas religiões de origem africana, sempre muito minoritárias,

carregam consigo uma grande visibilidade, até mesmo desproporcional ao seu tamanho, devido a sua influência cultural para o país. Mais que isso: a corrosão evangélica nos meios católicos parece se dar de modo discreto e silencioso, especialmente a partir da enorme reação midiática e institucional que ocorreu no emblemático episódio do “chute na santa”, quando, em 1995, a rede Record de televisão mostrou para o Brasil um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus agredindo aos chutes e xingamentos uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil (Almeida, 2007). Diante da reação de revolta, o bispo conheceu dias de exílio em terras estrangeiras, os santos católicos foram deixados em paz, e a conversão de católicos, sem alarde, prosseguiu exitosamente. Já os orixás não têm quem os defenda e podem ser chutados à vontade, inclusive sob os aplausos de muitos.

Reginaldo Prandi



Oxum, Candomblé Casa das Águas, 2017

De um lado, a ação dos religiosos evangélicos se caracteriza por ataques diretos, pessoais, dirigidos a seguidores dos orixás e aos seus templos, de tal modo que chegam a parecer atos de iniciativa individual, não orquestrados, que dependem muito mais de antipatias e inimizades locais e outras formas de desentendimento entre pessoas que pensam e creem de modos diferentes. Por outro, os representantes evangélicos no Congresso Nacional, nas assembleias legislativas e câmaras de vereadores mobilizam outro tipo de ataque, tentando agora criar obstáculos legais que procuram inviabilizar a prática religiosa não de seus vizinhos, conhecidos e desafetos pessoais, mas de toda uma população de seguidores das religiões afro-brasileiras inserida na sociedade brasileira.

A ofensiva não se dá mais somente no varejo, mas também no atacado. Para isso, contam com a adesão de legisladores católicos que comungam com evangélicos das mesmas pautas conservadoras. Um outro aliado tem sido encontrado em meio daqueles que se advogam como defensores de controversos direitos dos animais. O alvo da ação, nesse período, é o sacrifício votivo, ou abate animal, que constitui peça fundamental do ritual que parte do princípio segundo o qual as divindades, entendidas como antepassados, precisam ser alimentadas – princípio presente em importantes religiões tradicionais, mesmo quando o gesto sacrificial se realiza por meio de representação simbólica. Sacrifício, enfim, que está na raiz e na substância doutrinária e ritualística do judaísmo, do cristianismo, do islã e de diversas outras religiões ao redor do mundo.

De fato, as disputas e tensões envolvendo o sacrifício votivo de animais constituíram um novo campo de pesquisa para os estudiosos das religiões afro-brasileiras (Oro, 2005; Possebon, 2007; Coelho et al., 2016; Oro et al., 2017). Alguns líderes evangélicos fazem questão de enunciar, sempre que possível, um suposto caráter maligno nas tradições afro-brasileiras, associando, entre outras práticas, o abate de animais com atraso, magia negra, servidão aos demônios e práticas supostamente maléficas que costumam ser popularmente referidas pelo termo “macumba”, palavra hoje evitada em razão de sua explícita conotação preconceituosa.

Muitos políticos, por motivação religiosa ou não, já conseguiram a aprovação de leis municipais e estaduais proibindo o sacrifício, leis que reiteradamente têm sido anuladas por tribunais superiores como inconstitucionais, uma vez que a Carta Magna reza, em seu artigo 5º, inciso VI, que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Os opositores do abate religioso, por sua vez, valem-se de outra passagem da Constituição, o artigo 225º, parágrafo 1º, inciso VII, que regula ser incumbência do poder público “proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade”. De todo modo, na defesa dos animais, certamente seria mais produtivo que esses políticos, ativistas ambientais e evangélicos preocupados com o abate religioso fossem bater às portas dos frigoríficos e dos grandes pecuaristas. Aliás, em projetos de lei como esses, não é raro o preconceito religioso se

disfarçar de proteção dos animais contra a crueldade. Tal dubiedade, porém, parece ter sido definitivamente resolvida pelo Supremo Tribunal Federal (STF) na votação do Recurso Extraordinário 494601, concluída no dia 28 de março de 2019. Garantiu o pleno do Supremo que a defesa dos direitos dos animais não pode se sobrepôr à liberdade da religião de praticar seus rituais segundo suas tradições. A tese produzida pelo Supremo, que garantiu por unanimidade o sacrifício votivo pelas religiões afro-brasileiras, diz que: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”². Por decisão majoritária, o STF decidiu também que alegações de crueldade contra os animais e questionamentos sobre o consumo das carnes não se aplicam no caso do sacrifício votivo.

Vale lembrar que o abate religioso de animais, segundo a fórmula halal, que só pode ser praticado por sacerdotes ou especialistas iniciados pela religião, da mesma maneira que se faz no candomblé, alimenta parcela significativa das exportações de carne brasileira para os mercados de países de maioria islâmica, sendo também praticado, em proporção menor, por outras religiões tradicionais no Brasil. Em termos comparativos, o volume do abate realizado pelo candomblé é irrisório, além do fato de que a carne resultante é consumida nos terreiros pelos praticantes da religião como ato de comunhão entre humanos e divindades.

Embora essas tentativas de impor leis impeditivas do sacrifício religioso não tenham logrado êxito – pelo menos até o momento –, em cada proposta de tal tipo de legislação são renovados os sentimentos e atos de perseguição, preconceito e intolerância contra uma religião que passou grande parte da história tendo que se esconder. É o velho racismo aplicado à religião, tentando usar a lei como disfarce.

Não se pode esquecer que, no candomblé e em outras religiões afro-brasileiras, a pertença do devoto se efetiva num processo iniciático em que diferentes etapas são marcadas pelo sacrifício votivo de animais (Motta, 1991). As carnes sacrificiais são consumidas no terreiro da mesma maneira como a maioria não vegetariana da população se serve diariamente à mesa. Assim como as receitas domésticas são preparadas de acordo com o gosto, o costume e as poses de cada família, a comida votiva segue receitas da tradição. Afinal, essas religiões reproduzem nada mais nada menos do que a antiga família extensa africana reconstituída no Brasil no plano simbólico (Prandi, 2017). Não há nenhum mistério no abate praticado nos terreiros: as divindades são cultuadas com a oferenda de comida; essa comida se faz com carne e outros ingredientes, e a carne usada deve ser obtida segundo preceitos rituais. Impedir o abate nos terreiros significaria impedir a adoração das divindades, o mesmo que proibir a religião de ser praticada segundo a tradição.

5

Os anos recentes foram pródigos em mostrar que os problemas identificados a partir da década de 1990 vêm se tornando

2 Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=407159>. Acesso em: 12 de abril de 2019.



Ervas rituais, Feira de São Joaquim

cada vez mais graves. Multiplicou-se o número de estudos que tratam, agora explicitamente, do que é chamado de intolerância religiosa (Silva, 2007). Aos poucos, e com muitas dificuldades, em consequência de sua própria constituição como religião formada de pequenos grupos sem nenhuma unidade formal nem chefia centralizada, os terreiros vêm tentando reagir, sobretudo, através de meios jurídicos, enveredando por processos que se arrastam por anos nos meandros das diferentes instâncias do Judiciário.

Raras e notórias lideranças surgiram à frente desses movimentos de defesa coletiva das religiões afro-brasileiras, caso de Hédio Silva Jr., que tem atuado em processos contra abusos sofridos por membros e locais

de culto (Silva Jr., 2007). Assim como uns poucos outros, Silva Jr. tem agido no sentido de capacitar os seguidores das religiões afro-brasileiras em sua luta de defesa da religião, promovendo encontros e reuniões, publicando cartilhas e folhetos sobre legislação, direitos e modos de agir, conduzindo projetos de pesquisa e atuando judicialmente nos tribunais. Teve grande visibilidade, em agosto de 2018, sua participação no já referido julgamento pelo STF do abate animal com fins ritualísticos. Na abertura da sessão, em resposta às sustentações contra o abate animal para fins religiosos proferidas por representantes do Ministério Público do Rio Grande do Sul e do Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal, disse Hédio Silva Jr.:

Reginaldo Prandi



Candomblé Ilê Olá Axé Opô Araká, 1984

“Prestei atenção nas sustentações, não só nas narrativas que foram feitas neste microfone, como também nos sapatos dos narradores, e por acaso os sapatos dos narradores são todos sapatos de couro. [...] Você faz um discurso acalorado, entusiasmado em favor dos animais, calçando sapatos de couro!”³.

Da mesma forma, diferentes autores, órgãos do governo, instâncias do Judiciário e organizações não governamentais de defesa dos direitos da pessoa têm se mobilizado no sentido de cadastrar, classificar, dar visibilidade e tomar iniciativas de caráter legal nos casos de ocorrência de agressão a terreiros e seus membros por parte de seguidores de outras religiões, e mesmo de instituições e pessoas sem vínculo religioso.

Em 2018, a Secretaria Nacional de Cidadania do Ministério dos Direitos Humanos publicou o volume *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates*, organizado por Alexandre Brasil da Fonseca, que traz o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (Rivir), juntamente com a análise de pesquisadores a respeito dos dados obtidos e organizados (Fonseca, 2018). Os números trazidos mostram que, de 2011 a 2015, os casos de intolerância religiosa registrados em processos judiciais, canais de denúncias e notícias na imprensa brasileira têm crescido com regularidade. Em 965 casos analisados, 35% das vítimas pertencem a religiões afro-brasileiras, 19% são evangélicas, 8% são católicas, 4% são espíritas, 2% são muçulmanas e 9% são de outras

religiões, não havendo informação sobre religião para 23% dos casos (Fonseca, 2017, tab. 2). Considerando-se cada religião como um grupo em separado, os afro-brasileiros aparecem como vítimas em 98% dos casos, os espíritas em 87%, os católicos em 69% e os evangélicos em 51% dos casos. E aparecem como agressores 49% dos evangélicos, 31% dos católicos, 13% dos espíritas e 2% dos afro-brasileiros (Fonseca, 2017, gráf. 3). Nem sempre foi possível identificar o agressor e muito menos sua religião, mas ao se levar em conta os casos em que a religião tanto da vítima como do agressor é conhecida, o quadro vai se tornando mais bem definido: em seu conjunto, as vítimas afro-brasileiras são agredidas por evangélicos em 78% dos casos, por católicos em 16%, por ateus em 4% e por outros afro-brasileiros em 2% dos casos. Quando as vítimas são evangélicas, seus agressores são assim classificados: 70% são outros evangélicos, 15% são católicos, 10% são espíritas e 5% são ateus. No caso das vítimas católicas, seus agressores assim se classificam: 73% são evangélicos, 20% são outros católicos e 7% são ateus. Não há registro de agressores das religiões afro-brasileiras contra evangélicos, católicos ou espíritas (Fonseca, 2017, gráf. 4)⁴.

Também em 2018 foi publicada a edição bilíngue (português e inglês) do livro *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*, organizado por Ivanir dos Santos e outros, que apresenta um conjunto bastante diversificado de casos de intolerância religio-

3 Discurso completo no STF disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=APCajsEGs_Y. Acessado em: 22 de outubro de 2018.

4 Os resultados e pressupostos dessa pesquisa são apresentados aqui de modo breve e simplificado. Para uma discussão mais acurada, consultar o relatório original (Fonseca, 2018) e o artigo do coordenador do relatório (Fonseca, 2017).

sa, obtidos a partir de mais de uma dezena de instituições que registram ocorrências desse tipo no estado do Rio de Janeiro (Santos et al., 2018). Novamente, as religiões afro-brasileiras figuram como as mais atingidas por esse tipo de violência. Chama a atenção a pesquisa “Mapeamento de terreiros”, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que identificou que quase 70% dos casos de intolerância atingem terreiros pequenos, com até 50 frequentadores – mais vulneráveis, portanto. Além disso, apenas 15% dessas agressões levaram a algum tipo de representação na polícia ou em entidades de denúncias (Santos et al., 2018, pp. 34-6).

Os dados de ambos os relatórios sobre intolerância religiosa apontam que os evangélicos aparecem como os maiores responsáveis pelas supostas agressões, enquanto as religiões afro-brasileiras surgem das estatísticas como suas vítimas preferenciais. No geral, os afro-brasileiros têm pequena participação como agressores. Porque são os que mais sofrem violações de direitos relacionados a sua religiosidade, os afro-brasileiros voltam, como no passado, a ter que se esconder, como acontece hoje, por exemplo, em escolas em que crianças iniciadas no candomblé ou umbanda são obrigadas a ocultar sua pertença religiosa, deixando de usar qualquer símbolo material que denuncie sua identidade religiosa e se calando diante de colegas e professores sobre a crença que professam (Fonseca, 2017; Bernardo et al., 2017).

Se esses dados já são sobejamente preocupantes, o período imediatamente seguinte ao analisado no Rivir apresenta uma situação bastante piorada. Segundo matéria da *Folha de S. Paulo*, comparando-se os meses de agosto a outubro de 2018 – época em que a própria campanha eleitoral para a Presi-

dência traz para o debate as questões mais sensíveis da sociedade – com os meses de maio a julho do mesmo ano, observou-se um aumento dos casos de intolerância nos diferentes âmbitos considerados: 15% quando se tratou de raça ou cor, 75% quando o motivo identificado foi a homofobia ou transfobia, 83% para os casos relacionados à origem geográfica e de nacionalidade e, por fim, 171% de aumento nos casos de intolerância por motivos religiosos⁵. Para os que não aceitam a diferença, a religião parece ser o alvo preferencial.

6

Outra mudança importante verificada nos últimos 30 anos é o modo como a religião afro-brasileira muda de lugar na construção do objeto de estudo na pesquisa das religiões. Muito mais do que explicar a religião, trata-se agora de investigar sua relação com outros aspectos da realidade. É o que se observa, por exemplo, quando a pesquisa procura entender como é que a religião de origem negra lida com os problemas da marginalidade social, da criminalidade, como elabora identidades não convencionais, como aborda questões de gênero e como trabalha situações conflituosas de convivência de negros e não negros nas escolas e outras instituições não religiosas (Bernardo et al., 2017).

É quando a religião não é mais o objeto principal da pesquisa, mas usada para melhor se entender a construção de concepções artísticas, por exemplo, quando se questiona

5 Matéria completa disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/registros-de-intolerancia-triplicaram-em-sp-na-ultima-campanha-eleitoral.shtml>. Acessado em: 12 de abril de 2019.

sua importância na estruturação da gestualidade, na configuração da própria expressão corporal, no modo de se apresentar e se pentear, e assim por diante. Claro que há muito isso tudo tem sido investigado, mas o que muda é que a religião afro-brasileira passa a entrar no esquema explicativo como uma variável independente, a partir da qual as outras variáveis, que compõem o objeto principal, podem ser compreendidas. Trata-se, enfim, de lançar mão do candomblé, da umbanda, do tambor de mina, do batuque, do xangô, do catimbó, etc. para explicar aspectos do Brasil, inclusive o que ele pode ter de ruim, como querem os intolerantes detratores (Prandi, 2005). Estamos aqui, de fato, em 2019. Basta consultar a enorme lista de trabalhos publicados nesses anos todos para se ter ideia das transformações por que têm passado as religiões afro-brasileiras, tanto em termos de realidade como em termos de focos a ela dirigidos pelos pesquisadores⁶. Esse sucesso medido pela produção bibliográfica pertence em grande parte à cultura não religiosa, ainda que sua fonte originária seja o terreiro.

Se em 1988 a religião de origem africana estava sendo festejada e olhada com admiração por pesquisadores, intelectuais e formadores de opinião, hoje a tendência é enxergá-la como vítima. Quanto mais se expandiram as religiões evangélicas, mais encurralados se viram o candomblé e a umbanda, fato que se agravou com o avanço pentecostal na política eleitoral e o conse-

quente aumento de sua presença no poder de legislação e de governo, em todos os níveis. Do lado afro-brasileiro, cresceram os relatos, os projetos de defesa, as tentativas jurídicas de proteção da religião, mas sua representação nas casas legislativas, por exemplo, permaneceu ínfima.

Sob o atual governo federal, o futuro das religiões afro-brasileiras não parece exatamente confortável, sobretudo se levarmos em conta a presença e a influência de representantes de igrejas evangélicas nos diferentes escalões governamentais. Desde as campanhas das eleições de 2018 até os primeiros atos do governo de Jair Bolsonaro, temas muito caros ao pensamento democrático e ao sentimento político pluralista foram deixados de lado, quando não rechaçados, e aí se inserem a defesa das minorias, o respeito pela diferença, a aceitação da diversidade de gênero, a valorização das conquistas femininas nos planos do trabalho e dos direitos reprodutivos, o apoio a novos padrões de casamento e família, o cuidado com a reparação da dívida histórica do país para com grupos indígenas e negros, o cuidado de marginalizados urbanos e desvalidos rurais. A lista certamente é maior, mas não se pode deixar de fora dela as religiões afro-brasileiras e suas tradições. Se tudo isso pode ser resumido numa única palavra, “minorias”, as escolhas eleitorais que encerraram o ano de 2018 delas têm a dizer, na voz da maioria vencedora: – As minorias? Ora, elas que se danem!

6 Ver bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras preparada por Reginaldo Prandi e Carlos Eugênio Marcondes de Moura disponível em: <https://socieda-desecularizada.files.wordpress.com/2019/04/bib-afbr.docx>. Acessado em: 12 de abril de 2019.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Ronaldo de. "Dez anos do 'chute na santa': a intolerância com a diferença", in Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007, pp. 57-63.
- BERNARDO, Teresinha; MACIEL, Regimeire Oliveira; FIGUEIREDO, Janaina (orgs.). *Racismo e educação: (des)caminhos da lei nº 10.639/2003*. São Paulo, Educ, 2017.
- BIRMAN, Patricia. "Males e malefícios no discurso neopentecostal", in Patrícia Birman; Regina Novaes; Samira Crespo. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, Editora da Uerj, 1997, pp. 62-80.
- BRAGA, Júlio Santana. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador, Ceao/Edufba, 1995.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CARNEIRO, Edison (org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- COELHO, Carla Jeane H.; OLIVEIRA, Liziane Paixão S.; LIMA, Kellen J. Muniz. "Sacrifício ritual de animais não humanos nas liturgias religiosas de matriz africana: 'medo do feitiço' e intolerância religiosa na pauta legislativa", in *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 11, n. 22, 2016, pp. 53-82.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP, 1987.
- ESCRavidão – Congresso Internacional. *Catálogo, programação e resumos*. São Paulo, FFLCH/USP, 7 a 11 de junho, 1988.
- FONSECA, Alexandre Brasil da. "Intolerância e violência religiosa no Brasil: notas sobre uma pesquisa de abrangência nacional", in *Intolerância Religiosa*, vol. 2, n. 1, jul.-dez./2017.
- FONSECA, Alexandre Brasil da (org.). *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates*. Brasília, Secretaria Nacional de Cidadania do Ministério dos Direitos Humanos, 2018.
- FREYRE, Gilberto (org.). *Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, 1934, 1º volume. Rio de Janeiro, Ariel Editora, 1935.
- _____. *Novos estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, 1934, 2º volume. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FRY, Peter. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo", in *Debate & Crítica*, n. 6. São Paulo, 1975, pp. 79-94.
- JUNGBLUT, Airton Luiz. "Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade da Igreja Universal do Reino de Deus", in *Cadernos de Antropologia*, 9, 1992, pp. 45-62.
- LÜHNING, Angela E. "Acabe com este santo, Pedrito vem aí...': mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 – 1942", in *Revista USP*, n. 28. São Paulo, SCS-USP, 1995, pp. 194-220.

- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- _____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo, FFLCH-USP, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. "Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa", in *Debates do NER*, 1, 1997, pp. 96-103.
- _____. "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 47, 1999, pp. 33-48.
- MOTTA, Roberto. *Edjé balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô de Pernambuco*. Tese de titular de antropologia. Recife, Departamento de Antropologia da UFPE, 1991.
- _____. *Os afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1985.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo, Edusp, 1996.
- ORO, Ari Pedro. "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?", in *Debates do NER*, 1, 1997, pp. 10-37.
- _____. "O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul", in *Religião & Sociedade*, v. 25, n. 2. Rio de Janeiro, 2005, pp. 11-31.
- ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. "O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul", in *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 2. Rio de Janeiro, 2017, pp. 229-253.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte", in *Ciências Sociais Hoje, 1989*. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais/Anpocs, 1989, pp. 104-32.
- _____. "«Bye bye, Brasil': o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000", in *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 52. São Paulo, 2004, pp. 17-28.
- POSSEBON, Roberta Mottin. *A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Porto Alegre, PUC-RS, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- _____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- _____. "Recriações religiosas da África no Brasil", in Fábio Baggio; Paolo Parise; Wagner Lopes Sanchez (orgs.). *Diásporas africanas e processos sociorreligiosos*. São Paulo, Paulus, 2017, pp. 67-93.
- PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William. "Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II", in *Contemporânea*, vol. 5, n. 2. São Carlos, 2015, pp. 351-79.
- _____. "Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica", in *Tempo Social*, v. 29, n. 2, 2017, pp. 187-213.
- SANTOS, Renan William. *A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. São Paulo, FFLCH-USP, 2017.

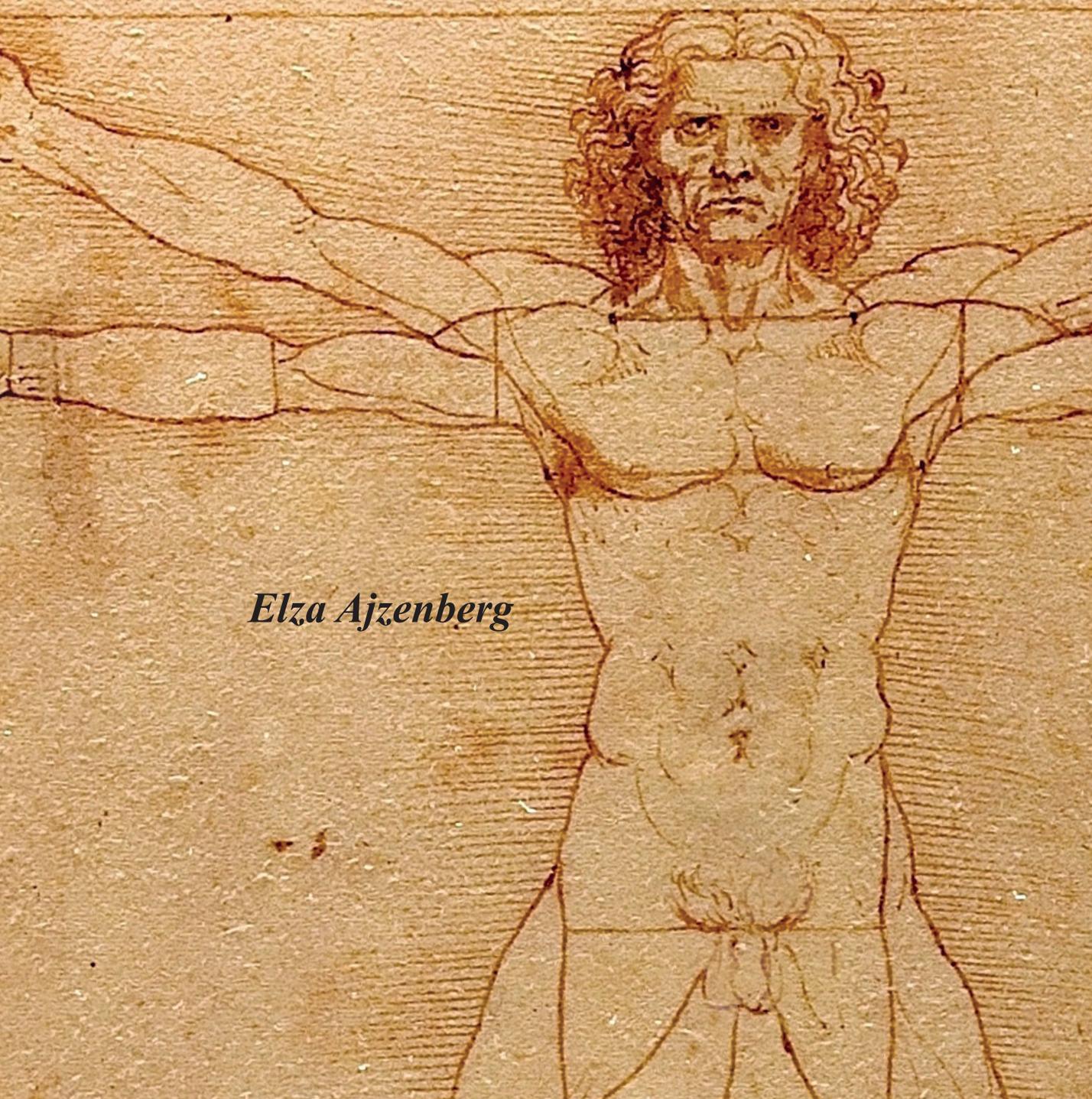
- SANTOS, Ivanir dos et al. (orgs.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço (edição bilingue)*. Rio de Janeiro, Centro de Articulação de Populações Marginalizadas – Ceap, 2018.
- SILVA Jr., Hédio. “Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil”, in Vagner Gonçalves da Silva (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007, pp. 303-23.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007.
- SOARES, Luiz Eduardo. “Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro”, in *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Iser/Relume Dumará, 1993, pp. 203-16.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Guerra santa no país do sincretismo”, in *Cadernos do Iser*, 23. Rio de Janeiro, 1990, pp. 75-104.

arte



Da Vinci e a busca
do conhecimento

Elza Ajzenberg



Cientista, artista, mestre do Renascimento, Leonardo da Vinci (Anchiano, 15 de abril de 1452 – Amboise, 2 de maio de 1519) abriu horizontes do conhecimento. Pesquisou e criou sem limites – de máquinas voadoras à anatomia humana. Estudou o céu e a terra. Dedicou-se às conexões entre a arte e as ciências da natureza. Passados 500 anos do seu falecimento, as contribuições de Leonardo não cessam de atingir o homem contemporâneo.

Várias perguntas permanecem. Sua vida pode ser mais bem conhecida? Quais foram os seus principais centros de interesse, metodologias, processos criativos e científicos? Suas obras são mais bem entendidas? Seus códices podem ser esclarecidos?

Sua trajetória tem sido alvo de vários estudos e publicações. É sabido que nasceu em Anchiano/Vinci, perto de Florença, filho de Piero da Vinci e de uma camponesa – Catarina Lippi. Seu pai era

um homem próspero, tendo atuado como tabelião para diversos mosteiros, ordens religiosas e comunidades judaicas. Por volta de 1451, estabeleceu-se em Florença. Segundo Giorgio Vasari, no seio da família paterna Leonardo recebeu uma “educação esmerada”, tendo a oportunidade de desenvolver o seu potencial. Muito jovem, passou a estudar na oficina de Andrea del Verrocchio e posteriormente inscreveu-se na Companhia de São Lucas, grêmio de pintores.

Durante anos (1467-1476), Leonardo trabalhou com o mestre Verrocchio e é possível que ele tenha sido o modelo da escultura de *Davi*, em bronze. Em viagem em volta das colinas de Vinci, Leonardo realizou o desenho talvez mais recuado no tempo. Ele anotou uma data – “Dia de Santa Maria das Neves, 5 de agosto de

ELZA AJZENBERG é professora titular da Escola de Comunicações e Artes da USP e coordenadora do Centro Mario Schenberg de Documentação da Pesquisa em Artes (ECA-USP).



Paisagem de Santa Maria della Neve, 1473, caneta e tinta, Uffizi, Florença, Itália

1473”. O desenho é um panorama rascunhado em movimentos rápidos de bico de pena sobre papel, evocando colinas, rochas e vales que cercam o Rio Arno. A vista aérea é típica de Leonardo, uma mistura de real com o imaginário, retratado do ponto de vista do voo de um pássaro. O realismo geológico é elaborado com enorme precisão; igualmente admirável é a perspectiva linear. O horizonte distante parece menos nítido, pela atmosfera, um fenômeno ótico que ele denominaria *perspectiva aérea*.

A obra *Batismo de Cristo*, realizada por Verrocchio (c. 1475), pintura destinada à igreja de S. Salvador (hoje na Galeria dos Uffizi, Florença), teve a participação de Leonardo, embora fosse provável que outros discípulos da oficina tivessem colaborado, inclusive Botticelli. O traba-

lho mostra João Batista derramando água sobre Jesus, enquanto dois anjos observam ajoelhados, perto do Rio Jordão. Leonardo pintou o anjo de perfil, à esquerda, e possivelmente a paisagem. Não se trata de simples colaboração, mas de algo original e distinto, em todos os níveis. Nesses anos, Leonardo soube conquistar as atenções do mestre e de seus companheiros de oficina.

Florença oferecia um ambiente estimulante para a criatividade. Sua economia havia prosperado, até se tornar um sistema que conectava arte, tecnologia e comércio. Dele faziam parte artesãos que trabalhavam com comerciantes e fabricantes de seda, para criarem tecidos que eram verdadeiras obras-primas. A cidade possuía a taxa mais alta de alfabetização da Europa. Ao abraçar o comércio, a cidade tornou-se um centro financeiro e um “celeiro de ideias”.

O ambiente era propício ao desenvolvimento de inspiração humanista.

Os pensadores à frente desse processo econômico-cultural abraçaram o humanismo renascentista, apoiado na dignidade do indivíduo e no anseio de encontrar a felicidade,

neste mundo, através de conhecimento. Esse saber somava as fontes vindas de Bizâncio aos acervos clássicos greco-romanos.

Ao retomar os tempos clássicos de Platão e reestudos sobre o arquiteto romano Marco Vitrúvio (c. 80 a.C.), Da Vinci procurou uma

Reprodução



O batismo de Cristo, 1472-75, óleo sobre madeira, Uffizi, Florença, Itália



Catedral de Santa Maria del Fiore, Florença, Itália

“metáfora definidora do humanismo renascentista”. Desse modo, mais tarde (c. 1490), elaborou a conhecida imagem do *Homem vitruviano*, inscrita no quadrado e no círculo. Utilizou ponta metálica, com efeito de uma gravura em água-forte. Metáfora indicativa da relação entre o microcosmo do homem e o macrocosmo da Terra, ou analogia entre “homem – mundo”. Ou ainda a inserção do homem na “grande Ordem do Universo”, analogia válida tanto para a arte quanto para a ciência.

Durante esse período, o poder era exercido pelos Médicis, banqueiros que dominavam a política e a cultura de Florença. Os Médicis foram grandes inovadores do sistema de contabilidade. Depois que Cosme assumiu o controle do banco da família, na década de 1430, este tornou-se o maior da Europa. Cosme era colecionador de manuscritos e conhecedor da literatura grega e romana.

Incentivou o ressurgimento do interesse pela Antiguidade, que estaria no cerne do humanismo renascentista. Cosme morreu em 1464, ano em que Leonardo mudou-se de Vinci para Florença. Após cinco anos, em 1469, assumiu o poder seu neto Lourenço, conhecido como “o Magnífico”.

Lourenço foi educado na literatura e filosofia humanista – o que o tornava melhor poeta e patrono do que banqueiro. Durante seus 23 anos de gestão, patrocinou artistas inovadores, como Botticelli e Michelangelo, bem como financiou os ateliês de Verrocchio, Ghirlandaio e Antonio Palladio. Esses artistas e ateliês produziram monumentos, pinturas e esculturas para adornar a cidade em crescimento. Lourenço de Médicis também mantinha seus cidadãos satisfeitos, através de espetáculos deslumbrantes e iniciativas públicas magistralmente produzidas.

Reprodução



Possível autorretrato de Leonardo da Vinci, por volta de 1512, giz sobre papel, Biblioteca Reale, Turim, Itália

Em Florença, Leonardo recebeu múltiplos estímulos para o desenvolvimento de sua produção. Entretanto, nem todas as suas obras chegaram aos dias atuais; são interrogações ou apenas atribuições. A obra *Anunciação*, de 1475 (Louvre), foi atribuída a Ghirlandai até 1875. Hoje, considera-se ter sido executada na oficina de Verrocchio. Nela já é patente o conceito de profundidade, como sucessão de formas e superfícies luminosas sobre fundos escuros.

Muito mais complexa é a *Anunciação* (1472-75) proveniente da Igreja de São Bartolomeu do Monte Olivete, hoje no Uffizi, atribuída a Leonardo somente a partir de 1869. Assinala o primeiro período florentino e remete à oficina de Verrocchio. Pinturas com este tema eram muito populares na Renascença. A versão de Leonardo apresenta a cena em um jardim. O anjo Gabriel tem asas similares às de um pássaro, está inclinado para a frente, como se tivesse acabado de pousar, enquanto o vento causado pela sua chegada agita a grama e as flores a seus pés. O rosto da Virgem resplandece. No

ambiente já se respira o “triunfo da ciência da natureza e da luz”, segundo os princípios que Leonardo continuará investigando. O prado é tão objetivo como a “famosa mesa” à frente da Virgem, documento histórico da arte decorativa florentina. Esta obra apresenta seu crescente domínio das tintas a óleo. Ao usar pigmentos delicados, Leonardo podia aplicá-los em finas camadas transparentes e retocá-los com as pontas dos dedos.

No ateliê de Verrocchio eram também realizadas pequenas pinturas e esculturas devocionais, retratando Nossa Senhora e o Menino Jesus. Leonardo participou de algumas dessas telas como, por exemplo, *A Madona do cravo* (1478-80, Pinacoteca de Munique) e *Madona Benois* (c. 1478, Hermitage, São Petersburgo). São obras que valorizam contrastes de luz e sombra, claro-escuro ou esfumado (*sfumato*), bem como formas tridimensionais, com efeito escultórico.

A obra *Ginevra de Benci* (c. 1474-78, Galeria Nacional, Washington, antes pertencente à coleção Liechtenstein) é do período inicial. Como outras pinturas feitas no ateliê



Anunciação, 1472-75, têmpera sobre madeira, Uffizi, Florença, Itália

de Verrocchio durante a década de 1470, Leonardo usou finas camadas de tinta a óleo, às vezes retocadas com os dedos, para criar o sombreado *sfumato*. A figura destaca-se em cores claras sobre uma mata escura (ou “coroa”) de zimbro, cuja cor densa está, por sua vez, acentuada pela luminosidade do céu, ao fundo. Banhada pela luz suave, mostra uma Ginevra pálida e melancólica. O rio que

corre na paisagem distante parece conectar a alma de Ginevra à natureza. Ao pintá-la, Da Vinci inventou uma espécie de “retrato psicológico”, algo capaz de registrar emoções secretas. Essa trajetória culminaria, três décadas depois, na *Mona Lisa*.

A *Adoração dos magos* (1481-82, Uffizi) foi encomendada pelos monges de São Donato de Scapeto. É uma obra incompleta.

Reprodução



Ginevra de Benci, 1474-78, óleo sobre madeira, Galeria Nacional, Washington, EUA

Tem um valor extraordinário para o estudo das técnicas do pintor. Por outro lado, apesar de inacabada, Leonardo deixou bem definida uma mudança completa da composição tradicional. Estabeleceu uma relação plástica luminosa, entre a massa em semicírculo e adoradores, unitária e compacta. Trata-se já de uma manifestação visual à margem de qualquer tipo de convenção. Leonardo proclama a “primazia da pintura” (e do desenho) sobre as outras artes, ou melhor, sobre “todas as obras humanas”.

Chama a atenção a figura de um jovem, à direita, apontando para o Menino Jesus, mas olhando para o outro lado. Parece a posição em que os artistas do Renascimento costumavam inserir a representação de si mesmos. Características do rapaz coincidem com descrições de Leonardo. É um comentarista? A pessoa está na composição, mas também fora dela. Parece não fazer parte da ação intrínseca do tema, mas conectar-se com o mundo que existe além da margem da cena, ou fora da obra. Kenneth Clark a

Reprodução



Adoração dos Magos, 1481-82, óleo sobre tela, Uffizi, Florença, Itália

considera “a mais famosa pintura inacabada, mais revolucionária e anticlássica”. É possível que o motivo para que Da Vinci não concluísse a pintura fosse o fato de que, para ele, a concepção fosse mais importante que a finalização.

Em 1482, quando completou 30 anos, Leonardo trocou Florença por Milão. Esta cidade possuía o triplo do tamanho de Florença – 125 mil habitantes. Na época, a cidade estava sob o comando de Ludovico Sforza, o Mouro (*Il Moro*) e era menos rica e sofisticada que Florença.

Em carta a Ludovico, Da Vinci assinou ser perito militar, podendo projetar e construir pontes, fortificações, catapultas, carros e canhões. Acrescentou que poderia projetar edifícios, pintar e esculpir. Entre as ações previstas, estava a construção de um enorme monumento equestre em homenagem ao fundador da dinastia – Francesco Sforza. O monumento teria, pelo menos, sete metros de altura. Entretanto, nos preparativos dessa obra, Leonardo ocupou-se mais com a figura do cavalo do que com a representação de Francesco. Produziu o modelo em argila e planejou fundi-lo em bronze, o que nunca foi realizado.

Depois de se estabelecer em Milão, suas anotações passaram a ser habituais, por toda a vida. Constituem uma visão inigualável do trabalho de uma inteligência em busca de contínuo conhecimento – são os seus códices. Essas anotações incluem esboços e projetos, desenhos científicos e artísticos minuciosos, e observações escritas.

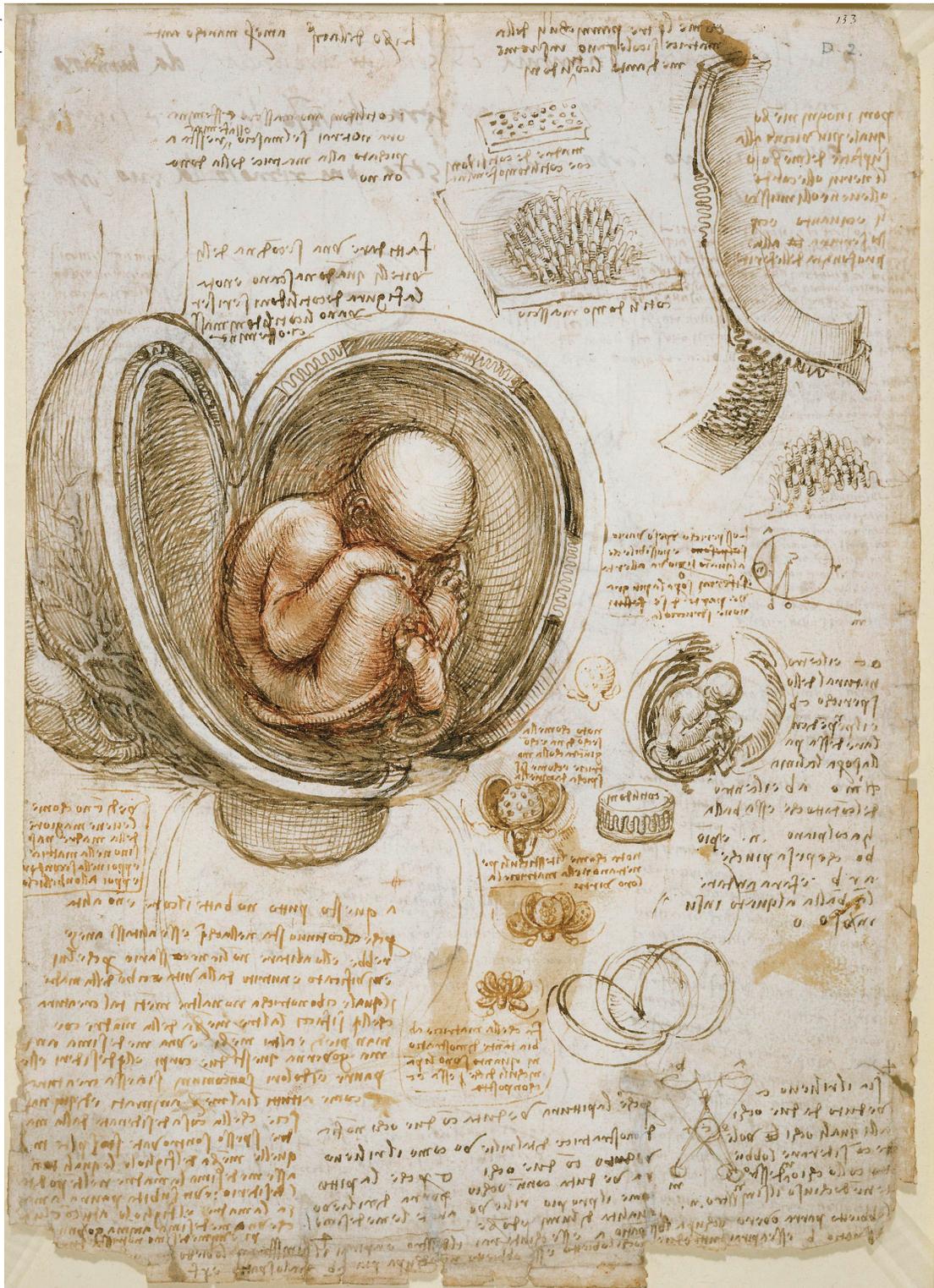
Milhares de páginas que sobreviveram até hoje – cerca de 7.200 – representam provavelmente um quarto do que Leonardo produziu de fato. São registros e documentos de sua criatividade, voltados para aplica-

ções. Após sua morte, vários cadernos foram desmembrados, vendidos ou reorganizados em novos códices, como, por exemplo, o *Codex Atlanticus*, na Biblioteca Ambrosiana, em Milão, com 2.238 páginas, e o *Codex Arundel*, na British Library, em Londres, com 570 páginas. Existem coleções desses manuscritos na Itália, França, Inglaterra, Espanha e Estados Unidos.

Além de desenhos e projetos de máquinas civis e militares, entre os assuntos abordados estão: ótica, botânica, geometria, matemática, latim, tipos humanos – do ideal ao grotesco –, acontecimentos reais e visões apocalípticas. As notas sobre pintura são abundantes, a ponto de serem consideradas um tratado especial. Como engenheiro, as anotações descreviam mecanismos que observava ou imaginava; como artista, rascunhava ideias e esboçava pinturas; como produtor de espetáculos, fazia croquis para figurinos, criava engenhocas para palcos e cenários. Ao longo dos anos, com estudos mais aprofundados, desenvolveu pesquisas sobre voo, água, geologia, clima, aquecimento, mecânica, veículos e anatomia.

Leonardo era canhoto (ou ambidestro?) e escrevia da direita para a esquerda. Alguns biógrafos afirmam que ele adotou esse modo de escrever para manter suas anotações em segredo, ou para serem lidas em espelho, o que é discutível. Os textos podem ser lidos com ou sem espelho. Outros estudiosos preferem afirmar que Da Vinci, na verdade, escrevia dessa forma para não borrar a tinta no papel, ao deslizar a mão esquerda. Essa forma também era utilizada no desenho.

Nesses estudos, anotações e desenhos, estabelecer qualquer diferença entre desenho artístico e científico deixa de ter sentido.



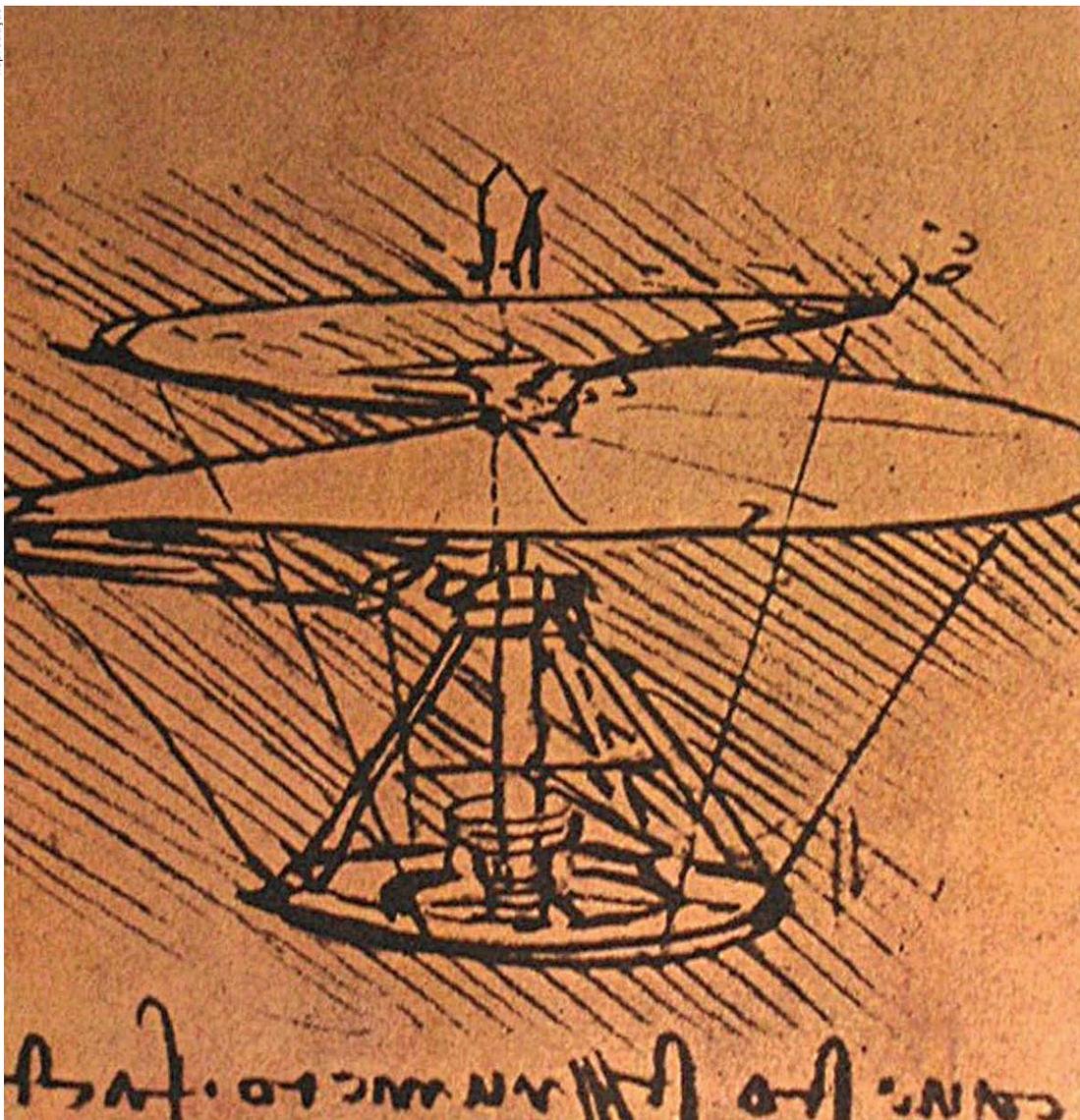
Estudo de embriões, 1509-14, caneta e aguada sobre papel, Biblioteca Real, Windsor, Inglaterra

Todas as manifestações gráficas de Leonardo aliam um e outro. Efetivamente, o valor do desenho demonstra a essencial relação entre arte e ciência. Assinala sua “total confiança” na ciência experimental e na matemática. Ciências certas e verdadeiras são “uma espécie de mecânica”, pela razão de que não se podem levar a termo senão manualmente. O desenho transforma-se numa espécie de máquina, na imprescindível “conclusão e comunicação visual do processo mental”.

O matemático Luca Pacioli chegou à corte de Milão em 1496. Era um excelente professor e motivou Leonardo a observar as sutilezas da geometria euclidiana. O artista elaborou desenhos para o livro de Pacioli, em 1498. Um exemplo dessas ilustrações é o *rombicubooctaedro*, de 26 faces. Leonardo representou esse sólido também em estrutura vazada.

As interfaces entre arte e ciência são visíveis na obra *A Virgem dos rochedos*.

Reprodução



Desenho de helicóptero, início do século XVI



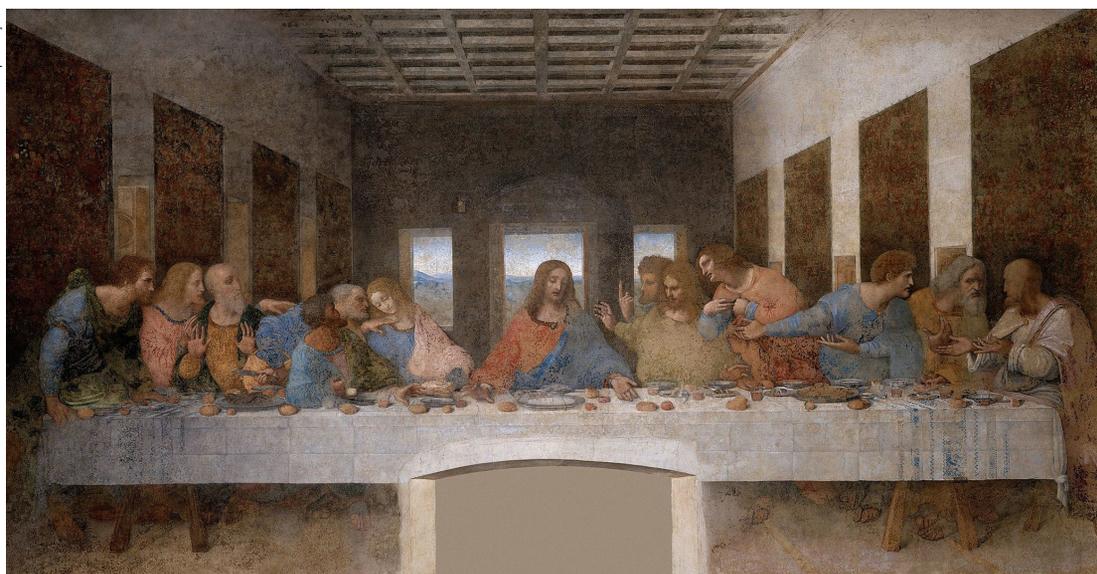
A Virgem dos Rochedos, 1483-86, óleo sobre tela, Louvre, Paris, França

São duas versões. A primeira, finalizada em 1486, hoje no Louvre, é um importante exemplo de como Da Vinci usou seus conhecimentos científicos para enriquecer sua arte. O objeto da pintura é tanto a Virgem quanto o rochedo, reproduzido com precisão geológica. A visão é, ao mesmo tempo, real e imaginária, ou criativa. Há um simbolismo alcançado pela colocação dos personagens – a Virgem, São João e o anjo, entre os quais insere-se o Menino Jesus, cujo corpo iluminado torna-se fundamental para o gesto da bênção. A luz do grupo sagrado e a luz natural que passa entre os rochedos do fundo, somada ao *sfumato*, plenamente conseguido, potencializam o efeito simbólico do mistério.

A primeira versão pertenceu provavelmente a Ludovico Sforza; em 1625, estava na casa real de França. A segunda versão passou por modificações atribuídas aos irmãos Predis, que as executaram sob a direção de Leonardo. Esta versão encontra-se na Galeria Nacional, em Londres.

A vivência em Milão ampliou as encomendas feitas ao artista. Além de retratos como *A senhora do arminho* (c. 1483-90, Museu Czartoryski, Cracóvia, Polônia), realizou a sua pintura mais reproduzida, *A última ceia*. Esta obra foi executada no refeitório do convento de Santa Maria das Graças, de 1494 a 1497. A pintura retrata as reações dos apóstolos logo após Jesus pronunciar: “Um de vocês me trairá!”. O método utilizado para representar o movimento contido em um instante, segundo a análise de Walter Isaacson, era valer-se dos gestos feitos com as mãos, reproduzindo o costume corriqueiro entre os italianos. As cenas com mãos e faces individualizadas marcam a pintura. A perspectiva alinha espaços da sala à composição. A “perspectiva complexa”, proposta por Leonardo, depende da posição do observador, que pode ver a ceia de frente ou de lado. Podem ainda ser observados movimentos dos corpos e as emoções, que extravasam o espaço mural. Entretanto, apesar dos estudos e efeitos magníficos, a obra sofreu

Reprodução



A última ceia, 1494-1497, têmpera e óleo, Santa Maria delle Grazie, Milão, Itália

danos na pigmentação. Vasari, ao publicar a biografia de Da Vinci, em 1550, relatou que “a pintura estava arruinada”.

Em 1500, de volta a Florença, Leonardo recebeu o convite para pintar *A batalha de Anghiari*, batalha histórica dos florentinos, que triunfaram sobre os milaneses em 1440. A obra seria destinada ao Salão do Conselho de Florença, no Palácio da Signoria, sede da administração da cidade. Houve, para este projeto, uma competição com Michelangelo. Leonardo estava com 51 anos e Michelangelo, com 28. Apesar de nenhum dos competidores ter concluído a encomenda, o episódio deixou estudos admiráveis. Mais tarde, a batalha foi reestudada por Peter Paul Rubens. Para Kenneth Clark, os esboços de Leonardo e Michelangelo são “o ponto de virada do Renascimento”.

A volta a Florença marca a elaboração de duas de suas famosas obras – *Mona Lisa* e *Santa Ana, a Virgem e o Menino*. Esta última possui a versão em cartão (atualmente na Galeria Nacional, em Londres) e a pintura (Louvre). Entre as duas versões há diferenças na composição. O esboço no cartão, em tamanho real, gerou grande comoção ao ser exposto. Uma multidão visitou a obra durante dois dias. Mostra a Virgem Maria, sua mãe – Santa Ana –, o Menino Jesus e São João Batista. Conforme a descrição de Vasari, há também um cordeirinho, que não aparece no cartão de Londres. O que significa que Da Vinci fez mais de um esboço, ou que a descrição de Vasari é imprecisa. O desenho mostra a Virgem no regaço de sua mãe – uma concepção curiosa: rostos e sorrisos suaves, as duas mulheres parecem fundir-se.

A Mona Lisa, iniciada em 1503, continuou a ser elaborada em Milão, Roma e acompanhou Leonardo até sua morte, na

França. No início, tratava-se do retrato da esposa de um comerciante de seda. Ao longo do tempo, transformou-se em minucioso estudo técnico-científico de claro-escuro e, principalmente, em complexo aprofundamento das emoções humanas, imortalizadas no famoso sorriso. Conecta a natureza humana a um universo maior e estabelece interfaces, já anunciadas anteriormente na *Ginevra de Benci*. Segundo Kenneth Clark, a mais famosa obra de Leonardo tem todos os elementos e habilidades, em seus “*insights* psicológicos”, dificilmente observáveis à primeira vista.

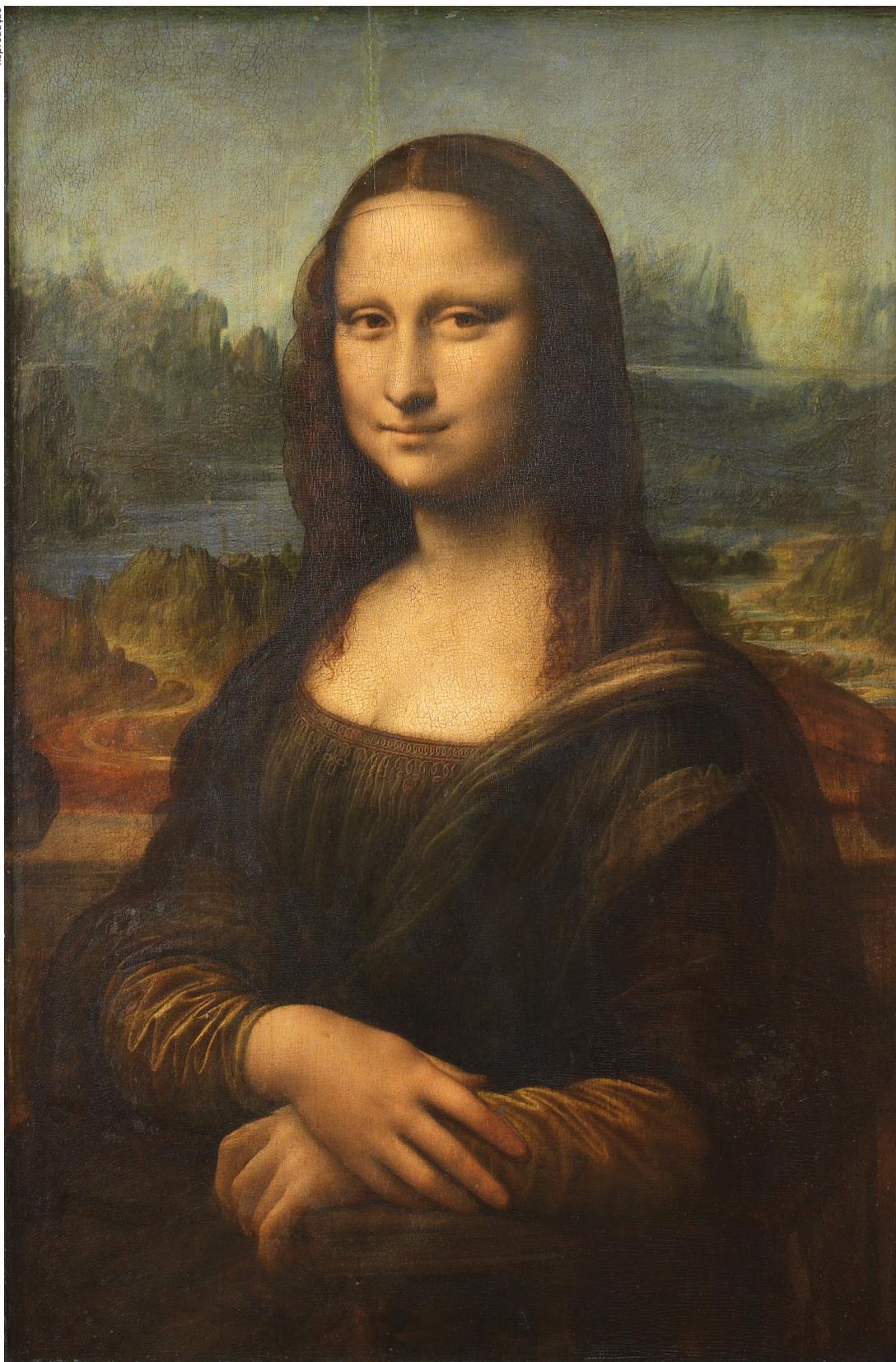
Em 1513, Da Vinci muda-se para Roma, a convite de Giuliano de Médicis, irmão do Papa Leão X. Este foi um período difícil para o artista. Sempre que pôde, ausentou-se de Roma, tendo viajado para Parma, Milão e Florença. Em Roma, realizou projetos de saneamento para o porto de Civitavecchia. Nesse período, executou a famosa série de desenhos sobre o *Dilúvio*. A água sempre o fascinou. Na série, surgem visões apocalípticas, vislumbram-se ruínas da “frágil civilização humana”. Além dessa série, estudou os espelhos côncavos, para concentrar a luz do sol e produzir calor.

Em 1516, com a morte de Giuliano de Médicis, Leonardo da Vinci deixou Roma e aceitou o convite do rei da França, Francisco I. Em 1517, mudou-se para Amboise, onde passou a viver no castelo cedido pelo rei. Em 23 de abril de 1519, fez seu testamento.

CONCLUSÃO

Leonardo da Vinci foi famoso ainda em vida. Seu legado é inestimável. Apesar de parte significativa de suas obras ter

Reprodução



Mona Lisa, 1503-06, óleo sobre madeira, Louvre, Paris, França



Castelo de Amboise, às margens do Rio Loire, Amboise, França

desaparecido e de seus códices sofrerem com desmembramentos ou falta de devida atenção, as contribuições do artista continuam surpreendendo.

Neste ano de 2019, Leonardo é alvo de várias homenagens, estudos, publicações e debates, através de exposições, conferências e cursos. São oportunidades de aprofundar ideias, esclarecer questões e ampliar o alcance de seus projetos e engenhosidades.

Pesquisas recentes enfatizam que seus cadernos e anotações não levam a um sistema fechado, mas documentam uma investigação experimental sempre nova e insatisfeita. Leonardo expressa sua vocação universal ao desenvolver temas e processos criativos, envolvendo a pintura, a arquitetura, artefatos para produções teatrais e interpretações musicais, cartografia e tecnologias voltadas às mais diversas atividades do ser humano.

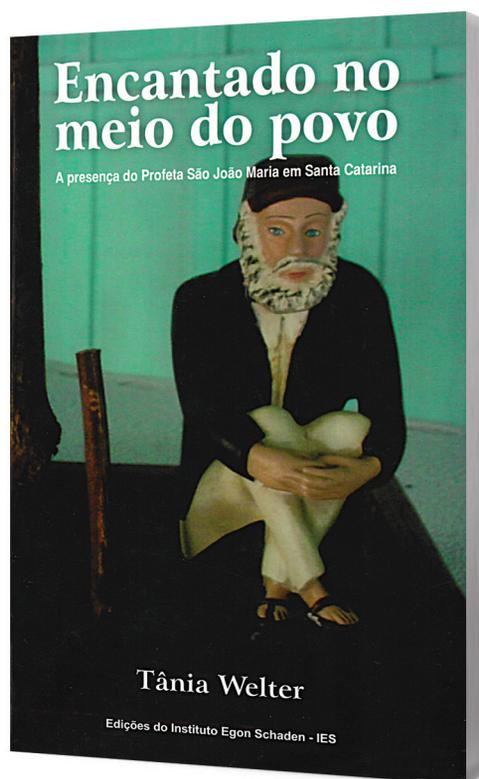
Desse modo, suas criações projetam emergências que se conectam ao homem contemporâneo. Trata-se de denso universo, incluindo reflexões sobre a *cidade ideal*, saneamento, saúde, energia, máquinas, mobilidade e revitalização urbana. Seu ateliê-laboratório, ou *fábrica de ideias*, transforma-se em plataforma para observar e pesquisar a natureza. Possibilita avançar, nas interfaces de arte e ciência, nas várias áreas do conhecimento. Traça simultaneamente caminhos para a visão do homem conectado à criatividade e à sensibilidade estética. Projeta a importância, cada vez maior, do conhecimento da arte e de sua história.

Em síntese, respostas às indagações sobre Leonardo da Vinci não estão concluídas. Merecem mais estudos e revisões. Entretanto, deve-se reconhecer que Leonardo valorizou tanto as maravilhas observadas na natureza quanto as que existem na imaginação.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Lucia. *Leonardo, la vita e l' arte, I capolavori*. Milano, Rizzoli/Skira/Corriere della Sera, 2003.
- CLARK, Kenneth. *Leonardo da Vinci*. Mondadori, 1983.
- DA VINCI, Leonardo. *Tratado de la pintura*. Trad. de Mario Pittaluga. Buenos Aires, Losada, 1943.
- ISAACSON, Walter. *Leonardo da Vinci*. Trad. André Czarnobai. Rio de Janeiro, Intrínseca, 2018.
- VASARI, Giorgio. *The lives of the artists*. Oxford University Press, 1998.

livros



João Maria não morreu...

Encantado no meio do povo: a presença do Profeta São João Maria em Santa Catarina, de Tânia Welter, São Bonifácio, Instituto Egon Schaden, 2018, 344 pp.

João Maria é personagem um tanto desconhecido do público em geral. Embora tenha uma história pessoal rica, que inclui contato com chefes de Estado, como D. Pedro II, e o palmilhar de milhares de quilômetros a pé e por navegação, desde o Peru até o Canadá, sua presença no Brasil foi mais percebida nas províncias meridionais. Ainda que tenha habitado, por algum tempo, na Pedra da Gávea, na Cidade Maravilhosa, e também em Sorocaba, no interior paulista, foi especialmente no sul do país que surgiu uma comunidade joanina, isto é, grupos que transformaram o “monge” (equivalente a “beato” no Sul) em personagem supra-humano, enviado, porta-voz e/ou divino. A presença da crença é percebida “a olho nu”, não apenas pela proliferação da imagem do monge em lugares santificados relacionados a ele (catolicismo rústico) e dentro de matrizes (catolicismo oficial), mas também em nomes de lojas, mercadinhos e pousadas. Subsidiariamente, sua memória é estimulada pelas inúmeras

referências à Guerra do Contestado, na qual está indiretamente relacionado. Isso se explica pela existência de três “monges”, João Maria I e II e José Maria, como veremos adiante. Quem realmente participou da guerra foi José Maria, que se aproveitou da memória de João Maria, já santificada no imaginário do oeste catarinense da época, afirmando ser seu irmão. Contudo, a memória de João Maria foi evocada como “messias” que manifestava os favores de Deus no apoio à causa da Santa Religião “contestada”. A história da guerra é recorrente no discurso catarinense também pela existência de uma Universidade do Contestado, com *campi* nos municípios catarinenses de Mafra, Canoinhas, Curitibanos, Porto União, Concórdia e Rio Negrinho.

A obra de Tânia Welter *Encantado no meio do povo: a presença do Profeta São*

JAIR DE ALMEIDA JUNIOR é professor do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição

João Maria em Santa Catarina é, na verdade, sua tese de doutorado, cujo título é: *O Profeta São João Maria continua encantando no meio do povo*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, em 2007, rearranjada sob a forma de livro. Trata-se da primeira e primorosa publicação do Instituto Egon Schaden, criado em 4 de julho de 2014, cuja sede e acervo se encontram na cidade catarinense de São Bonifácio. Egon Francisco Willibald Schaden foi o primeiro catedrático em Antropologia da Universidade de São Paulo, sendo o originador da cadeira na renomada instituição. A autora, baseando-se em criteriosa pesquisa, percorreu o centro-oeste catarinense visitando os lugares santos ligados a João Maria, e nos convida a sentar no “banco do carona” e ouvi-la narrar os contos e informações mais relevantes das crenças e dos encontros com o santo. Farta e belamente ilustrado, o trabalho é denso e acadêmico. Mais do que a análise da apropriação da figura de João Maria de Agostini no imaginário religioso catarinense, assume os contornos de um guia de religiosidade brasileira popular, pois boa parte daquilo que retrata é comum à devoção do homem simples, habitante especialmente dos interiores do Brasil.

João Maria continua aparecendo não apenas entre praticantes do catolicismo, mas mesmo entre pentecostais. São visitas que objetivam, segundo aqueles que as presenciaram, “ensinar, orientar na fé, batizar filhos e filhas, realizar curas, fazer revelações proféticas, dar conselhos sobre como se preparar para os acontecimentos futuros, entre outras” (p. 15). Destaca a autora que os relatos das aparições sempre explicitavam o relacional, às vezes ligado a um indivíduo,

outras, a um grupo. Reconhece que a literatura atrelada a João Maria originalmente o relacionava às populações da Guerra do Contestado, movimento messiânico ocorrido no sul do Paraná e no meio-oeste catarinense entre os anos de 1912 e 1916. Tânia percebe nesses primeiros registros algo tendencioso. Feitos, mormente, por militares e clérigos católicos, descrevem o sertanejo catarinense como alguém desviado, que precisa ser tutelado. No período da campanha contestada, foram rotulados de “caboclos, matutos, inteligentes, guerrilheiros, fanáticos, loucos, jagunços, humildes, endemoniados, dementes, audaciosos e errantes”. Em momento posterior, conquanto algumas dessas categorias tenham sido preservadas na descrição, agregou-se o aspecto de vítima, herói e trabalhador. Segundo a autora, houve ainda um terceiro momento, quando se procurou dar voz aos atores, procurando fazer os protagonistas falarem, tornando-se alguns, até mesmo, coautores em algumas obras (pp. 18 e 19).

Tânia Welter confessa seu compromisso com a hermenêutica de Paul Ricoeur, bem como com as visões antropológicas de Clifford Geertz, especialmente em sua obra *A interpretação das culturas*, e de Otávio Velho, em *Besta Fera – recriação do mundo*. Dessa forma, adquirindo óculos em tal ótica, por suas lentes assume como fundamento de sua análise de João Maria uma espécie de *reader response*, método que privilegia a compreensão e não apenas a descrição do fenômeno. Assim, a realidade quanto a João Maria é construída e se torna factível na crença de seus seguidores. Em outras palavras, a autora não está à procura do “João Maria histórico”, mas de sua interpretação no imaginário religioso da região pela qual

passou e deixou adeptos. Assim, chamando-os de *joaninos* e *joaninas*, explica que “o acesso aos significados dá-se por meio dos discursos de joaninos e joaninas a respeito de João Maria” (p. 21). Dessa forma, o monge é apenas o fato fundamental do qual inúmeros sentidos se derivam.

Meticulosa em sua análise, a autora realizou apreciável pesquisa de campo em dois momentos, nos quais buscou trabalhar com grupos identitários peculiares. Dessa forma pôde ampliar seu leque de compreensões. Até 2004, dedicou-se a pesquisar uma comunidade cafuza, cuja história se liga à participação na Guerra do Contestado, agora fixada no município catarinense de José Boiteux, bem como a crença de João Maria em práticas religiosas de católicos e pentecostais nos municípios de Lages e São José do Cerrito, as duas no Planalto Catarinense. Também participou de outros eventos religiosos em cidades circunvizinhas. Em um segundo momento, no ano seguinte, buscou pesquisar público envolvido com questões da terra, eminentemente rurais, como a comunidade quilombola conhecida como “Invernada dos Negros”, localidades – áreas rurais de interesse da pesquisadora – e assentamentos de reforma agrária ligados ao Incra ou MST, ou espalhados por vários municípios, todos listados pela autora: Abdon Batista, Campo Belo do Sul, Capão Alto, Caçador, Campos Novos, Cerro Negro, Correia Pinto, Curitiba, Fraiburgo, Frei Rogério, José Boiteux, Lages, Lebon Régis, Monte Carlos, São José do Cerrito, Santa Cecília, todos na região central do estado de Santa Catarina (p. 22). De seu público-alvo, isto é, os joaninos e joaninas, a grande parte se identificou como católica (94%) e a menor parte, pentecostal (6%). Fato curioso explicitado pela autora é que todos dentre

estes alegaram ter iniciado sua religiosidade no catolicismo, alguns assumindo até alguma posição de liderança laica (p. 26).

No primeiro capítulo, a autora começa seu percurso sobre a análise dos discursos a respeito de João Maria demonstrando sua historicidade, citando o texto de registro de entrada de “João Maria d’Agostinho, natural de Piemonte, idade 43 anos, solteiro, profissão Solitário Eremita, vindo para exercer seu Ministério. Declarou residir nas matas do Têrmo desta Cidade, muito principalmente no Morro da Fábrica de Ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844” (p. 29). No entanto, não o faz sem antes ancorar sua análise na noção de discurso já indicada de Paul Ricoeur. Nas palavras de Tânia: a “noção de que discurso é ação comunicativa significada e que a interpretação é inerente ao discurso”. Percebe-se que, por esse prisma, a história é uma construção de significados nas interpretações e reinterpretações oriundas de um grupo. Daí as diversas “informações” sobre João Maria, quando o mito invade a história. A presença do monge no Brasil se dá em época de convulsões sociais e políticas, após eventos transformadores da sociedade, tais como a Abolição da Escravatura, a Proclamação da República, a chegada de empresas estrangeiras, imigração europeia, o incremento de ordens religiosas, a promulgação da Lei da Terra, entre outros. Na região sul do Brasil, locus da pesquisa da autora, entre o final do século XIX e o início do século seguinte, a situação dos camponeses foi extremamente agravada pela disposição do governo brasileiro de assentar colonos europeus nas terras devolutas, já ocupadas por populações nativas, bem como pela ação de madeiras que impiedosamente arra-

savam florestas e pessoas. João Maria peregrina por aquilo que poderíamos chamar de uma “curva da história”, desaparecendo da vista do povo quando sai do seu raio de visão. No entanto, ficava a certeza de que ele voltaria pelo mesmo ou outro caminho. Tal convicção gerou diversos relatos quanto ao seu desaparecimento. Para alguns autores, tal ocorreu em 1869, 1875, 1889, 1906, 1908 e até 1933, neste caso, no Paraguai. Com isso, constata Tânia o mistério com que se reveste seu desaparecimento, nunca chamado de morte, embora fosse comum também seu retorno reencarnado. Sabe-se que ideias espíritas eram recorrentes no sincretismo da região. João Maria estava encantado no meio do povo.

Há praticamente uma unanimidade sobre a existência de outro João Maria que teria iniciado suas perambulações no Planalto Catarinense entre 1886 e 1893, e desaparecido por volta de 1908. Esse ficou conhecido como João Maria de Jesus. Possivelmente era de origem síria ou francesa. Comumente se afirma que seu nome real era Atanás (ou Anastás) Marcaf (ou Markaf). Comparando os discursos a respeito de João Maria I e João Maria II, percebe-se uma nova versão do personagem. Enquanto Agostini era mais ortodoxo em suas práticas, devoto de Santo Antônio, o Marcaf encarnou um anacoreta mais assimilado ao modelo dos muitos profetas dos sertões, comuns na época, que incluía a itinerância, o ascetismo, pregação fortemente escatológica, operação de milagres e a aura da imortalidade. Assim, insistia com a prática de penitências e pregava a iminência do fim do mundo, precedido por pragas, guerras e discórdias. Carregava uma Bandeira do Divino, com a qual curava e abençoava pessoas. Parece que reagia contrariamente ao regime

republicano, reconhecendo-o como demoníaco, pois apenas a monarquia era aceita por Deus. Lembremos que o advento da República foi um evento cidadão e motivado por uma minoria. Por não terem participado da mudança política, os sertões desconfiavam da mudança. Foi o retrato desse segundo João Maria que acabou por ser popularizado para a adoração do “monge”, distribuído mesmo entre os ameríndios das etnias kaingang e xokleng, típicos do Sul do país (pp. 32 e 33).

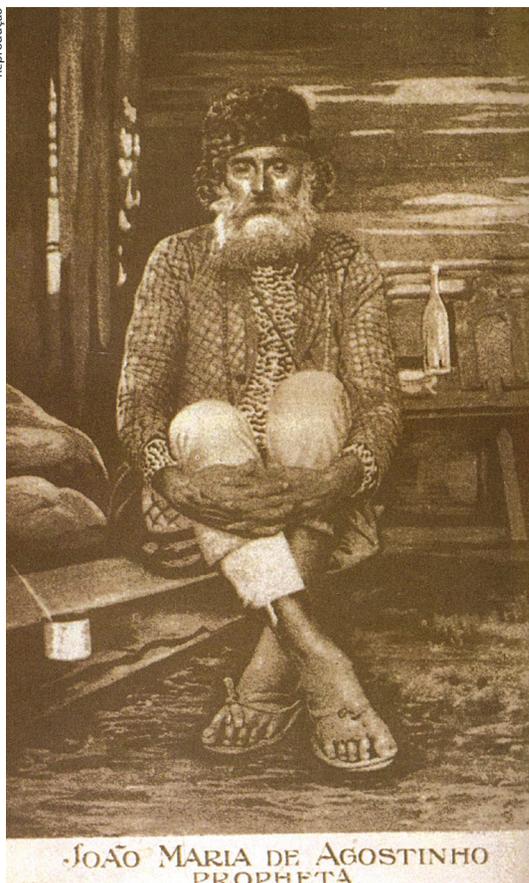
No segundo capítulo, Tânia aborda a comunidade joanina quanto à sua organização, estruturada segundo a apropriação de João Maria como elemento encantador da sociedade, isto é, do mundo. Dessa forma, a autora conclui que esse mundo próprio é regido por uma ótica totalitária, no sentido de que o todo sempre é considerado como mais importante que o particular ou individual. Assim, embora o sujeito ainda guarde suas peculiaridades, a vida é organizada em torno do grupo, por se atribuir à coletividade maior importância. O mundo da comunidade joanina é formado por grupos domésticos ou famílias extensas, cujos vínculos de pertencimento são aqueles comumente encontrados no Brasil camponês, tais como consanguinidade, afinidade, relações de parentesco e de trabalho, e aqueles de substância mística, como o compadrio e a religião. Assim se dava a participação efetiva na coletividade. A criança era responsabilidade de todos, não apenas de seus genitores. Havia adoções, ocorrendo também aquelas “por consideração”, em que a criança “ia ficando” e era assumida pela comunidade. Geralmente o motivo da saída de sua família original era financeiro. Jovens e adultos também poderiam se fixar em outros grupos devido a sustento, saúde ou educação.

Em um mundo hierárquico o uso de pronomes de tratamento é uma regra básica, tais como “tio”, “padrinho”, “compadre”, “comadre”, e mesmo na referência aos que já morreram, como “a falecida”. Além de marcar a posição de cada indivíduo na hierarquia, também estabelecia direitos e deveres dos mais novos em relação aos mais velhos. A geração mais jovem era sempre abençoada pela mais antiga, servindo a religião como instrumento de autoridade e sujeição. A comunidade joanina mostrava solidariedade e reciprocidade, acionadas especialmente em situações de crise ou necessidades que extrapolavam a capacidade do grupo familiar. A religião formatava o grupo especialmente por meio do compadrio, através do qual as famílias assumiam laços de substância mística no cuidado das crianças, criando novas relações de subordinação e obrigações. A comunidade joanina estava basicamente ligada ao catolicismo rústico e oficial, incluindo-se neste sua vertente de “libertação” e o chamado “carismático”.

João Maria ocupa lugar de destaque na devoção herdada dos antigos. Também o duplo batismo era comum, o de João Maria e o do catolicismo oficial, sendo este apenas um referente religioso. O “sacramento não eclesial” era praticado geralmente em fontes santas associadas ao monge, ou em casa - neste caso, devidamente benzida. Pelo rito do batismo, eclesial ou não, introduzia-se o indivíduo às redes sociais, ampliando também as conexões de parentesco. Outra forma de batismo foi observada pela autora, a qual chama de “batismo de cura”, funcionando também como rito de purificação. Fato curioso é que os devotos de João Maria recorrem às almas dos mortos buscando seus favores, da mesma forma que se faz com os

santos católicos: “Assim, estabelecem com elas uma aliança e oferecem orações, preces, velas e flores em datas especiais (como aniversário da morte, nascimento, Dia das Almas) ou em qualquer período, especialmente quando desejam receber ajuda” (p. 68). A relação com o “morto de devoção” é análoga àquela intimidade familiar observada com os “santos de casa” e mesmo com a pessoa quando ainda estava viva. Os mortos não apenas interagem com os vivos, mas interferem. Havia rituais próprios para a devoção às almas. Outras práticas e crenças religiosas da comunidade joanina incluíam a “Reza dos 25”, chamada de penitência e realizada em 25 de março; a “Serenata”, um evento cênico especificamente da comunidade cafuza; o uso de ervas e xaropes cuja “receita” de cura é atribuída a João Maria; e, ainda, as cruces de cedro, símbolo de João Maria, que serviam para proteção e favores, geralmente plantadas à frente das casas.

No capítulo três a autora declara ter a intenção de analisar a construção de João Maria como divindade. Para isso, a comunidade joanina se baseará em: a) suas características físicas e modo de vida – geralmente percebido como um velho, vestido de roupas surradas, tendo modelo de vida simples, itinerante, avesso a qualquer ostentação. Dormia sob a copa das árvores ou em grutas, e também aceitava convite para pousar em casas. Vegetariano, tinha predileção por couve. Tudo isso aproximava sua experiência das condições gerais de simplicidade do povo. O contato com ricos era descrito como ruim, não raro resultando maus-tratos. Dessa forma, João Maria é incorporado não apenas como um de “nós”, mas como figura representativa do grupo. Assim, o “monge” era concebido como parte



JOÃO MARIA DE AGOSTINHO
PROFETA.

Retrato do profeta João Maria
feito por autor desconhecido

da história da comunidade joanina: alguém humilde, piedoso e despegado de bens, religioso ligado aos valores fundamentais do cristianismo, preocupado com a natureza, honesto e cumpridor de sua palavra. Com base nesse perfil, Tânia afirma que não é possível associar João Maria à Guerra do Contestado; b) o discurso sobre João Maria geralmente afirmava que era um eremita ou andarilho solitário, nunca casado, sem irmãos ou irmãs, estilo compatível com a noção de sofrimento e privações, relacionado diretamente à santidade no catolicismo rústico, construção de seu prestígio religioso. No entanto, outros vão afirmar que ele teve irmãos (Frei Manuel e José Maria) e

irmãs (Nossa Senhora dos Prazeres e Nossa Senhora do Patrocínio). Como sua família, todos os seus componentes são igualmente santos; c) integrando sua divindade, João Maria pôde levitar, andar sobre as águas, assumir a forma de animais e operar milagres como multiplicar o alimento, fazer sair água em qualquer lugar e outros sinais. De igual forma, passava incólume nas mais terríveis tempestades, assumindo forma etérea. A comunidade joanina afirma a sua divindade, embora a aparência humana. É onipresente, mas somente as pessoas dignas o enxergam; d) quanto à sua missão na terra, frequentemente assevera-se que João Maria fora enviado ao mundo para pregar a simples religião, a prática do bem e a Palavra de Deus. O objetivo era ajudar pessoas e ensiná-las a pecar menos. Além disso, diz a autora, pode se manifestar como mediador na salvação do ser humano; e) por fim, deve-se dizer que João Maria é imortal. Ele continua vivo, encantado no meio do povo; para alguns, mais precisamente no Morro do Toió, no município de Santa Terezinha (SC), o que explicita a crença da comunidade joanina em “sua capacidade de invisibilidade, imortalidade e sensibilidade para conhecer os humanos” (p. 117). Há também a expectativa de seu retorno. Todas essas coisas são percepções subjetivas da experiência do sujeito religioso em contato com o monge. O acesso místico a ele já é, em si, considerado “uma bênção”. João Maria é assim concebido como entidade híbrida divino-humana, por isso, imortal.

No capítulo quatro, Tânia Welter trata a concepção mais comum e recorrente de João Maria na comunidade joanina: como santo. Nessa qualidade, é chamado de São João Maria, São João Maria de Agostinho ou

Profeta São João Maria. Na experiência dos seus devotos, essa visão do “santo” encontra-se baseada especialmente em capacidades especiais, bem como em suas qualidades e atitudes. Segundo a autora, a devoção ao monge se mostra peculiar especialmente por sua atitude perseverante diante das críticas, pelo senso presencial do santo e por sua integração à cultura histórica da comunidade joanina. As causas de sua santidade são basicamente as mesmas indicadas no capítulo anterior, que lhe conferem divindade: “condição de ambivalente (humano e não humano ao mesmo tempo), opção por uma vida isolada, simples e dedicada aos outros, vida exemplar (religioso, asceta, despreendido, justo), condição de purificado e purificador, poder milagroso de cura, capacidade de imortalidade ou conquista definitiva da vida” (p. 122).

A iconografia de João Maria inclui fotos que o retratam em pé ou sentado, aparência sexagenária, de barba, interno a um recinto ou externo, possivelmente reproduções daquelas tiradas do “João Maria II” pelo fotógrafo Herculano Fonseca em 1898. Traziam inscrições como “Profeta João Maria de Jesus, 180 anos”, “João Maria de Jesus, Profeta com 188 anos”, “João Maria de Agostinho, Profeta” ou “Monge João Maria de Agostinho”. Há também cópias de uma pintura que, por sua vez, reproduz as fotos comercializadas. Comenta a autora que a autenticidade das fotos e gravuras não é preocupação dos devotos. O que importa é sua utilidade para comprovar a existência (realidade?) do santo aos descrentes e como meio de devoção. Algumas dessas “peças” se tornam relíquia de família, verdadeira herança de “patrimônio imaterial”, ao ser recebida das gerações anteriores. Curiosa é a

“semiótica” praticada pelos devotos a partir da imagem, concluindo que João Maria era homem manso, bondoso e religioso, devido à sua cor alva e santa, sua simplicidade de vida e renúncia. Também há imagens, em geral, reproduzindo a mesma cena das fotos, em gesso, madeira, pedra, grafite, tecido, e mesmo pinturas em tela, geralmente expostas em lugares “nobres” da casa, sozinhas ou na companhia de outros santos. Ademais, há estátuas e pinturas maiores em santuários visitados pela pesquisadora.

O universo da comunidade joanina inclui lugares santos, geralmente locais onde se diz que João Maria havia pernoitado. Também há objetos sacralizados pela crença de seu contato com o santo. Fontes são especiais: “Ouvi diversas vezes que a fonte de água de João Maria nunca seca, simbolizando fonte inesgotável de vida, purificação, salvação e cura” (p. 126). São inúmeros os relatos das graças alcançadas. Decorrente do reconhecimento de um lugar santo vem a edificação de algum símbolo, na forma de capelas, ermidas e oratórios. Alguns desses lugares são reconhecidos pelo poder público municipal ou estadual, turismo religioso que enseja atos coletivos como missas e procissões, mas também individuais, como lugar preferencial para batismos e terços. Percebe-se o envolvimento da iniciativa privada na manutenção de alguns dos “lugares sagrados”. Digno de nota é que João Maria assume os contornos de “entidade de fertilidade”, pois a água de João Maria também é usada para tornar a terra mais fecunda, associada à prática de depositar a semente no solo em forma de cruz. Qualquer alteração no suprimento de águas pode estar associada ao “castigo de João Maria”, devido a maldade ou des-

crença, ou à presença de pessoas em pecado. Juntam-se à cruz de cedro e à água sagrada, outros objetos na forma de “reliquias”, tais como castiçal, cachimbo, panela, pedaço de sua barraquinha, bastão e talheres, e, ainda, orações que teriam sido proferidas por ele, todos detentores de algum poder místico, desde a doação de graças até a purificação e proteção. Os devotos de João Maria geralmente levam junto ao corpo as orações do santo, mas também são encontradas nas casas, em paredes e em portas. Entre os kaingangs da aldeia Xapecó (SC) há xamãs que têm João Maria como seu principal guia. Quanto à devoção, o santo está presente nas casas dos devotos como uma espécie de tradição familiar, mas não imposta, ocupando lugar de destaque em altares e oratórios. Tal devoção, como vimos, estende-se aos lugares sagrados. O devoto também poderia lhe fazer alguma promessa. Destaca-se que, diferente dos demais santos, João Maria visita frequentemente a região, tendo encontrado vários dos componentes da comunidade joanina.

Segundo Tânia Welter, boa parte dos devotos de João Maria o concebe não apenas como santo, mas também como profeta, assunto analisado no capítulo cinco. É assim que há “possibilidades múltiplas de identificação a partir das mesmas capacidades: enquanto alguns o identificam com Deus e outros com Jesus, há aqueles, ainda, que o concebem como um profeta enviado de Deus” (p. 145). Atesta a autora que o profetismo é majoritário entre os crentes pentecostais da comunidade joanina, que o reconhecem como santo: “São João Maria”. No entanto, para “fugir” da associação com o catolicismo, o pentecostal dirá que é o profeta São João Maria. Para a autora, aparente-

mente, esses adeptos evangélicos guardam as raízes de sua primeira formação, católica. Seu profetismo está associado a seu carisma, conforme a concepção weberiana: por sua vocação recebida por revelação divina, por ser enviado diretamente da parte de Deus (como Jesus Cristo), por sua missão de percorrer a terra e por sua capacitação especial e sobrenatural para a realização de sua obra. Era pessoa do povo, itinerante, missionário, profeta mestre e profeta apocalíptico. O discurso profético atribuído a João Maria era estruturalmente metafórico, apresentando uma espécie de declaração solene, seguida de explicação. Os temas eram variados, tais como: a) alterações no grupo familiar e social; b) novidades tecnológicas; c) privações; d) mudanças climáticas e catástrofes ambientais; e) guerras; f) o fim do presente mundo; e g) o surgimento de um novo mundo.

No capítulo seis, a autora se dedicará a analisar a apropriação de João Maria pelas lideranças políticas e sociais. Para tanto, lançará mão de alguns discursos produzidos em largo recorte temporal, que abarca desde a Guerra do Contestado até as pastorais da terra e movimentos sociais na década de 70 do século XX. Seu lócus continua sendo Santa Catarina. A autora novamente explicita seu compromisso com a leitura ricoeuriana, justificando a multiplicidade de significações com respeito a João Maria. Destarte, mostra o envolvimento da Igreja Católica Romana (Icar) na Teologia da Libertação, em seu formato sul-americano, uma espécie de opção divina pelos pobres. Segundo a autora, tal seria uma reação ao regime militar, visando a amparar “populações empobrecidas e grupos discriminados”. Os movimentos que surgiram nessa época, en-

tre 1964 e 1985, eram fortemente marcados pelo socialismo. No ambiente religioso, é principalmente fruto da esquerda da Igreja Católica: “É chamada Igreja da Libertação que se reivindica ecumênica, pluralista, secularizada e convicta da organização da sociedade a partir dos trabalhadores, que são considerados como protagonistas da história” (p. 180). Intrinsecamente comprometida com os ideais do Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965 (e ainda da Conferência de Medellín de 1968), preconizava a construção de uma sociedade que extinguisse a propriedade privada dos meios de produção, vista como um veículo de dominação e de exploração. O método de se fazer

ouvir e de pressionar por mudanças era a mobilização de massas. Vários movimentos populares e democráticos surgiram na esteira dessa ótica “cristã-marxista”, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST); o Movimento de Mulheres Campesinas (MMC); o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB); o Movimento de Pequenos Agricultores (MPA); e o Movimento Nacional pelos Direitos Humanos (MNDH). Várias estratégias foram utilizadas para divulgação e convencimento, desde recursos pedagógicos e discursos até a utilização do místico, ou seja, ritos, mitos e símbolos. Esse “fazer político” reunia em si a fé e a vida, uma Igreja da Libertação com-

Reprodução



Painel *Monge João Maria*, de Elizandra Poleza e Ivonete Fontana, 2004, Biblioteca Pública de Curitiba

prometida, acima de tudo, com as causas sociais, isto é, com o mundo dos homens e não com o reino de Deus. Dessa forma, especialmente no contexto catarinense, recupera-se e contextualiza-se a Guerra do Contestado, atribuindo contornos ancestrais à causa atual. Nos arraiais católicos, a libertação social só poderia ser justificada em liberdade hermenêutica, em flagrante descompromisso com a literalidade e a historicidade do texto sagrado. O resultado foram enérgicas reações da ortodoxia católica. O monge, por seu turno, transforma-se em homem de luta social, não apenas sacralizado, mas politizado. Nesse novo “formato”, João Maria passa a ser o padroeiro da capela do Assentamento Contestado, no município de Fraiburgo, em 2004.

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) também se apropriou da figura de João Maria para ressignificá-la com o perfil de herói esquerdista, nos moldes da Teologia da Libertação. Tal atitude não ocorreu sem gerar fortes e imediatas reações dos setores mais ortodoxos da Icar. Os agentes da CPT não apenas promovem sua causa estimulando outras entidades a assumirem a mesma postura ao lado dos agricultores, mas prestam assistência jurídica, social, sindical, e pastoral-teológica. Surgiu então a Romaria da Terra, uma “marcha religiosa” de cunho político-social que congregava em seu dossel ameríndios, posseiros, sem-terras, pequenos agricultores, homens do campo em geral e aqueles atingidos por barragens. Dá-se início a uma “liturgia social”, tendo como principais fundamentos a fé e a política: “A estrutura litúrgica de uma Romaria da Terra é semelhante em todas as regiões do Brasil: 1) concentração inicial e grande momento de abertura da romaria; 2) procissão ou ca-

minhada; 3) festa de encerramento” (p. 190). Os detalhes serão determinados segundo o relacionamento da CPT local com a diocese que a jurisdiciona. Empunhando bandeira política, João Maria passou a ser o ícone catalisador da esperança do homem da terra, líder e santo, herói e mediador.

O MST também sacralizou João Maria para lhe atribuir contornos político-sociais. A autora informa que uma liderança desse movimento reconhece o monge como um genuíno líder da luta pela terra, clara releitura social por lentes esquerdistas: “(...) porque era homem carismático, eticamente correto, tinha caráter, era dedicado ao povo, solidário, sonhador, lutador, religioso, humilde, moralmente impecável e determinado na luta pela defesa dos direitos dos excluídos, especialmente daqueles que estavam perdendo as terras para empreendimentos estrangeiros como o Sindicato Farquhar” (p. 200). Em instituições de ensino dirigidas pelo MST, ensinava-se a pensar segundo a ótica social. Na Escola Agrícola localizada em Fraiburgo, constituíram-se “brigadas”, grupos encarregados da realização das várias tarefas da instituição que, no primeiro semestre de 2005, foram nomeados pelos alunos como Karl Marx, Che Guevara e João Maria. É certo que dificilmente alguém poderia ladear o João Maria de Agostini, que chegou a Sorocaba em 1844, com os dois citados. Tal só é possível através de uma hermenêutica livre e marxista. Na lista de apropriações políticas da figura do monge, Tânia destaca, por fim, o projeto de recuperação da memória do Contestado. Pensado como parte da campanha de Espiridiano Amin ao governo do estado de Santa Catarina em 1980, recorre à idealização da Guerra do Contestado como representação

dos valores dos “vencidos” na construção de uma identidade catarinense. Tânia Welter, nascida em Santa Catarina, esclarece que o candidato representava as elites, mas lançou plataforma de governo estribada na “opção pelos pequenos” e na “participação comunitária”. Vencedor no pleito, o governador reafirma seu compromisso com a justiça valendo-se da figura icônica do “jagunço” do Contestado como padrão do homem catarinense, especialmente indicando nele seu espírito comunitário, o repúdio a toda forma de opressão e sua aspiração por liberdade. Para tanto, durante seu governo (1983-1986) criou o Projeto Contestado a fim de resgatar e afirmar a “memória contestada”. Foi um resgate eminentemente histórico, sem associá-lo às lutas contemporâneas pela terra.

O capítulo sete aborda o aspecto mais plástico de João Maria, a apropriação da imagem do santo em obras de arte, monumentos, santinhos, placas, fotografias e desenhos, a estética, mas também a *performance* em expressões teatrais, poesia, música, espetáculos de dança, documentários e filmes de ficção, estratégias para aproximar João Maria da sociedade e atrair sua simpatia ao santo. Essas expressões com relação ao monge tiveram início na década de 70, em plena ditadura, mas se popularizaram na década seguinte, na esteira da abertura política e do surgimento das pastorais da terra e movimentos sociais associados a João Maria: “Desta maneira, parto da compreensão de que os discursos expressivos, envolvendo as imagens e os símbolos de João Maria, não são formas ingênuas de expressão de uma tradição local ou devoção pessoal, mas formas de forjar ou popularizar ideias formuladas a partir de referências concretas” (p. 208). São apropriações que visam

à transmissão de uma mensagem. A autora lista os principais “discursos expressivos” referentes a João Maria em museus, galerias, santuários, lojas e lugares de menor expressão. No topo de sua lista está o Museu do Contestado, na cidade catarinense de Caçador, onde também há peças da Ferrovia do Contestado. Soma-se a isso a “Gruta de João Maria – o monge do Contestado”, na cidade de Fraiburgo. Há também, em Campo Novos, a estátua de João Maria comercializada pela própria matriz da cidade, cerca de 20 centímetros de altura, mas com aparência europeizada: olhos azuis, pele clara, barba bem aparada, nariz afilado, vestindo camisa e calça branca, com paletó e gorro escuros. Tânia Welter avança duas possibilidades para essa adaptação: motivação comercial, visando a identificar João Maria com outros grupos; ou intenção de aproximá-lo da imagem de Cristo, conforme representada tradicionalmente no catolicismo (p. 219).

Outra localidade destacada pela autora é uma praça no bairro conhecido como “Águas Santas” no município de Curitiba, onde há uma fonte e já houve uma capela devotada a João Maria. Hoje conta apenas com local para acender velas. Trata-se de monumento erigido pela prefeitura no final da década de 90 do século findo. A cidade foi palco de grande violência durante a Guerra do Contestado, por ser “lugar de poder” judiciário, centro administrativo e local de ostentação econômica. Em setembro de 1914 foi quase inteiramente incendiada pelos adeptos da “santa religião”. Por esse motivo, comenta Tânia, boa parte da população tem uma visão pejorativa da adoração a João Maria. Outra localidade visitada pela autora fica nas proximidades da área urbana de Lebon Régis, na Rodovia Luiz Dacol Filho (SC

453) em direção a Fraiburgo. Há uma placa indicando o “Capitel Monge João Maria”, pequena capela bem visitada contendo uma imagem do monge, ladeada de um ídolo de Nossa Senhora Aparecida e outro de Iemanjá. Visíveis estavam os restos de velas, comprovando a utilização constante da capela. De igual forma nota-se a convivência pacífica das devoções religiosas afro-brasileiras no ambiente católico popular. A presença de água do lado de fora mostra que ali foi um lugar de pernoite de João Maria. Outro local destacado pela autora fica próximo à cidade de Lages, no quilômetro 236 da BR 116. Sua visita em março de 2005 coincidiu com o período de construção de um santuário dedicado a São João Maria. De iniciativa de um empresário residente na região, mostrava uma estátua do monge em tamanho natural, reproduzindo a foto de Anastás Marcaf sentado, um canteiro de ervas medicinais, um olho d’água e um espaço para meditação. Mesmo durante a construção e estando o lugar ainda inacabado, a visita de devotos já havia se iniciado. O idealizador aproveitou para explorar comercialmente o local, associando ao santo os produtos ali vendidos. Continuando sua “peregrinação”, a pesquisadora visitou também Campo Belo do Sul, região serrana onde há diversos “pocinhos”, fontes, grutas e cruzeiros reconhecidos como locais ligados a João Maria. Para lá acorrem fiéis para devoções e rituais, mesmo das alas progressista e conservadora do catolicismo. De forma análoga ocorre com a localidade conhecida como Nove de Maio das Águas, no município de Cerro Negro.

A apropriação cenográfica de João Maria pode ser observada tanto no cinema quanto no teatro. Quanto à primeira há diversas produções, tanto curtas quanto lon-

gas-metragens. O foco de tais produções geralmente recai sobre a Guerra do Contestado, fazendo ligação do “monge” com o conflito armado. Quanto às peças teatrais, elencam-se as duas mais conhecidas: *O Contestado* (Paris/São Paulo, 1971-1972) e *O Contestado – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado* (São José, 2003). A primeira sofreu com a censura, mas foi reproduzida e remontada diversas vezes entre os anos 1972 e 2006: “O texto da peça apresentou as dúvidas, revoltas, formas de corrupção, medos, frustrações, alegrias dos sertanejos”. Quanto a João Maria, “foi citado do começo ao fim da peça representado como santo, benzedor, monge ou profeta. Ele próprio aparece profetizando, abençoando, batizando, pedindo penitência e orientando” (p. 227). O santo é também mostrado como catalisador das esperanças temporais do sertanejo, que sofria ora com infestação de ratos e falta de comida, ora com problemas relativos à terra, como a falta de documentos e a exploração por parte de coronéis e comerciantes. Há plena empatia entre o sertanejo e João Maria, que, mesmo quando desaparece, nunca morre. A autora destaca na filmografia a película *Guerra dos pelados* (1971), na qual o monge é retratado como curandeiro, peregrino e profeta que viveu tempos antes da eclosão da guerra. Além desse filme, Tânia Welter cita dois documentários: *Contestado, a guerra desconhecida* (1984-1985), ligado ao governo de Espiridião Amin, e *Terra cabocla* (2015). O primeiro mostra a população “contestada” como jagunços rebelados por terem sido expropriados de suas terras. Já o segundo procura refletir sobre os “herdeiros” atuais da Guerra do Contestado da população catarinense. Com respeito a músicas,

poesia e danças, João Maria é tema recorrente, desde “décimas e desafios”, repentines, passando por manifestações folclóricas, até produções envolvendo dança e artes cênicas, como as que ocorrem na Festa do Contestado, no município de Irani.

No último capítulo, a pesquisadora explica a importância do uso de suas referências teóricas no “ouvir” e “falar” de João Maria, externando, como apontamos desde o início, seu compromisso principalmente com a hermenêutica de Paul Ricoeur. Também são citados como “ferramental” para sua pesquisa Max Weber e Clifford Geertz, dentre outros.

João Maria de Agostini foi um peregrino das Américas. Sua devoção e entrega incondicional ao chamado que havia recebido da Virgem o levaram a uma vida impactante por onde passou. Falando-se especificamente de Santa Catarina, embora jamais tenha pretendido a criação de um “mito”, foi assim assumido pelo homem simples do campo,

assimilando contornos que se sobrepõem, algum grau entre o humano-divino ou o divino-humano. Destarte, foi concebido por muitos, desde a Guerra do Contestado até os nossos dias, como divino, messias, santo e/ou profeta. A livre interpretação da figura de João Maria torna-se “histórica” na devoção de seus seguidores, levando a práticas religiosas, vínculos sociais e familiares, elementos formadores da sociedade. Embora desde Max Weber se fale do “desencantamento do mundo”, tal não ocorre no mundo de João Maria. O livro de Tânia Welter serve para mostrar a atualidade da religião, uma necessidade para lidar com as pressões da vida e da morte. A comunidade joanina convive com o santo, alguém visto com alguma frequência em encontros casuais com devotos, no xamanismo kaingang e no subjetivo do joanino que o concebe vivo pela fé. De fato, João Maria não morreu! Ele está encantado no Taió! De lá visita seus crentes e de onde também regressará definitivamente um dia.

**A *revistausp* RECOMENDA
A SEUS COLABORADORES QUE
ENVIEM SEUS TEXTOS DE ACORDO
COM AS NORMAS ABAIXO:**

1. Texto com, no máximo, 30.000 caracteres.
Textos maiores devem ter a aprovação prévia da redação e do Conselho Editorial. O artigo deve ser enviado por *e-mail* (revisusp@edu.usp.br).
2. O autor deve mandar uma breve nota biobibliográfica que indique onde ensina e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.
3. Referências bibliográficas devem ser colocadas no texto (sobrenome do autor, ano, página). Os outros dados da publicação devem ser colocados na bibliografia. As notas de rodapé destinam-se a informações ou esclarecimentos adicionais que não podem ser incluídos no texto.
4. Todos os textos devem conter *resumo/abstract* (com, no máximo, mil caracteres) e *palavras-chave/keywords* (com, no máximo, cinco palavras).
5. Textos enviados espontaneamente devem ser inéditos no país. Dados a público previamente, sob forma de palestra, comunicação, etc., deve-se informar em nota à parte. Os artigos serão examinados pelo Conselho Editorial, sendo que a ***revistausp*** não se responsabiliza pela devolução dos não aprovados ou mesmo pela comunicação aos autores.
6. O autor pode enviar/indicar sugestões de ilustração para seu texto. As fotos devem ter alta resolução (300 dpi) e conter legendas e créditos. Imagens retiradas da Internet não serão aceitas.
7. Para receber os exemplares da ***revistausp*** a que tem direito, o colaborador deve enviar número de telefone, *e-mail* e endereço.

Assine

Assine e receba em casa a publicação de cultura mais completa do país. Você terá a satisfação de ler a cada volume vários textos assinados pelos mais renomados autores em suas áreas. Multidisciplinar e sem preconceitos, a **revistausp** não privilegia esse ou aquele enfoque, esse ou aquele grupo, é aberta a todas as tendências.

Para adquirir uma assinatura anual da **revistausp** (4 edições), basta fazer um depósito em conta (Banco do Brasil - agência 7009-2; c/c 130010-5) em nome da Edusp - Editora da USP, CNPJ 63.025.530/0072-06, no valor de R\$ 70,00 (+ frete). Se você for renovar sua assinatura, ela sai por R\$ 60,00 (+ frete). O preço da revista avulsa é R\$ 20,00 (+ frete). Enviar comprovante de depósito, incluindo o valor do frete, para mariacat@usp.br, juntamente com os dados do assinante (nome/razão social, nome fantasia, CNPJ ou CPF, endereço, Inscrição Estadual/Municipal, telefone, *e-mail* para envio da nota fiscal).

www.usp.br/revistausp
revisusp@edu.usp.br
(11) 3091-4403

Nosso *site* pode ser acessado por celular utilizando-se o QR Code que consta na contracapa da revista.

A **revistausp**, publicação trimestral da Superintendência de Comunicação Social da USP, vem sendo editada desde 1989, mantendo sempre a mesma estrutura. A cada número, além da relação dos Dossiês aqui apresentada, temos as seções Textos, Livros e Arte. Abaixo, os números ainda disponíveis.

6
Europa Central

7
Tecnologias

33
Aids

39
Rumos da
Universidade

47
Alternativas para
o Século XXI

50
Revista Cinquenta

51
Saúde

54
Os Sertões:
Cem Anos

55
Revolução Virtual

62
Cosmologia

64
Brasil Rural

65
20 Anos de
Redemocratização

66
Ano Internacional
da Física

72
Ar/Fogo

73
Financiamento da
Pesquisa no Brasil

76
Pensando o Futuro:
Ciências Exatas

78
Gestão e Política na
Universidade Pública

80
Bibliotecas Digitais/
Bibliotecas Virtuais

83
Nabuco
e a República

84
Vinte Anos da
Queda do Muro

85
Balanço da Crise
Mundial

86
Cibercultura

87
Música Brasileira

88
Humor na Mídia

89
Ciência, Tecnologia
e Inovação

90
Marketing Político

91
Catástrofes

92
Redes Sociais

93
Caminhos do
Desenvolvimento

94
Semana de
Arte Moderna

95
Desafios
do Pré-sal

96
Alcoolismo

97
Computação
em Nuvem

98
Memória

99
Futebol

100
Educação

101
Justiça Brasileira

102
Metrópoles

103
Clima

104
Energia Elétrica

105
Universidade
em Movimento

106
Crise Hídrica

107
Saúde Urbana

108
Jogos Olímpicos

109
Democracia na
América Latina

110
Ética e Sociedade

111
Música Popular
Brasileira na USP

112
Americanistas

113
Amazônia Azul

114
Interculturalidades

115
Politicamente
Correto

116
Pós-Verdade
e Jornalismo

117
Copas do Mundo

118
100 anos de
Antonio Candido

119
Direitos Humanos

120
Religião e
Modernidade

121
Artes & Letras

Já está programado o próximo volume: nº 123 – Inteligência Artificial

Você pode acessar todas as edições da **revistausp** no Portal de Revistas da USP:

www.revistas.usp.br/revusp/