

# CIÊNCIA, IDENTIDADES E RELAÇÕES DE GÊNERO

**Andrea Butto**  
**Josias de Paula Jr**  
**Maria do Rosário de F. A. Leitão**  
**Rosa Maria de Aquino**  
*Organizadores(as)*



## **Universidade Estadual da Paraíba**

Prof<sup>a</sup>. Célia Regina Diniz (*Reitora*)

Prof<sup>a</sup>. Ivonildes da Silva Fonseca (*Vice-Reitora*)



## **Editora da Universidade Estadual da Paraíba**

Cidoval Morais de Sousa (*Diretor*)

### **Conselho Editorial**

Alessandra Ximenes da Silva (*UEPB*)

Alberto Soares de Melo (*UEPB*)

Antonio Roberto Faustino da Costa (*UEPB*)

José Etham de Lucena Barbosa (*UEPB*)

José Luciano Albino Barbosa (*UEPB*)

Melânia Nóbrega Pereira de Farias (*UEPB*)

Patrícia Cristina de Aragão (*UEPB*)



Editora indexada no SciELO desde 2012



Editora filiada a ABEU

## **EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA**

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500  
Fone: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: [eduepb@uepb.edu.br](mailto:eduepb@uepb.edu.br)

Andrea Butto  
Josias de Paula Jr  
Maria do Rosário de F. A. Leitão  
Rosa Maria de Aquino  
*Organizadores(as)*

# CIÊNCIA, IDENTIDADES E RELAÇÕES DE GÊNERO



Campina Grande-PB | 2023



## Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Morais de Sousa (*Diretor*)

### Expediente EDUEPB

#### ***Design Gráfico e Editoração***

Erick Ferreira Cabral  
Jefferson Ricardo Lima A. Nunes  
Leonardo Ramos Araujo

#### ***Revisão Linguística e Normalização***

Antonio de Brito Freire  
Elizete Amaral de Medeiros

#### ***Assessoria Técnica***

Thaise Cabral Arruda  
Walter Vasconcelos

#### ***Divulgação***

Danielle Correia Gomes

#### ***Comunicação***

Efigênio Moura

Depósito legal na Câmara Brasileira do Livro - CDL

C569 Ciência, identidades e relações de gênero / organização,  
Andrea Butto, Josias de Paula Júnior, Maria do Rosário  
Leitão e Rosa Maria de Aquino. – Campina Grande :  
EDUEPB, 2023.  
255 p. : il. ; 15 x 21 cm ; 1,2 MB.

ISBN: 978-85-7879-800-0 (E-book)  
ISBN: 978-85-7879-801-7 (Impresso)

1. Estudos de gênero. 2. Gênero e ciência. 3. Mulheres  
na ciência. I. Título.

21. ed. CDD 305.3

Ficha catalográfica elaborada por Ana Patricia Silva Moura – CRB-15/945

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

# DEDICATÓRIA

A Leonardo (Leo) Cisneiros,  
que foi muito mais que professor do DECISO-UFRPE.

Ao ativista, realizador, artista, militante  
dos Direitos Humanos e do direito à cidade;  
ao amigo generoso, de convicções fortes  
e espírito tolerante e democrático;  
ao grande apaixonado pelo Recife.

*In Memoriam*

E à Lucia Borges Souza do Nascimento, que  
após 20 anos sem estudar, buscou no curso  
de Ciências Sociais os seus sonhos. Sonhos  
e atenção que dividia ainda com a família,  
com sua igreja e sua confeitaria (exímia no  
preparo de bolos). Mãe exemplar e amiga  
companheira, nos deixou vítima da COVID.



# Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>9</b>
<i>Tarcísio Augusto Alves da Silva</i>	
<b>Os Estudos Rurais de gênero no Brasil: trabalho, reprodução e os modelos de agricultura</b>	<b>11</b>
<i>Andrea Butto</i>	
<b>Gênero e ciência no ensino superior práticas e saberes instituídos</b>	<b>33</b>
<i>Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão</i>	
<b>Gênero e Política no Movimento Estudantil da UFRPE</b>	<b>49</b>
<i>Maria Grazia C. Cardoso</i>	
<b>George Simmel: seus rastros e o nosso presente</b>	<b>81</b>
<i>Josias de Paula Jr.</i>	
<b>Contribuições teóricas para um início de reflexão a respeito da ideia de Universidade Popular</b>	<b>99</b>
<i>Júlia Figueredo Benzaquen</i>	
<b>Cooperativismo, incentivo e formas de alocação de mão-de-obra no semiárido de Pernambuco nas décadas de 1980 e 2000</b>	<b>127</b>
<i>Maria Gilca Pinto Xavier</i>	
<i>Bruno Lopes Silva</i>	
<i>Ana Paula de Albuquerque Araújo</i>	

<b>Do Galut [exílio] à Gueulah [redenção]:</b> cultura e identidade sefardita entre <i>neojudeus</i> do Pernambuco contemporâneo	<b>147</b>
<i>Caesar Malta Sobreira</i>	
<b>Ressignificações religiosas e cultura de paz</b>	<b>193</b>
<i>Rosa Maria de Aquino</i>	
<b>Notas sobre a crise civilizatória:</b> consumo e desigualdades	<b>229</b>
<i>João Morais de Sousa</i> <i>Cidoval Morais de Sousa</i>	
<b>Filosofia, Ciências Sociais e Convivência no ambiente acadêmico</b>	<b>249</b>
<i>Carlos Antonio Alves Pontes</i>	

## Prefácio

A coletânea de artigos e ensaios que ora vem a público é parte de um esforço coletivo de publicização de estudos e de pesquisas de docentes do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Expressa uma diversidade temática, e permite aos(as) leitores(as) um contato com uma variedade de experiências, perspectivas teóricas e metodológicas presentes nesta obra.

O público leitor, especializado ou não, têm em mãos importante debate e reflexão sobre distintas áreas de pesquisa e conhecimento das ciências sociais, como: ciência em suas interfaces com o poder e as instituições de ensino; a identidade a partir das práticas religiosas comunitárias e da transformação de identidades étnicas; a problemática de gênero na teoria social; movimentos sociais em distintos contextos, além das relações entre economia e sociedade a partir do binômio trabalho e consumo

Vinculados direta e indiretamente a certas tradições de pesquisa, as autoras e autores contribuem para pensarmos diversos fenômenos próprios das ciências sociais e capazes de problematizar elementos que estão circunscritos na realidade brasileira Brasil. Neste sentido, muitos dos trabalhos aqui reunidos apresentam reflexões que se vinculam a democracia e aos direitos sociais em um contexto onde os efeitos do desmonte, asfixia de políticas públicas e ascensão de grupos ultra conservadores continuam a desestabilizar a agenda social.

Ao problematizar com seus escritos um volume relevante de questões, os(as) autores(as) desta coletânea nos permitem, visibilizar outros atores, atrizes, contextos e possibilidades para entender

fenômenos sociais particulares e contribuir para o desenvolvimento de políticas públicas, práticas sociais e pedagógicas. Um olhar sobre tais fenômenos, apoiados na perspectiva e formação trilhadas por cada um(a) dos(as) autores(as) dá a tônica dos trabalhos que a coletânea reúne.

**Tarcísio Augusto Alves da Silva**

*Diretor do Departamento de Ciências Sociais da UFRPE*

*Gestão 2021-2023.*

# Os Estudos Rurais de gênero no Brasil: trabalho, reprodução e os modelos de agricultura

Andrea Butto<sup>1</sup>

Os estudos rurais se constituem em uma área consolidada na produção acadêmica brasileira, com uma trajetória em que os temas centrais foram se integrando em análise mais complexas sobre o campesinato no Brasil em diálogo com o processo social e político brasileiro, é assim que a partir do final dos anos 1960, prevaleceu o debate sobre a formação social brasileira e o campesinato, os impactos da modernização agrícola e, por consequência dessas transformações, a decomposição ou diferenciação do campesinato. No momento da redemocratização do país, a agricultura familiar e sua relação com o Estado e os novos sujeitos políticos emergem nos debates, além de temas como a luta pela terra e a pluriatividade (WANDERLEY, 2011).

A produção acadêmica sobre mulheres e ruralidades esteve presente em toda essa trajetória, reuniu uma ampla gama de estudos com destacada capacidade de articular debates teóricos das ciências sociais e, em particular, sobre campesinato e relações de gênero com trabalho e a família. Trata-se também de uma produção intelectual influenciada pela ação coletiva das mulheres. Esses

---

1 Socióloga, Professora Assistente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco e membro do Laboratório de Estudos Rurais do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE.

estudos ocuparam um lugar destacado nos debates sobre a diferenciação do campesinato, especialmente com as reflexões sobre a divisão sexual do trabalho e as estratégias de reprodução social<sup>2</sup>.

Os estudos rurais de gênero no Brasil envolveram diversas áreas de conhecimento. Estabeleceram-se nos diálogos iniciados nos debates em destaque na Antropologia e na Sociologia, em particular. A agenda de pesquisa foi se alargando e ao incluir as relações de gênero nos estudos sobre campesinato sublinharam a interdisciplinaridade necessária para entender o objeto de análise em questão.

Neste artigo percorro a trajetória de construção desse conhecimento, destacando os aspectos relevantes desse debate, em particular as reflexões sobre trabalho, família, economia e agricultura sustentável em sua interface, a teoria feminista.

## **Trabalho, Família e a Divisão Sexual do Trabalho**

O debate sobre o conceito de trabalho e a noção de trabalho familiar e da divisão sexual do trabalho (PAULILO, 2004; BRUMER, 1988; CAVALCANTI, 2007) foram temas que emergiram na discussão sobre a diferenciação do campesinato no Brasil, em meados da década de 1970.

Os primeiros estudos realizados sobre gênero e trabalho em contextos rurais dirigem a sua atenção para as relações entre o sistema capitalista e as mulheres. Duas questões deste debate são relevantes: a relativização da tese da exclusão das mulheres no mercado de trabalho no sistema capitalista no Brasil; e a caracterização do trabalho das mulheres no campesinato como parte de relações pré-capitalistas.

---

2 Não se registram balanços dessa produção acadêmica e as revisões bibliográficas existentes não são específicas. Por vezes, outros trabalhos aprofundam balanços atinentes a algumas áreas mais específicas da produção acadêmica, tais como trabalho e família ou gênero e trabalho, mas nenhum deles tratou em particular da produção de estudos sobre gênero e ruralidades; e os estudos de gênero em contextos rurais produziram sínteses a partir da luta pela terra, mas ainda não encontramos uma sistematização de toda a agenda de pesquisa nessa área.

Segundo Heilborn e Sorj (1999), o trabalho foi um dos primeiros temas que trouxeram feministas para a vida acadêmica no final dos anos 1960 e no início da década de 1970. Isto se deve à explicação predominante no movimento feminista de que a exclusão das mulheres no mercado de trabalho estava na raiz da subordinação das mulheres. Sob influência marxista procuravam explicar a participação das mulheres no mercado de trabalho a partir do desenvolvimento industrial e tecnológico da força de trabalho, mas estas análises não favoreciam a compreensão da realidade das mulheres rurais.

Os problemas gerados por estas explicações foram anteriormente discutidos por Verena Stolke (1982), ao afirmar que, no campo dos estudos sobre gênero e trabalho, tanto marxistas como feministas radicais e liberais tinham dificuldade para perceber a conexão completa entre as relações de produção e reprodução e os efeitos que essa inter-relação exerce para o que na época se chamava de “papéis sexuais”. Segundo a autora, ambos defendem a incorporação do trabalho produtivo como caminho para a emancipação e ao centrarem a análise na oposição entre trabalho “produtivo” e “não produtivo” são levados a ver como essência da subordinação das mulheres o que é apenas uma de suas manifestações (STOLKE, 1982)<sup>3</sup>.

No campo dos estudos rurais de gênero, relativiza-se a exclusão das mulheres no mercado de trabalho e apesar de reconhecer uma maior diversidade de trabalhos por elas desenvolvidos, focam

---

3 Esta dificuldade, também, foi sentida no campo dos estudos sobre mulheres e a família. Mariza Corrêa (1984) se refere a uma dificuldade prática e teórica enfrentada nos anos 80: analisar a condição das mulheres sem cair nas armadilhas do biológico, do político ou do útil. Ao se referir às armadilhas políticas, a autora menciona o privilegiamento da análise dos setores “produtivos” da sociedade em detrimento de categoriais sociais mais invisíveis. A partir do que denomina de “armadilha do útil” indica como a visão política sobre o desenvolvimento do capitalismo e a sua relação com a presença crescente da mulher no mercado de trabalho diluiu a importância dos laços familiares e tornou o trabalho o aspecto privilegiado das pesquisas realizadas nos últimos anos, ofuscando, assim, os aspectos familiares na análise da situação das mulheres. No campo dos estudos sobre gênero e trabalho, a relativização das teses marxistas entrou em pauta a partir do final dos anos 80.

suas análises no chamado trabalho produtivo relacionado com o mercado<sup>4</sup>. Valem-se para isso da separação dos tipos de trabalho das mulheres e mantêm-se reféns das categorias dominantes de análise que ocultam o trabalho das mulheres<sup>5</sup>.

A separação do trabalho produtivo e reprodutivo é objeto de importante reflexão de Maria Aparecida Moraes Silva, apresentada por Castro e Lavinias (1992), com referência ao estudo sobre colonato, na qual afirma que o trabalho das mulheres não estava circunscrito às “lides domésticas”, e que o trabalho doméstico veio a existir só com o surgimento do trabalho assalariado, e assim, papéis sexuais foram redefinidos, espaços teriam sido segregados e as mulheres teriam sido confinadas ao espaço doméstico de acordo com as necessidades de reprodução da família.

Na mesma direção, Brumer e Giacobbo (1993) consideram que as transformações que acompanham o processo de modernização - mantida a tradicional divisão sexual do trabalho vigente na sociedade - provocam mudanças na “pequena produção agrícola” em vários aspectos, tais como a separação entre a produção para o autoconsumo e a produção para o mercado e entre as esferas

---

4 Assim, por exemplo, Paulilo (1976) concentra a sua análise do chamado *trabalho das esposas na produção agrícola*, confirmando, assim, as críticas posteriores sobre a concentração das análises na produção.

5 O debate sobre as mulheres e os modos de produção, que marcaram o início dos estudos rurais de gênero que havia sido intenso nos anos 1970, com a introdução da modernização da agricultura, e o ingresso das mulheres como assalariadas no campo. Assim, por exemplo, Castro e Lavinias (1992) se referem aos estudos de Carneiro (1981) que consideram que a posição subordinada das mulheres na família faz com que a sua participação na lavoura ocorra apenas em situações de necessidade e que por ter a casa como o seu lugar privilegiado o trabalho feminino seja considerado secundário. Os estudos de Oliveira (1982) destacam a perda do papel de provedor exercido pelos homens na família, a conseqüente redefinição de “papéis sexuais” e uma reorganização das famílias proletárias rurais. No período mais recente ganhou novos contornos, com o debate sobre as formas de inserção das mulheres nos mercados de trabalhos agroalimentares globalizados. Embora possamos encontrar diversos estudos sobre o tema, o foco dessas contribuições está nos impactos no trabalho assalariado e sobre as mulheres no desenvolvimento rural na atual conjuntura.

produtiva e doméstica, acentuando-se a divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres.

Anos depois, Maria Ignez Paulilo explica que interpretações da exclusão das mulheres no capitalismo, pode ser entendido pela dificuldade já existente na compreensão da realidade dos camponeses, pois “o campesinato sempre foi um tema de difícil articulação dentro do marxismo e isso se refletiu nos estudos feministas (PAULILO, 2004). Segundo a autora, “a crença generalizada de que a liberação das mulheres passaria necessariamente por sua independência financeira, fruto da inserção no mercado de trabalho”, cria uma dificuldade para “encaixar’ aí as mulheres em regime de trabalho familiar” (PAULILO, 2004).

O segundo debate se refere à caracterização do trabalho das mulheres no espaço rural brasileiro. Paulilo (1976) parte de referências marxistas para afirmar que o camponês é a personificação de uma relação social de produção não capitalista e que o trabalho familiar está presente em sociedades pré-capitalistas. Nessas sociedades, a economia não é estranha para as mulheres. Ao apresentar uma nova forma de classificar o trabalho das mulheres<sup>6</sup> promove o reconhecimento do trabalho produtivo realizado em casa<sup>7</sup>.

Curioso é observar que embora Paulilo (1976) centre as suas análises no trabalho produtivo fora de casa, reconhece a dimensão produtiva do trabalho realizado em casa e constata que o *trabalho produtivo no lar* não é considerado pelas agricultoras como trabalho doméstico:

---

6 A classificação proposta abarca três tipos de trabalho: trabalho doméstico (atividades de lavar e passar roupa; cozinhar, lavar a louça, arrumar a casa, costurar e cuidar das crianças); trabalho produtivo no lar (cuidados com a horta e com os animais domésticos); e trabalho produtivo fora do lar (atividades realizadas nos campos) (PAULILO, 1976).

7 Entretanto, a autora não desdobra a classificação em sua análise, pois refere-se ao “trabalho” [das mulheres] como o trabalho produtivo fora do lar e por se apoiar na separação entre trabalho produtivo e não produtivo, compartilhando a opinião de que o trabalho doméstico não se constituiria em atividade produtiva porque não contribui para o produto social e por não estar integrado na divisão social do trabalho (PAULILO, 1976, p. 45)

Embora as entrevistadas considerem cuidar da horta e dos pequenos animais como trabalho “de casa”, porque, para elas, o termo “casa” abrange toda a exploração, essas atividades não foram incluídas junto aos afazeres domésticos, porque é comum que os produtos resultantes sejam vendidos, mesmo que esporadicamente (...) (PAULILO, 1976).

É com referência nessa terceira categoria, trabalho produtivo no lar, que autoras como Carmen Deere (1976) defendiam que a agricultura de subsistência feita pelas mulheres fornecia mais-valia, mesmo que seus produtos não fossem vendidos, porque permite ao homem vender sua força de trabalho a preços mais baixos.

As reflexões inicialmente centradas na expulsão da força de trabalho feminina do mercado de trabalho e na caracterização do trabalho das mulheres camponesas vão se dirigindo para aspectos culturais e simbólicos das desigualdades de gênero e para o entendimento do lugar das mulheres na reprodução familiar e em particular, sobre o trabalho doméstico.

O foco das preocupações passa a ser a relação entre produção e reprodução. Nos anos 1980 estes estudos recebem grande impulso devido ao aumento do emprego feminino e da inserção desigual perante os homens. Castro e Lavinias (1992) destacam como os condicionantes do ciclo de vida passam a ser analisados para entender estas desigualdades, com referência no conceito da divisão sexual do trabalho. Ao invés de considerar o trabalho doméstico como inatividade, essas autoras defendem a inclusão desse tipo de trabalho não remunerado como parte do que denominam de *produção social*. Segundo justificam, assim, as mulheres deixam de ser consideradas inativas e se promove o reconhecimento do maior trabalho que realizam, em relação aos homens, em função da dupla jornada de trabalho (CASTRO e LAVINAS, 1992). Interessante notar é que essa proposição guarda uma especificidade para o meio rural, já que as taxas de participação na produção social tendem a ser maiores. Sobre isso concluem:

A possibilidade de combinar atividade econômica e trabalho caseiro é maior no campo, onde lugar de trabalho e moradia frequentemente coincidem. Como as tarefas produtivas desempenhadas pela mulher no campo, em geral, não são remuneradas ou de irrisória remuneração, frequentemente não são consideradas pelas estatísticas oficiais, o que provoca uma subestimação da participação feminina na produção social rural (CASTRO e LAVINAS, 1992).

Entre os estudos de caso<sup>8</sup> que abordam a relação “mulher e agricultura” três temas merecem destaque. O primeiro corresponde à invisibilidade do trabalho das mulheres no campo que é desvendado no plano simbólico na caracterização como trabalho “complementar”, “de ajuda”, “acessório” ou de “trabalhinho à toa” (CARNEIRO, 1981). O segundo é o da proletarianização das famílias e seu impacto na intensificação da jornada de trabalho; e o terceiro corresponde à denúncia das discriminações a que são submetidas com a negação dos direitos previdenciários, participação política e remuneração igual à dos homens (CASTRO e LAVINAS, 1992).

## **Família, Campesinato e as relações de gênero**

No campo do debate sobre família e campesinato surge nos anos 1980 a discussão dos modelos cognitivos, a partir da problematização da racionalidade camponesa e de sua relação com a família como uma unidade de produção. Na antropologia essas análises voltam-se para sua origem nos padrões culturais. Assim busca-se uma compreensão das categorias camponesas tais como regras, classificações e mapas que dão visibilidade cultural às suas práticas (ALMEIDA, 1986).

Nesse debate aparece uma oposição muito importante para as reflexões sobre as relações de gênero entre camponeses: a

---

8 Partindo do paradigma da divisão sexual do trabalho, Castro e Lavinas (1992) indicam como esta abordagem permite discutir a participação feminina no mercado de trabalho com três enfoques diferenciados: discussões metodológicas, análises estatísticas e estudos de caso.

oposição casa/roçado, e, no âmbito da casa, a oposição casa/quintal e sala/cozinha. Os temas dos cultivos, do consumo e da divisão de tarefas por sexo e por idade também estariam presentes a partir de oposições no mundo de objetos, lugares e espécies naturais. Vários estudiosos afirmam que existe uma relação entre os mapas cognitivos e a ideologia (K. WOORTMANN, 1984), pois ao realizar uma classificação do mundo do trabalho os camponeses naturalizam as relações familiares (GARCIA Jr., 1983 e HEREDIA, 1979), e o especializam, resultando em mapas que geram poder na família, e por esse motivo afirmam: o mapa cognitivo cria direitos.

Esta análise sobre a divisão sexual do trabalho na unidade familiar procura problematizar o que até então se considerava como uma especificidade do campesinato: a simultaneidade entre unidade de produção e consumo, em consideração das relações de parentesco que envolvem o processo produtivo.

A partir dessa análise, as categorias trabalho e divisão sexual do trabalho ganham importância na reflexão sobre a dinâmica das relações sociais do campesinato. Margarida Moura, por exemplo, indica que na ideologia dos camponeses o trabalho legitima o direito à terra e aos seus derivados (MOURA, 1978). Nesta representação a mulher não trabalha e os homens controlam a propriedade; as atividades produtivas das mulheres, não são ignoradas pelo modelo cognitivo mas são contabilizadas como trabalho masculino (MOURA, 1978).

Neste momento surge a referência a uma pretensa democracia da família camponesa e, também, à solidariedade e à hierarquia familiar. Mauro Almeida (1986) indica que a família camponesa brasileira é relativamente democrática quando comparada a outras situações imagináveis. O argumento em favor dessa tese se apoia nos estudos de Afrânio Garcia Jr. (1983) e Beatriz Heredia (1979) que indicaram a existência de um feixe de direitos distribuídos pelos membros da família, a exemplo da existência de um roçado do pai em que todos trabalham e dos roçados individuais de mulheres, rapazes, moças e crianças realizados em parte da semana nos quais o ganho obtido se dirige a bens de luxo (roupa, sabonete, perfume) e a bens de valor (máquina de costura e gado), e podem, então,

pertencer a esferas individualizadas (de produção-consumo), enquanto bens de estiva (farinha) pertencem à esfera coletiva (masculina-paterna).

Mas o princípio da solidariedade doméstica que parece transparecer na análise de Garcia Jr e Beatriz Heredia é passível da crítica que lhes fez Almeida (1986), segundo o qual, os autores se equivocam ao caracterizar as estratégias familiares para enfrentar situações de desequilíbrio financeiro com referência a este princípio; inversamente, propõe uma explicação baseada no princípio de hierarquia doméstica para resolver conflitos, já que o uso das reservas individuais segue a seguinte hierarquia: esposa, filhos/filhas menores, moças e, por último, rapazes. Com esta crítica não pretende negar a existência do princípio de solidariedade, mas evitar o seu uso para situações de hierarquia e conflito, por exemplo, na divisão do trabalho doméstico (ALMEIDA, 1986).

Esse aspecto, também, passou a ser destacado no consumo das famílias camponesas. Com referência a Beatriz Heredia (1979) e Ellen Woortmann (1984), Almeida (1986) indica como bebida, luxos e carne são alimentos da preferência masculina, seja porque monopolizam espaços públicos, seja porque são de “quem trabalha”, e faz referência aos estudos que enfatizam situações de hierarquia familiar em situações de carência alimentar<sup>9</sup>. Considero importante a afirmação de Almeida sobre os modelos cognitivos dos camponeses<sup>10</sup> que devem ser compreendidos, também, a partir de lógicas externas ao campesinato, já que as dimensões

---

9 Em uma pesquisa de campo realizada no sertão nordestino, Klaus Woortmann e Daniel Gross (1971) constaram que com a introdução da cultura do sisal as crianças e os jovens foram privadas de ração calórica, que foi mantida para os adultos, especialmente para o pai.

10 Ao revisar o debate acadêmico sobre os modelos cognitivos, o autor afirma: “(...) é conveniente, paralelamente ao estudo dessa tradição cultural camponesa, investigar a qualidade de vida doméstica em suas várias dimensões práticas, e em relação a processos econômicos e políticos externos ante os quais as unidades domésticas não são passivas constituindo-se ao contrário em sujeitos de uma microprodução de si mesmas ” (ALMEIDA, 1986, p. 79).

culturais estão integradas a relações de poder em outras dimensões da vida social<sup>11</sup>.

## **Produção e Reprodução: das articulações à desconstrução de categorias binárias**

No período mais recente da produção acadêmica sobre gênero e ruralidades, os paradigmas orientadores têm como foco o debate sobre produção e reprodução<sup>12</sup>, pensada de duas formas: a da subordinação de uma sobre a outra e a da articulação entre elas. Na primeira suposição, a da subordinação, a esfera doméstica e da procriação estão sobredeterminadas pelo lugar das mulheres na produção de bens e serviços; na segunda, a da articulação, a família, o afeto, a maternidade e a sexualidade condicionam o uso e controle da força de trabalho feminina.

Na suposição da articulação entre as esferas da produção e da reprodução são recusadas as priorizações e se defende a integração entre a Sociologia da Família e a Sociologia do Trabalho. No que Castro e Lavinias (1992) vão denominar de “outra etapa epistemológica”, questiona-se o modelo da articulação ou do rebatimento entre esferas que encontramos na chamada Sociologia das Relações Sociais:

---

11 Um outro debate importante dos primeiros estudos antropológicos sobre o campesinato refere-se à relação entre o casamento endogâmico, especialmente entre primos, e a propriedade. Se para alguns esta estratégia era utilizada para preservar o patrimônio, para Margarida Moura (1978) e Giralda Seyferth (1985), para a preservação territorial é apenas necessário que exista um controle sobre a transmissão da propriedade por meio do controle do pai sobre os filhos e das irmãs pelos irmãos e algum princípio de precedência por ordem de idade, o que nos faz entender a existência de uma autoridade doméstica associada a compensações aos desfavorecidos por meio de dotes, compensações em estudo, etc.

12 O conceito de reprodução, segundo Castro e Lavinias (1992), mostrou-se polisêmico, já que existiam feministas que para o seu entendimento partiam do plano ideológico, outras do plano das relações familiares, e outras, ainda, que entendiam a reprodução por intermédio das práticas sociais entre os sexos e essas não eram medidas por relações mercantis.

Uma consiste na passagem da reflexão sobre a articulação das duas esferas à das relações engendradas por essas esferas. A novidade reside no fato de não se restringirem as relações de classe à esfera da produção e as relações de sexo à esfera da reprodução. Ambas estão presentes, ao mesmo tempo, nas duas esferas. A outra reconhece que a vida social implica uma pluridimensionalidade de relações permeadas por antagonismos, contradições de várias ordens que, a cada momento e em cada lugar, ganham uma configuração própria” (CASTRO e LAVINAS, 1992, p. 241).

Na literatura feminista há também uma reflexão relacionada a esse debate que problematiza as conexões entre a economia e o poder na família. Sugere-se, por exemplo, a abordagem da família como relações caracterizadas por elementos de cooperação, mas, também, de conflito (SEN, 2010). Analisa-se de forma crítica o modelo neoclássico de família unitária tratada como uma unidade de produção e consumo sem diferenciações internas e onde os recursos e rendas eram reunidos num fundo comum, como se houvesse um chefe altruísta que representasse as preferências de todos e procurasse maximizar os recursos. Afirma-se, então, que a família deve ser considerada uma matriz complexa de relações, em que há uma barganha constante que, frequentemente, de maneira implícita, está sujeita a restrições estabelecidas por gênero, idade e grau de parentesco. Por esse motivo, quanto maior for a capacidade de uma pessoa sobreviver fisicamente fora da família, maior será o seu poder de barganha em relação à divisão de recursos dentro dela (AGARWAL, 1994; FOLBRE, 1986).

No ambiente da chamada economia feminista várias estudiosas têm destacado a necessidade de constituir um paradigma mais apropriado de análise da economia que integre as atividades da reprodução social e da sustentabilidade da vida humana. A argumentação central deste campo de estudos é que a economia monetária depende da economia não monetária, pois os salários pagos são insuficientes para garantir a reprodução física e social e que as famílias dependem do trabalho realizado no âmbito

doméstico, das relações afetivas e emocionais para sobreviver e estas não podem ser adquiridas no mercado (FARIA, 2009).

A economia feminista defende a ideia de que a economia monetária depende da economia não-monetária. A forma e as possibilidades reais de responder às necessidades da população dependem da realização dos diferentes trabalhos, do tempo requerido para tanto e dos possíveis rendimentos – salariais ou não salariais – que poderão ser recebidos. Esse tipo de abordagem permite que se estabeleçam relações entre tempo e dinheiro, entre trabalho pago e não-pago e mostram que a própria existência do trabalho mercantil e a geração de renda dependem da realização do trabalho de cuidados.

Depois de reconhecido o caráter coletivo do sujeito do trabalho de cuidados na criação e recriação da vida, deve-se alterar essas práticas e valorizar o protagonismo das mulheres para a sua socialização (CARRASCO, 2003).

A análise econômica da família e do trabalho doméstico que fora deixado de lado, até então pela economia neoclássica, em favor das análises de troca no mercado, ganha centralidade. Um aspecto comum nestes estudos é a problematização da articulação entre produção, reprodução e tempo. Destacam que para dar visibilidade ao trabalho das mulheres e sua contribuição na economia é necessário mostrar como o tempo tem uma organização e distribuição distinta entre mulheres e homens e repercute nas relações de poder. Um trabalho criativo desenvolvido por María Angeles Durán (2010) acerca dos resultados das pesquisas sobre o uso do tempo, enfatiza o que denomina de economia do tempo como parte de uma economia política e afirma que o tempo:

Não se produz em abstrato, no vazio social, mas através de sujeitos que aportam seu próprio tempo para a produção de bens e serviços e que consomem o tempo próprio e o tempo alheio. A divisão do trabalho não se realiza em condições reais de liberdade de escolha e existe uma luta soterrada para melhorar as condições de venda no mercado de trabalho da própria força de trabalho, deslocando para outros as atividades que

não se beneficiam do progresso tecnológico nem da organização coletiva (DURÁN, 2010,).

Podemos perceber como a relação entre produção e reprodução, embora não se trate de um tema novo, ganhou recentemente uma interpretação distinta. Se antes estas eram analisadas a partir de determinismos e causalidades, hoje incorpora a pluralidade de contextos e segmentos sociais envolvidos. A produção deixa de ser observada apenas na sua relação com o mercado de trabalho na agricultura e, pouco a pouco, ganha espaço nas análises sobre agricultura familiar.

A reprodução, embora considerada de forma secundária no início destes estudos, entra na agenda com maior peso a partir do final dos anos 1980 e cada vez mais vai ganhando reconhecimento como uma atividade indissociável na análise do trabalho das mulheres, e vai destacando novas dimensões a serem consideradas, inclusive nas análises econômicas, como mostram os estudos da economia feminista.

As reflexões que apresentei anteriormente sobre a articulação entre produção e reprodução ganham um sentido particular no meio rural, com a entrada no debate acadêmico de novos temas, especialmente a partir da agroecologia, do ecofeminismo e da ética do desenvolvimento e os bens comuns que de modo específico são articulados às relações de gênero e às práticas de resistência, conforme abordo a seguir.

## **Feminismo, Agroecologia e Cuidados: dimensões de um debate recente**

No período recente, temas associados ao meio ambiente e aos cuidados ganharam maior visibilidade e outros foram incorporados à agenda internacional, tais como: alimentos e alimentação saudável; relações entre produtores e consumidores; o retorno para o rural; a agrobiodiversidade; a pobreza e a marginalização dos agricultores familiares diante da concorrência com a agricultura de grande escala; a compra de terras em grande escala; e a deterioração dos ecossistemas.

A partir dos anos 80 também se desenvolveram as teorias sobre o *care* (cuidado) entre autoras anglo-saxônicas e nos anos 2000 esse tema ganhou importante relevância em outros continentes. Conforme descrição de Hirata (2010), foi a partir das idéias de Carol Gilligan que essa agenda de pesquisa passou a ser analisada a partir da ética da justiça, mas também podemos encontrar debates que colocam em maior relevo os aspectos políticos do *care*, conforme desenvolvidos por Joan Tronto, especialmente a repartição desigual e a sua desvalorização, e as distinções segundo o gênero, a classe e a raça.

Com referência a esse debate Puleo (2012), faz considerações sobre a ética do cuidado, presente em Gilligan e as duas formas de pensamento moral (masculina e feminina) e sua complementariedade, e embora não demonstre afinidades com essas idéias, Puleo (2012) afirma que o debate propiciado despertou interesse pelas práticas das mulheres com o meio ambiente e a partir das críticas das ecofeministas ao antropocentrismo extremo, que considera que apenas os seres humanos devem ser considerados moralmente, indica como o debate da ética do cuidado envolvida no trabalho de subsistência e a preservação da vida, incluído aí o trabalho doméstico passa a ser valorizado em detrimento das visões que inferiorizam a natureza. Puleo (2012) nos mostra as distintas formas em que este debate aparece entre as ecofeministas, a exemplo das lutas dos grupos de mulheres do Sul, a valorização das práticas agroecológicas mesmo antes da constituição deste campo de prática e saberes integrantes de um campo científico, investidas que podem ser resumidas segundo sua formulação como parte de um esforço em que:

Não se trata de que as mulheres se tornem as únicas salvadoras do planeta. Tanto homens quanto mulheres precisam se perceber como fazedores da Cultura e integrantes de uma Natureza ameaçada e que precisa de cuidados (PULEO, 2012, p.47)

Numa direção semelhante, Guétat-Bernard (2015), considera que a ética do desenvolvimento, da responsabilidade e da

sociedade do risco saiu do circuito científico em direção às preocupações sociais e passou a problematizar as relações de gênero no desenvolvimento rural. Nesse contexto, as relações de gênero estão sendo problematizadas levando em conta o lugar marginal das mulheres em relação ao modelo econômico dominante. Esta autora indica como as mulheres contribuem de outra forma para o desenvolvimento rural, especialmente pela ligação que têm com os alimentos e a cozinha, o cuidado com as crianças e outros membros da unidade familiar e afirma que elas são portadoras de inovações que, embora discretas, são decisivas para o sucesso da exploração agrícola da agricultura familiar e economia rural (GUÉTAT-BERNARD, 2015).

Com essas considerações, Guétat-Bernard (2015) propõe uma reescrita das relações natureza/cultura que supere a noção de crescimento econômico/dominação dos ecossistemas e seja capaz de reinventar os laços entre economia e sociedade, de promover um reencontro com base em novos fundamentos da troca entre dádiva e mercado. A reprodução passa a ser abordada como uma dimensão da vida que necessita ser reinventada, tendo em vista o seu valor social, econômico e político e a essa dimensão deve ser dada um valor científico, assim como ao ordinário, ao cotidiano, ao repetitivo, o que equivale a reconhecer na análise, o que se denomina *espaço-tempo* das mulheres (GUÉTAT-BERNARD, 2015).

Nesse marco interpretativo, valorizam-se as preocupações e as responsabilidades que as mulheres têm na gestão dos recursos naturais e na conservação da biodiversidade e sua relação com reivindicações sociais e o engajamento ecocidadão, como parte da articulação de mudanças morais com transformações políticas, onde questões ambientais constituem temas de primeira importância da base material da vida devido à degradação (GUÉTAT-BERNARD, 2015).

Como parte desse esforço intelectual, considerando-se a necessidade de desconstruir as oposições entre trabalho produtivo e reprodutivo e valorar o trabalho das mulheres, a partir da noção de trabalho familiar; e do caráter produtivo do trabalho doméstico, também identificado como caráter doméstico do trabalho agrícola, Guetat-Bernad propõe:

A partir de uma abordagem endógena e, portanto, do olhar que as agricultoras colocam sobre seu trabalho, da forma como elas o classificam e nomeiam (...) as mulheres diferenciam o dentro e o fora, uma separação que não inclui o doméstico e o profissional, mas outra classificação muitas vezes mais pertinente para elas do que aquela que diferencia o dentro e o fora, o familiar e a vizinhança (PILIPPI; NOCOURT, 1987) (GUETAR-BERNARD, 2014, p. 286).

## **Agroecologia, os bens comuns e o feminismo**

Na atualidade, renova-se o interesse do feminismo pela ecologia devido ao impacto da globalização neoliberal na vida das mulheres rurais do Terceiro Mundo. A globalização resultou em perda na qualidade de vida, com a chegada da exploração “racional” dirigida aos mercados internacionalizados, acompanhada da introdução de sementes de alto rendimento e agrotóxicos, que resultaram num maior empobrecimento da população pobre da Ásia e da América (PULEO, 2007).

Mais recentemente, desde o surgimento do ecofeminismo construtivista, aprofunda-se a crítica ao “mal desenvolvimento” e se destaca a solidariedade com as mulheres pobres do Terceiro Mundo (PULEO, 2007).

Este debate ganhará centralidade nas análises recentes sobre a condição das mulheres rurais no Brasil. Siliprandi (2009) por exemplo, justifica esse interesse na agroecologia porque este campo de reflexão reconhece os diferentes usos do espaço e do tempo, as atividades produtivas e reprodutivas, dentro de um sistema mais amplo que integra aspectos agronômicos, ecológicos e socioeconômicos, o que contribui para a melhoria das condições de vida do homem e da mulher, em harmonia com o meio ambiente; tal perspectiva abre caminhos para relações sociais mais igualitárias ao se opor à naturalização da opressão das mulheres.

Novos temas são aportados pelas pesquisadoras da área a partir desse campo de estudos e novos desafios também a exemplo de uma importante reflexão sobre as relações entre as mulheres e agroecologia: o alerta para o perigo de reificação dos locais e das

“coisas” nos locais, pela valorização dos “saberes locais” que resultou das preocupações ambientais e da valorização dos distintos saberes e não apenas dos científicos:

Os locais se tornam escalas de observação privilegiada dos saberes sobre os recursos ditos específicos, singulares, contingentes, próximos, localizados. No entanto, as “coisas” não estão aí por simples evidência, por natureza, mas elas são o produto de uma história social contingente (Guetat-Bernard, 2011). O termo “local” deve ser empregado com cuidado (Bertrand, 2011; Gururani, 2002; Moity-Maizi, 2011). A reificação do local provoca um risco de confinamento das mulheres nessa escala (GUETAT-BERNARD, 2014, p. 289-290).

Da mesma forma que o importante debate associado ao engajamento das mulheres em sua crítica ao mal desenvolvimento e à defesa dos bens comuns. Federice (2014) apresenta uma definição de bem comum e a sua importância para a esquerda e o feminismo que se expressa na partilha dos meios materiais, responsáveis pela geração de interesse coletivo e de laços de apoio mútuo. A referida autora mostra como o conceito de bem comum se popularizou devido, entre outros motivos, à crescente consciência do perigo que enfrentamos na atualidade em função das restrições de acessos aos bens naturais; e no caso do feminismo pelo reconhecimento propiciado por esse conceito às mulheres como sujeitos principais do trabalho reprodutivo, da sua maior dependência dos recursos comuns, bem como do seu maior comprometimento com a sua defesa (FEDERICE, 2014).

Esse debate refere-se às relações que as mulheres estabelecem em seu engajamento no movimento agroecológico, a partir dos movimentos sociais de mulheres no Norte e no Sul no mundo e a visão sistêmica das suas reivindicações:

os movimentos sociais de mulheres, tanto no Norte como no Sul (...) lutam por uma articulação entre a agricultura que as mulheres praticam e sua célula familiar, o território no qual está inscrita sua atividade, a terra cultivada, a qualidade

da produção alimentícia vegetal e animal associada a uma reflexão sobre os efeitos dos modos produtivos sobre o mundo vivo animal (SALMONA, 2003) e vegetal (HOWARD, 2003; MOMSEM, 2013; PIONETE, 2005). Esse combate das mulheres não é específico delas, mas é precoce e se construiu na articulação do conjunto dessas reivindicações segundo uma visão sistêmica, é essa vivência, transposta ao combate político e sindical, que dá uma coerência ao engajamento das mulheres (GUETAT-BERNARD, 2014, p. 287).

Conteúdos presentes nos debates dos movimentos sociais de mulheres rurais no Brasil em suas reflexões sobre o feminismo e os modelos de agricultura e a agroecologia (Butto:2017).

## **Considerações finais**

As discussões apresentadas neste artigo sobre as relações de gênero no meio rural, indicam como por meio do debate sobre as mulheres e os modos de produção se buscou pensar as especificidades do trabalho das mulheres camponesas, como a separação do trabalho produtivo do reprodutivo na agricultura familiar ganha expressão por meio do trabalho para o auto-consumo e aquele voltado para o mercado (seja pela venda de produtos ou da força-de-trabalho). Por esse motivo para não promover análises reificadas destas relações sociais buscam-se as relações engendradas na esfera da produção e da reprodução, evitando-se restringir classe às relações de produção e sexo à reprodução, integrando dimensões materiais e simbólicas. Isso implica perceber essas dimensões, também, no trabalho reprodutivo e integrá-las em uma análise mais englobante, às atividades de trabalho para além da dimensão mercantil, mas levando em consideração os conflitos e os poderes desiguais entre os sexos, incluídas aí as relações familiares.

Não se pensa mais o trabalho apenas a partir da igualdade de oportunidades e das condições de inserção no mercado de trabalho e de renda. Articula-se o trabalho com base na diversidade de

formas de atividades econômicas e estas com a reprodução social, as suas relações com o desenvolvimento – seja do debate sobre o estágio atual do capitalismo, seja acerca das políticas de desenvolvimento, o trabalho de cuidados e da sua interface com a ação coletiva das mulheres. Lançam-se, assim, novas interpretações na medida em que as transformações sociais mais recentes foram exigindo.

Mostramos, também, ancoradas no debate sobre o conceito de trabalho e em particular as reflexões a partir do conceito da divisão sexual do trabalho e suas especificidades nos espaços rurais, a reorientação das discussões sobre a reprodução camponesa.

Da mesma forma, as postulações acadêmicas aqui descritas indicam uma preocupação sobre as formas de inserção diferenciada das mulheres na economia, especialmente pelo lugar que desempenham no trabalho reprodutivo e as reflexões que realizam sobre a articulação existente entre trabalho produtivo e reprodutivo.

É, também, por meio do debate acadêmico aqui apresentado que podemos entender por exemplo o modo pelo qual se pensam as articulações entre o feminismo e o modelo de agricultura, e a importância das reflexões contemporâneas aportadas pela agroecologia, a defesa dos bens comuns e suas conexões com a ação coletiva.

## Referências

AGARWAL, Bina. **A field of one's own: gender and land rights in south Asia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Redescobrimo a família rural brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 1, n. 1, p. 66-83, 1986.

BRUMER Anita; GIACOBBO; E. O. A mulher na pequena agricultura modernizada. **HUMANAS**. UFRGS, v.16, n.1, p.139-156, 1993

CARRASCO, Cristina. A sustentabilidade da vida humana: um assunto de mulheres. In: FARIA, N.; NOBRE, M. (orgs.). **A produção do viver:**

ensaios de economia feminista. São Paulo: SOF, 2003. (Coleção Cadernos Sempre Viva. Série Gênero, Políticas Públicas e Cidadania 7).

CASTRO. Mary G.; LAVINAS. Lena. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. In: COSTA, A. O.; BRUSCHINI, C. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

CARNEIRO, Maria José. **Ajuda e trabalho**: a subordinação da mulher no campo. Trabalho apresentado no grupo de trabalho "A mulher na força de trabalho", Friburgo, 21 a 23 de outubro de 1981, V Encontro Anual da ANPOCS.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Globalização e ruralidade. In: WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel (org.). **Globalização e desenvolvimento sustentável**: dinâmicas sociais no nordeste brasileiro. São Paulo: Polis; Campinas, SP: Ceres – Centro de Estudos Rurais – Unicamp, 2004. P.17-32

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Problemas para o estudo de gênero: Experiências do Campo da Agricultura. In: WEBER, Silke; Thomas LETHAUSER, (orgs). **Métodos Qualitativos nas Ciências Sociais e na Prática Social**. 1ed. Recife: Editora Universitária-UFPE, 2007, v. 1, p. 121-133.

DEERE, Carmen Diana. Rural women's subsistence production in the capitalist periphery. **Review of Radical Political Economy**, v. 8, n. 1, p. 9-17, 1976.

DURÁN, María Ángeles. **O valor do tempo**: quantas horas te faltam por dia? Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, 2010.

FARIA, Nalu. Economia feminista e agenda de luta das mulheres no meio rural. In: DI SABBATTO, Alberto; MELO, Hildete Pereira; LOMBARDI, Maria Rosa. FARIA; Nalu. **Estatísticas rurais e a**

**economia feminista: um olhar sobre o trabalho das mulheres.**  
Nead Debate. Brasília, MDA, 2009.

FEDERICI, Silvia. O feminismo e as políticas do comum em uma era de acumulação primitiva. In: MORENO, Renata (org.). **Feminismo, economia e política:** debates para a construção da igualdade e autonomia das mulheres. São Paulo: SOF Sempre Viva Organização Feminista, 2014. p. 145-158.

FOLBRE, N. Hearts and spades: paradigms of household economics. **World Development**, 14 (2), february, p. 245-255, 1986.

GARCIA JR, Afrânio R. **Terra de Trabalho.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GUETAT-BERNARD, Hélène. Travail, famille et agriculture. Enjeux de genre et de development, perspective Nord-Sud. In: VERSCHUUR, C.; GUÉRIN, I. (eds). **Sous le development, le genre.** Marseille: IRD Éditions, 2015. p. 279-305.

GUETAT-BERNARD, Hélène. Agricultura familiar: o desafio do gênero França-Brasil. In: ASSIS, G. O.; MINELLA, L. S.; FUNCK, S. B. **Entrelugares e mobilidade:** desafios feministas. Tubarão: Ed. Copiart, 2014. p. 281-298.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de Gênero no Brasil. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995).** V. II – Sociologia. São Paulo: Ed. Sumaré, 1999. p. 183-221.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida. Trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HIRATA, Helena. Teorias e práticas do *care*: estado suscito da arte, dados de pesquisa e pontos em debate. **Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres.** Nalú Faria (org.) Renata Moreno (org.). São Paulo: SOF, 2010. p. 42-56

MOURA, Margarida M. **Os Herdeiros da Terra. Parentesco e Herança numa Área Rural.** São Paulo: Hucitec, 1978.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. **Estudos Feministas.** Florianópolis, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 12, n. 1, jan./abril, 2004.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. **O trabalho da mulher no meio rural.** Dissertação (Mestrado) Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, 1976.

PULEO, Alicia. Anjos do Sistema? **Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia.** Nalú Faria (org.) Renata Moreno (org.). São Paulo: SOF, 2012. p. 29-50.

PULEO, Alicia. Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. In: AMORÓS, Celia; MIGUEL, Ana de. **Teoria feminista: de la ilustración a la globalización.** Madrid: Minerva Ediciones, 2007.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e Agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

STOLKE, Verena. Los trabajos de las Mujeres. In: LEON, M. **Sociedad, subordinación y feminismo.** Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población, 1982.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **Um saber necessário: os estudos rurais no Brasil.** Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

# Gênero e ciência no ensino superior práticas e saberes instituídos

Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão<sup>13</sup>

## Introdução

O texto desenvolve diálogo com as propostas do Programa Mulher e Ciência, política pública criada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Brasil), para “estimular a produção científica e a reflexão acerca das relações de gênero, mulheres e feminismos no País; promover a participação das mulheres no campo das ciências e carreiras acadêmicas<sup>14</sup>”.

A produção científica, aqui divulgada contou com apoio financeiro da Secretaria de Políticas para Mulheres da Presidência da República /SPM/PR, extinta em 2016 após o **impeachment** da presidente **Dilma** Rousseff<sup>15</sup>. A SPM/PR se constituía em uma das parceiras do Programa Mulher e Ciência, junto ao Ministério da

---

13 UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco

14 Disponível em: <<http://cnpq.br/apresentacao-mulher-e-ciencia>> Acesso em: 05/abr/ 2017.

15 A presidente foi afastada em 31/08/2016, logo após assumir o governo provisório antigo vice-presidente desmontou em medida provisória (MP 726/2016) alguns ministérios entre eles a Secretaria de Políticas para Mulheres da Presidência da República /SPM/PR, o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos e Ministério da Pesca (MPA) .

Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC); o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); o Ministério da Educação (MEC); o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e a ONU Mulheres.

A SPM/PR financiou a criação do NÚCLEO DE PESQUISA MULHER E CIÊNCIA<sup>16</sup> (NPAMC/UFRPE), a partir da seleção do projeto em convocatória pública nacional<sup>17</sup> em 2013, com isso fomentou esta pesquisa com o objetivo de visibilizar a trajetória das docentes em suas carreiras acadêmicas na Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE. Na qual, busca-se também identificar as superações às desigualdades de gênero na educação e no mundo do trabalho.

A proposta consiste em dialogar com a literatura sobre gênero e ciência no ensino superior, na Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE/SEDE. Busca-se a partir de questionamentos sobre as representações das subjetividades de feminilidade e masculinidades socialmente construídas, evidenciar as desigualdades de gênero histórica e socialmente construídas.

A pesquisa de abordagem qualitativa<sup>18</sup> e fundamentada nos pressupostos teórico-metodológicos da epistemologia feminista, vem sendo realizada desde 2013, com as docentes de diferentes departamentos da UFRPE/SEDE. Os dados têm sido agrupados a partir de diferentes perfis: área de atuação, cargos de direção, pesquisa, pós-graduação, considerando que existe um contexto na UFRPE, que agrega docentes homens e mulheres, com diferenciações cotidianas no que se refere ao mundo público e privado, além da naturalização dos lugares de homens e mulheres na sociedade.

---

16 O Núcleo tem a **missão** de promover pesquisas e ações de extensão que protagonizem e potencializem a perspectiva da transversalidade de gênero e da igualdade entre homens e mulheres.

17 Programa 2016 – Políticas para as Mulheres: Promoção da Autonomia e Enfrentamento a Violência; ação orçamentária 210A – Promoção de Políticas de Igualdade e de Direitos das Mulheres; temática 2- Fortalecimento da Participação de Mulheres nos Espaço de Poder e Decisão, no ano de 2013.

18 Utiliza alguns dados secundários numéricos que possibilitam compreender o contexto do objeto de estudo.

A coleta de dados foi realizada a partir de entrevistas e informações contidas nos currículos Lattes<sup>19</sup> das entrevistadas. A problematização da pesquisa inicia com questões que envolvem visibilidades/invisibilidades sobre o lugar das mulheres no Ensino Superior, seja na sala de aula, nos laboratórios, nos Núcleos de Pesquisa e nos espaços de poder.

O tema dialoga com algumas publicações, tais como, *Pioneiras da Ciência no Brasil*<sup>20</sup>, texto escrito por Hildete Pereira de Melo e Ligia M. C. S. Rodrigues, publicado em 2006 pela SBPC, posteriormente divulgado no site do CNPq, com a seguinte explicação “escrever a história das mulheres brasileiras cientistas é reconhecer que a participação feminina foi e é fundamental para o avanço do conhecimento. Estas pioneiras abriram as portas: do saber e do poder”.

A pesquisa também dialoga com outra ação do Programa Mulher e Ciência, que consistiu em divulgar em um 08 de março o trabalho de 22 mulheres jovens cientistas brasileiras<sup>21</sup>, pesquisadoras de reconhecido mérito acadêmico, selecionadas a partir de dois critérios: 1) a idade inferior aos quarenta anos; 2) terem sido contempladas nas convocatórias nacionais para serem bolsistas de Produtividade em Pesquisa<sup>22</sup>, nível 1.

---

19 É o currículo exigido pelas universidades e pelas instituições de fomento no Brasil, a criação e gestão desta plataforma está a cargo do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

20 Disponível em: <<http://cnpq.br/pioneiras-da-ciencia-do-brasil>> Acesso em: 21/mar/2017.

21 Disponível em: <<http://cnpq.br/pioneiras-da-ciencia-do-brasil>> Acesso em: 21/mar/2017. Este trabalho foi realizado pela equipe do Programa Mulher e Ciência - Isabel Tavares, Maria Lúcia Braga e Betina Lima - em colaboração com a Profa. Hildete Pereira de Melo.

22 São bolsas que além do recurso financeiro atribuem prestígio social a quem é selecionado/a. A convocatória publicada no site do CNPq estipula os seguintes critérios para a escolha dos/as beneficiários/as a partir da qualidade do projeto e da “coordenação ou participação em projetos e/ou redes de pesquisa; inserção internacional do proponente; participação como editor científico; gestão científica e acadêmica”.

Estas publicações do Programa Mulher e Ciência, somadas a outras referências sobre trajetórias de docentes no Ensino Superior e de divisão sexual do trabalho (Cruz 2012; Cabral 2006; Hirata 2016; Kergoat 2016; Castañeda Salgado (2008); Ricoldi e Artes 2016; Santos 2016), além de um texto publicado pelo Diretório Acadêmicos da Escola Superior de Agricultura de Pernambuco (ESAP), atual UFRPE, em 1948, motivaram questionamentos sobre desigualdades de gênero na educação e no mundo do trabalho, especialmente nesta instituição.

A publicação do Diretório Acadêmico escrita por Maria Celene Ferreira Cardoso de Almeda, discente do curso do 3º ano de Agronomia, sobre *“A Mulher e a Profissão Agrônômica”*, publicado na Revista de Agricultura, editada pelo Diretório Acadêmico do Curso de Agronomia, (Cardoso 1947, p. 53-54), expressou a legitimidade da inclusão das mulheres nos cursos de agronomia e problematizou questões que hoje envolvem o debate sobre equidade de gênero e divisão sexual do trabalho. Celene critica “os pensadores errôneos e antiquados” e convida “a todo o mundo estudantil feminino para que, tendo inclinação pela Agronomia, não vacile” em ingressar no curso.

Diferentemente do século XX, tempo de Celene, no século XXI as mulheres são protagonistas do maior número de matrículas no ensino superior brasileiro desde 2001, segundo os dados Inep (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira). Outra fonte de dados, o Enade<sup>23</sup> (Exame Nacional de Desempenho de Estudantes) indica um equilíbrio no desempenho de mulheres e homens no processo de formação no Ensino Superior. No entanto, as bases de dados, tais como o Sistema Nacional de Informações de Gênero- SNIG<sup>24</sup> informam que as áreas

---

23 Dados disponíveis em <http://portal.inep.gov.br/web/guest/relatorios> acessados em maio de 2016.

24 Diagnóstico estatístico produzido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -IBGE, mais a SPM e MDA sobre as mulheres em educação, trabalho, renda e raça no Brasil. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/>> ou <[www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)> Acesso em: maio/2016.

gerais de formação<sup>25</sup> nas quais as mulheres se constituem maioria são Educação, Humanidades e Artes. A partir desse contexto nacional, indagamos onde estão as mulheres docentes na UFRPE?

Gênero consiste em uma categoria analítica desenvolvida a partir da epistemologia feminista que problematiza as desigualdades, hierarquias nas relações de subjetividades no modelo social de feminilidade e masculinidades, naturalizadas nos processos de socialização, expressas e representadas em estereótipos sociais que funcionam como limitadores a da inclusão das mulheres ou de seu acesso a uma cidadania plena.

Na epistemologia feminista, a divisão sexual do trabalho consiste na distribuição das responsabilidades e atividades sociais designadas cotidianamente a mulheres e homens, decorrentes das relações sociais de sexo. Atribuições que repercutem nos cargos e funções por elas ocupados, seja nos espaços de poder e decisão, nos salários e, especialmente a realização de ações relacionadas aos cuidados e serviços que são socialmente menos valorizados.

## **Mapeamento e síntese de publicações sobre Mulheres e Ciência**

Fernanda SUAREZ (2016) na dissertação sobre “Assimetria de gênero na academia: a carreira profissional e a vida doméstica de docentes e pesquisadores das Ciências Exatas” ao desenvolver a pesquisa no Centro de Ciências Exatas (CCE) da Universidade Federal de Viçosa (UFV), realizou análise do currículo lattes de todos os professores do Centro, centrando nas categorias orientações recebidas e realizadas pelos professores do CCE. Os resultados evidenciam que a pesquisa indica que são poucas mulheres, nessa área do conhecimento científico. A pesquisa aplicou, também, questionários, nos quais detectou questões relacionadas ao uso do tempo gasto nas atividades domésticas,

---

25 As áreas gerais de formação, segundo o IBGE, são: Educação; Humanidades e artes; Ciências sociais, negócios e direito; Ciências, matemática e computação; Engenharia, produção e construção; Agricultura e veterinária; Saúde e bem-estar social.

trabalhos desigualmente atribuídos aos homens e às mulheres. Nas entrevistas realizadas com 8 docentes no qual concluiu que esta divisão desigual do trabalho impacta nas atividades profissionais das entrevistadas, ao necessitar compartilhar o seu tempo entre atividade laborais e domésticas.

Isabel FERNANDES e Sofia CARDIM (2018) em “Percepção de futuros docentes portugueses acerca da sub-representação feminina nas áreas e carreiras científico-tecnológicas”, atribuem a inclusão minoritária de discentes nas áreas da ciência, tecnologia, engenharia e matemática (CTEM) à concepção androcêntrica que os/as docentes têm acerca da ciência, geralmente associada a estereótipos de gênero. A pesquisa que concentrou em “perceber se os/as futuros/as docentes consideram haver profissões típicas de determinado gênero ou profissões em que prevalece a invisibilidade feminina. A pesquisa qualitativa utilizou dados coletados em questionários a 28 estudantes do curso de mestrado em Educação. Os resultados mostram que é “necessário que a sua formação abarque a compreensão destes temas, permitindo-lhes desenvolver um sentido crítico sobre as suas próprias estereotípias e poderem também eles desmistificar e desconstruir estereótipos de gênero”.

Os textos acima confirmam que as outras obras indicadas no Quadro 1, no qual estão mapeadas algumas produções acadêmicas no Brasil e em Portugal, abordam o tema a partir de diferentes perspectivas, mas tendo em comum o fio condutor das desigualdades de gênero vivenciadas pelas mulheres em suas trajetórias acadêmicas.

**Quadro 1 – Literatura sobre mulheres e ciência**

LIMA. Betina Stefanello	O labirinto de cristal: as trajetórias das cientistas na Física
LIMA. Betina Stefanello	Participação das mulheres nas ciências e tecnologias: entre espaços ocupados e lacunas
LIMA. Betina Stefanello	Gênero, ciências e tecnologias: caminhos percorridos e novos desafios
LIMA. Betina Stefanello	Mulheres na Física: uma análise quantitativa
LIMA. Betina Stefanello	Teto de vidro ou labirinto de cristal? As margens femininas das ciências

LIMA, Betina Stefanello	Políticas de equidade em gênero e ciências no Brasil: Avanços e desafios
LOCH, Rayane Monique Bernardes at al.	Mulher, esposa, mãe e na ciência e tecnologia
AMBROSINI, Anelise Bueno	A representação das mulheres como reitoras e vice-reitoras das universidades federais do Brasil: um estudo quantitativo
NASCIMENTO, Lecir Moreira; DOURADO, Priscila Maria de Sousa	Os bastidores da ciência: enfrentamento e superação das pesquisadoras na universidade católica de Brasília e o impacto em suas carreiras, família e bem-estar.
MARQUES, Inês Amado Silva	A Mulher nas Carreiras de Topo
SILVA, Ana Daniela et al.	Abordagens ao Desenvolvimento da Carreira das Mulheres
BIROLI, Flávia	Divisão Sexual do Trabalho e Democracia
HOLANDA, Maristela	MENINAS.COMP: COMPUTAÇÃO TAMBÉM É COISA DE MENINA
SUAREZ, Fernanda Chiozzini Martins	Assimetria de gênero na academia: a carreira profissional e a vida doméstica de docentes e pesquisadores das Ciências Exatas
CARTAXO, Sandra Maria Carlos	GÊNERO E CIÊNCIA: UM ESTUDO SOBRE AS MULHERES NA FÍSICA

**Fonte:** elaborado na pesquisa

## **Presenças e ausências das docentes nos departamentos UFRPE/SEDE?**

A partir da literatura acima citada em diálogo com os dados visibilizados no site da UFRPE/SEDE, obteve-se a primeira sistematização das informações que possibilitou identificar na Tabela 1, presenças e ausências das docentes nos departamentos na Universidade.

O estudo está sendo realizado na UFRPE-Sede, vale ressaltar que a instituição em 2021 possui 03 (três) Campus, a sede em Recife capital de Pernambuco situada na região Nordeste do Brasil, os outros Campus, Serra Talhada (sertão) e Cabo de São

Agostinho (Região Metropolitana do Recife). Até 2019 a Instituição contava com o Campus de Garanhuns (agreste) do estado<sup>26</sup>.

**Tabela 1:** Quantitativo de Mulheres e Homens docentes por departamentos na UFRPE.

<b>Departamentos</b>	<b>Total das docentes Mulheres</b>	<b>Total de docentes Homens</b>	<b>IPG<sup>27</sup></b>
Agronomia	9	28	0,32
Administração	9	11	0,81
Biologia	50	17	2,94
Ciência Florestal	5	13	0,38
Ciências Domésticas	19	2	9,5
Ciências Sociais	11	16	0,69
Educação	26	11	2,36
Educação Física	6	6	1
Estatísticas e Informática	11	13	0,85
Física	1	10	0,1
História	14	5	2,8
Letras e Ciências Humanas	20	14	1,43
Matemática	9	9	1
Medicina Veterinária	22	18	1,22
Morfologia e Fisiologia Animal	12	17	0,70
Pesca e Aquicultura	3	15	0,2
Química	9	9	1
Tecnologia Rural	19	33	0,57
Zootecnia	12	14	0,86
<b>Total</b>	<b>267</b>	<b>261</b>	<b>1,02</b>

**Fonte:** Elaborada com dados do site da UFRPE

26 Atualmente o Campus de Garanhuns compõe outra Universidade.

27 Para aprofundar o tema ver o Relatório de Monitoramento Global Educação para Todos 2003/2004, UNESCO , p.7. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002256/225654por.pdf>> Acesso em: 14/mai/2017.

Desta tabela podemos inferir que dos departamentos registrados, em 06 deles<sup>28</sup> as mulheres são maioria, em 03 (três) deles<sup>29</sup> o quantitativo é igual entre homens e mulheres, nos outros<sup>30</sup> 10 departamentos os homens são maioria. Isso evidencia que do número total de professoras 267, o quantitativo de 151 delas estão alocadas em departamentos com maioria feminina o que corresponde 57% do número total de docentes mulheres na UFRPE/SEDE. Também se verifica que elas estão majoritariamente em 32% departamentos e minoritariamente em 53% dos departamentos.

Os valores detectados no Índice de Paridade de Gênero - IPG<sup>31</sup> demonstra que o total de docentes homens e mulheres está dentro do intervalo positivo para as mulheres, que flutua entre 0,95 à 1,05, no entanto o que se verifica na UFRPE/SEDE é a existência de 10 (dez) departamentos com predominância masculina que estão no intervalo de 0,1 a 0,86 e os departamentos com predominância feminina estão no intervalo de 1,22 a 9,5. Desses departamentos os mais próximos a valores equitativos na ocupação da função de docente no Ensino Superior são Administração, Estatística e Informática, Zootecnia com índices aproximados a 0,8 e, Medicina Veterinária e Letras e Ciências Humanas com índices de 1,22 e 1,44. No extremo, com maioria masculina, tem-se Física, Pesca e Aquicultura com índices 0,1 e 0,2, Agronomia e Ciência Florestal com 0,32 e 0,38; no outro extremo, há Ciências Domésticas, Biologia, História e Educação com índices 9,5 e aproximadamente 0,3 nos outros 03 (três) departamentos.

Os dados acima sistematizados podem ser analisados a partir da categoria divisão sexual do trabalho, considerando que dos 06

---

28 Ciências Domésticas, Biologia, História, Educação, Letras e Ciências Humanas, Veterinária.

29 Matemática, Química e Educação Física.

30 Agronomia, Administração, Ciência Florestal, Ciências Sociais, Estatística e Informática, Física, Morfologia e Fisiologia Animal, Pesca e Aquicultura, Tecnologia Rural e Fisiologia.

31 Brasil ocupa 79ª posição no ranking de paridade de gênero no trabalho em 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2016/10/1826457-brasil-ocupa-79-posicao-em-ranking-de-paridade-de-genero-no-trabalho.shtml>>

(seis) departamentos em que as professoras são majoritárias os cursos estão inseridos nas áreas de humanas, saúde e formação de professores; por outro lado, nos 10 (dez) departamentos em que os professores são maioria, têm-se as áreas de exatas, agrárias e administração. Configura-se a oposição entre as áreas que a literatura sobre o tema categoriza em áreas femininas e masculinas.

O contexto identificado demonstra que em algumas áreas há sub-representação das mulheres, em outras há uma predominância de sua representatividade. Isso não é fruto de decisões pessoais e sim da socialização de meninos e meninas<sup>32</sup>, na qual são reproduzidos cotidianamente os estereótipos sexistas<sup>33</sup>.

## **Inserção profissional e trabalho de reprodução social**

Um dado importante visibilizado na Tabela 1 consiste na relação paritária no número de docentes mulheres e homens na UFRPE/SEDE. A mesma tabela identifica onde estas mulheres docentes estão presentes e ausentes. Na UFRPE, os departamentos de maior prestígio acadêmico são os de agrárias<sup>34</sup>, os mais antigos, e que em sua maioria apresentam a predominância masculina na função de docência. Outro aspecto importante no debate de gênero é a perspectiva hierárquica, que não garantem transversalidade de gênero no que concerne ao acesso aos cargos de poder, geralmente realizado por meio da indicação e/ou por meritocracia. A política pública de postos de trabalho no âmbito federal garante condições iguais de salário e jornada de trabalho para mulheres e homens. As entrevistas semiestruturadas foram realizadas com o objetivo de aproximar-se das subjetividades.

---

32 Para aprofundar o tema, ler (AUAD 2006).

33 Sobre o tema ler Alvarez, Teresa e Cristina C. Vieira (2014). O papel da educação no caminho que falta percorrer em Portugal na desconstrução dos estereótipos de gênero: breves reflexões. *Exedra*, 8-17. Disponível em: <<http://www.exedrajournal.com/wp-content/uploads/2014/12/sup14-8-17.pdf>>

34 No ano de 2007, recebeu Prêmio Melhores Universidades, como uma das três melhores do Brasil em Ciências Agrárias e Medicina Veterinária.

No período de 2013 a 2016 foram entrevistadas setenta e duas (72) docentes da UFRPE/SEDE. No universo pesquisado, sistematizaram-se os dados das entrevistadas por: áreas e departamentos, geração, ocupação de espaços de poder e decisão<sup>35</sup>, entre outros. A Tabela 2 visibiliza o número de entrevistadas por departamentos. A inclusão da docente na pesquisa obedeceu aos seguintes critérios: a) ser professora universitária da UFRPE/SEDE e, b) ter disponibilidade e interesse em participar da pesquisa.

**Tabela 2:** Quantitativo de Entrevistadas na UFRPE/SEDE.

<b>Departamentos</b>	<b>Nº de entrevistadas</b>
Agronomia	4
Administração	1
Biologia	4
Ciência Florestal	1
Ciências Domésticas	2
Ciências Sociais	8
Educação	11
Educação Física	4
Estatísticas e Informática	1
Física	1
História	11
Letras e Ciências Humanas	1
Matemática	3
Medicina Veterinária	7
Morfologia e Fisiologia Animal	1
Pesca e Aquicultura	3
Química	3
Tecnologia Rural	2
Zootecnia	2
<b>Total</b>	<b>72</b>

**Fonte:** Dados Pesquisa

35 Durante os 100 anos da instituição, uma mulher ocupou o cargo de reitora, exatamente o ano do centenário.

Os dados coletados nas entrevistas sobre uso do tempo com as atividades profissionais e as demandas sociais com o trabalho doméstico, dialogam com o conceito de divisão sexual do trabalho. Os departamentos e áreas onde está a maioria das docentes estão relacionados ao cuidado e à produção social, ou seja, à saúde e à formação.

Outra informação importante, evidenciada nas entrevistas, é que apesar de as docentes ocuparem os mesmos postos de trabalho, por concurso, elas ainda são responsáveis por, no mínimo, administrar o trabalho de reprodução social em suas residências e com seus familiares.

Os resultados das entrevistas reconstróem a história destas mulheres que vencem obstáculos na carreira acadêmica, galgam posições hierárquicas, superam os entraves gerados pela desigualdade na socialização e na maioria das vezes realizam ou administram o trabalho de reprodução social. Elas, em sua maioria, estão alocadas em departamentos com menor prestígio social dentro da instituição.

Estas docentes estão inseridas em uma instituição com 25 cursos de graduação<sup>36</sup> e aproximadamente 30 áreas relacionadas aos Programas de Pós-Graduação<sup>37</sup>.

---

36 Ver [www.ufrpe.br](http://www.ufrpe.br). Os cursos são: Administração; Agronomia; os Bacharelados em Ciência da Computação, em Ciências Biológicas; Ciências Econômicas, Ciências Sociais, em Gastronomia, em Sistemas de Informação; Economia Doméstica; Engenharias de Pesca e Aquicultura, Agrícola e Ambiental, de Alimentos, Florestal; Licenciaturas em Ciências Agrícolas, em Computação, em Educação Física, em Física, em História, em Letras, em Matemática, em Pedagogia, em Química, em Ciências Biológicas, Medicina Veterinária e Zootecnia.

37 Ver [www.ufrpe.br](http://www.ufrpe.br). As áreas são: Administração e Desenvolvimento Rural, Biociência Animal, Biometria, Botânica, Ciência Animal e Pastagens, Ciência Animal Tropical, Ciência e Tecnologia de Alimentos, Ciências do Solo, Ciência Veterinária, Ciências Florestais, Desenvolvimento e Inovação Tecnológica em Medicamentos, Ecologia, Engenharia Agrícola, Engenharia Ambiental, Ensino de Ciências, Entomologia Agrícola, Etnobiologia e Conservação da Natureza, Extensão Rural e Desenvolvimento Local, Física Aplicada, Fitopatologia, História Social da Cultura Regional, Informática Aplicada, Melhoramento Genético de Plantas, Química, Recursos Pesqueiros e Aquicultura, Sanidade e Reprodução de Ruminantes, Tecnologia e Gestão em Educação a Distância, Zootecnia.

As respostas das entrevistas sobre uso do tempo com as atividades profissionais e o trabalho doméstico foram agrupadas em: contratação de funcionária para os serviços domésticos; problemas quando a funcionária falta ao trabalho; doenças de crianças e idosos na família; cooperação do companheiro; desgaste ao lidar com as duas esferas, produção e reprodução social; flexibilidade no horário de trabalho, seja alocando atividades profissionais em horário noturno e/ou em turnos com os seguintes horários das 07:00 às 15:00 ou de 14:00 às 22:00.

A necessidade de contratação de funcionária para os serviços domésticos foi apontada pela maioria das docentes, a exemplo de “[...] em casa eu tenho uma pessoa que me ajuda, mas, por exemplo, agora ela está de férias, então isso significa que eu tenho que fazer todo o trabalho de casa, cozinhar, arrumar a casa, tá com ele (filho) e dar conta do trabalho também” (Docente 1).

Solucionar os problemas quando a funcionária falta ao trabalho, é outra questão indicada pelas entrevistadas, “quando ela não vai trabalhar, quem vai ficar em casa com as crianças pequenas?... sempre recai na mulher, que fica e o homem é quem vai trabalhar. Mas a gente também tem prioridades...” (Docente 2).

No caso de doenças em crianças e idosos na família, têm-se esses relatos “Eu moro muito longe, em Boa Viagem, então isso, às vezes, me aperreava pra conseguir chegar aqui na rural, dá aula e correr pra casa, com o menino doente” (Docente 3). “Só na época que eu com minha mãe doente. Isso aí deu problema, mas, assim, eu tive o apoio também dos colegas em relação as minhas aulas” (Docente 4).

No que se refere ao apoio no trabalho de reprodução social, algumas docentes expressaram que dividem as atividades domésticas, mas a maioria não conta com cooperação sistemática do companheiro, conforme o relato “os homens costumam dispende muito menos tempo (do que as mulheres) com os cuidados infantis, então há maior concentração nas atividades profissionais” (Docente 5).

No desgaste ao lidar com as duas esferas de trabalho produção e reprodução social; as narrativas apontam, que “os homens não têm essa preocupação com a arrumação de casa [...] eu não

conheço nenhum dos amigos homens, principalmente os solteiros, que diga que cuida da casa, que fazem sua própria faxina” (Docente 6).

Quanto à flexibilidade no horário de trabalho, uma docente afirmou que “quando me dedico a atividade profissional, como estou agora, completamente imersa, tenho que largar a casa. As duas coisas para mim não são compatíveis, e elas me enlouquecem” (Docente 7).

Uma das estratégias encontradas pelas docentes consistia em alocar as atividades profissionais em horário noturno e/ou em turnos no horário das 07:00 às 15:00 ou de 14:00 às 22:00<sup>38</sup>. “Eu até achava bom trabalhar de noite, porque de noite, meu marido estava em casa” (Docente 8).

## **Considerações finais**

Os lugares ocupados pelas docentes na UFRPE/SEDE em diálogo com literatura sobre gênero e ciência no ensino superior, evidenciam desigualdade de gênero e constata-se a naturalização da polarização em áreas científicas consideradas masculinas e femininas. Por outro lado, o quantitativo de mulheres na UFRPE/SEDE nas ciências humanas, licenciaturas e saúde, é uma conquista, mas este quantitativo ainda não redundava em maior poder para as mulheres em toda a instituição, considerando que elas não se concentram nas agrárias, área de maior prestígio nessa universidade.

No que tange ao uso do tempo e à relação entre trabalho produtivo e reprodução social foi evidenciado em vários relatos que há dificuldades em conciliar trabalho doméstico e profissional, sem que redunde em menos qualidade no trabalho das mulheres, mas que demonstram sobrecarga para elas. As narrativas das docentes apontam para a necessidade de visualizar e desnaturalizar os estereótipos de gênero. Considerando que as entrevistadas em sua maioria são mulheres com uma trajetória docente consolidada,

---

38 As aulas são ofertadas em três turnos manhã das 07:00 às 12:00 horas; das 13 às 18:00 horas; das 18 às 22:00 horas.

realizaram pós-doutorado, algumas no exterior e ascenderam à posição máxima na carreira docente, não obstante as questões relacionadas ao uso do tempo e a desigualdade na divisão das atividades de reprodução social.

Os dados da pesquisa possibilitam escrever outros artigos os quais possam ter como foco outros recortes metodológicos que incluam: bolsistas de produtividade, orientação na graduação e pós-graduação, cargos de poder e decisão, liderança em grupos de pesquisa e de laboratórios, entre outros.

## Referências

ALVAREZ, Teresa e Cristina C. Vieira (2014). O papel da educação no caminho que falta percorrer em Portugal na desconstrução dos estereótipos de gênero: breves reflexões. *Exedra*, 8-17. Disponível em: <<http://www.exedrajournal.com/wp-content/uploads/2014/12/sup14-8-17.pdf>>.

AUAD, Daniela. **Educar meninas e meninos: relações de gênero na escola**. São Paulo: Contexto, 2006.

BRASIL. Ministério da Educação. **Enfrentar e vencer desafios: educação superior**. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Superior. 2000. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/enfr.pdf>>

CABRAL, Carla. (2006) O conhecimento dialogicamente situado: consciência crítica de ciência, tecnologia e gênero. **Anais do VII Seminário Fazendo Gênero**, 1-7.

CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia. (2008) **Metodología de la Investigación Feminista**. Guatemala, Fundación Guatemala y CEIICH/UNAM.

FERNANDES, Isabel M. B.; CARDIM, Sofia. Percepção de futuros docentes portugueses acerca da sub-representação feminina nas áreas e carreiras científico-tecnológicas". **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 44, e183907, 2018.

HIRATA, Helena. (2016) O cuidado em domicílio na França e no Brasil in organização ABREU, Alice Rangeu Paiva; HIRATA, Helena; PAULA, Maria Rosa Lombardi **Gênero e Trabalho no Brasil e na França**: perspectivas interseccionais. Trad. Carol de. São Paulo: Bomtempo. p. 193-202.

HIRATA, Helena. (2007) "Novas configurações da divisão Sexual do trabalho". **Cadernos de Pesquisa**. v. 37, n. 132, set./dez, 595-609.

KERGOAT, Danièle. (2016) Cuidado e a imbricação das relações sociais in O cuidado em domicílio na França e no Brasil in organização ABREU, Alice Rangeu Paiva; HIRATA, Helena; PAULA, Maria Rosa Lombardi **Gênero e Trabalho no Brasil e na França**: perspectivas interseccionais. Trad. Carol de. São Paulo: Bomtempo. p. 17-26.

LOPES, Maria Margaret; COSTA, Maria Conceição da. (2005) "Problematizando ausências: mulheres, gênero e indicadores na História das Ciências". In MORAES, Maria Lygia Quartim de (Org.). **Cadernos Pagu**. Gênero nas Fronteiras do Sul. Unicamp.

MELO, Hildete Pereira de; LASTRES, Helena Maria Martins. (2004) Mulher, ciência e tecnologia no Brasil. In **Projecto Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género** (GENTEC): Reporte Iberoamericano. Madrid: OEI, UNESCO.

RICOLDI, Arlene; ARTES, Amélia. (2016) "Mulheres no Ensino Superior Brasileiro: Espaço garantido e novos desafios". **Ex aequo**. Nº33, 149-161.

SANTOS, Gina Gaio; CARVALHO, Teresa. (2016) "Introdução. Gênero, Profissões e Carreiras: oportunidades, constrangimentos e desafios. Uma nota introdutória". **Ex aequo**. Nº33, 11-15.

SCHIEBINGER, Londa. (2001) **O feminismo mudou a ciência?** Bauru, São Paulo : EDUSC.

SUARAZ, Fernanda Chiozzini Martins (2016) **Assimetria de gênero na academia**: a carreira profissional e a vida doméstica de docentes e pesquisadores das Ciências Exatas. Viçosa, MG.

# Gênero e Política no Movimento Estudantil da UFRPE

Maria Grazia C. Cardoso<sup>39</sup>

## Introdução

Os acontecimentos políticos brasileiros nos últimos anos têm revelado o crescimento da participação feminina nos movimentos sociais diante de uma agenda retrógrada que vem se aplicando no país: o golpe jurídico parlamentar e midiático que destituiu a primeira presidenta do Brasil e a implantação de um programa neoconservador e a regressão da agenda feminista no país. O movimento “Ele não” é um exemplo do que estamos falando. Construído em oposição à candidatura do então candidato de extrema direita, é considerada a “maior mobilização feminina na história do Brasil” (LACERDA, 2020). Os estudos sobre a mulher na política brasileira demonstram esta tendência de participação feminina na política não institucionalizada (movimentos estudantis, movimentos feministas e movimentos sociais em geral) (BIROLI, 2020; SARTORI, 2001; VENTURI; GODINHO, 2013).

Ao contrário, é muito baixa a atuação da mulher na política institucional no Brasil. Quando se trata do Estado e suas instituições permanecem obstáculos à presença feminina na política, mesmo com a legislação que reserva 30% das vagas dos partidos para mulheres. As restrições à participação política feminina

---

39 Professora do Departamento de Ciências Sociais - UFRPE

estão “bastante enraizadas em processos sociais, mas também no espaço institucional e mesmo nas regras existentes (...)” (BIROLI, 2020). Nesta perspectiva, pretendemos resgatar a participação política da mulher no espaço que lhe é mais efetivo: dos movimentos sociais e, em especial, dos movimentos estudantis.

Mesmo em espaços de maior participação política feminina é necessário desconstruir as relações socialmente estabelecidas entre homens e mulheres, considerando que o modo de organização da vida social pública também é estabelecido de acordo com as relações de gênero, para, desse modo, revelar a divisão sexual do trabalho na vida política. O objetivo do artigo é analisar a participação específica das mulheres como parcela significativa na política estudantil na Universidade Federal Rural de Pernambuco nas décadas 70/80 do período militar brasileiro.

Tomamos como referência, para este estudo, o trabalho de Goldemberg (1997) que mostra as transformações políticas dos movimentos de esquerda e sindicatos, através da narrativa da vida pessoal de mulheres militantes, da atuação política e da visão de luta de acordo com gerações diferentes. A participação feminina na política sofreu transformações que acompanharam as lutas políticas da esquerda em diversas épocas. Por isso, cada um desses momentos teve sua peculiaridade no tipo de participação feminina. Assim, a participação política das estudantes da UFRPE na década de 1970/1980 pode ser estudada seguindo as mesmas bases lançadas pelo trabalho citado.

Isso nos permitiu ver que a atuação dos movimentos estudantis durante o período da ditadura militar no Brasil foi marcada pela presença de mulheres, porém, as relações de gênero neles não eram temas centrais de debate e ação. Colling (2004) analisou a história da repressão na ditadura militar e relata como as relações de gênero estavam excluídas deste debate, sofrendo a mulher um duplo cerceamento: primeiro, por ser contra o regime militar, lutando contra ele; e, em segundo lugar, por invadir o espaço público considerado masculino, invertendo as normas estabelecidas para os sexos.

As lutas políticas pela liberdade, durante a ditadura militar, não corresponderam às lutas feministas. As contradições de classes no

capitalismo dominaram a discussão, reforçando a preponderância masculina no mundo da política. Do mesmo modo, o movimento estudantil inicialmente desprezou o debate sobre as relações de gênero nele mesmo ou na sociedade.

Outra referência para análise é o estudo de Cipriani (1988, p.162) sobre política nos movimentos estudantis na década de 70 nos Estados Unidos e na Itália. O autor evidencia o “duplo caráter – leigo e religioso – dos movimentos estudantis” tendo em vista que há ideais convergentes entre o sagrado e a política. Nas palavras do autor: “A condição de estudante, que alia paradoxalmente privilégios e marginalidade, conflitos sociais e gerações, desempenhou também um papel fundamental na mobilização religiosa experimentada pelo Ocidente (...)”. Os princípios do ‘altruísmo revolucionário’ e a ‘ação comunitária’ norteadores dos ideais e práticas dos movimentos políticos dos jovens conduziu a nossa análise sobre o movimento estudantil.

No Brasil, segundo Mesquita (2009), o debate sobre o gênero no movimento estudantil foi tardio e inconstante. Assim, seguindo esta tendência de análise, acreditamos que a discussão sobre mulher e gênero no Movimento Estudantil da UFRPE foi descontínua e extemporânea. No entanto, as jovens militantes, locais e nacionais, marcaram presença como sujeitos que desejavam também se expressar, se fazer ouvir, como parte importante da vida da sociedade. Mesmo assim, de maneira geral no Brasil, a questão feminina foi preterida frente às lutas pelas liberdades públicas, pela redemocratização e, mesmo, por melhores condições na universidade. Veremos que o movimento estudantil da UFRPE evidencia o mesmo percurso.

Assim, tendo em vista que as Ciências Agrárias, naquela época, eram distantes dos debates sobre as relações sociais construídas entre homens e mulheres então, sugerimos que a problemática da mulher, do gênero e posteriormente da diversidade sexual, tenha sido nutrida paulatinamente através da participação maior de estudantes das diversas áreas das licenciaturas da UFRPE no movimento e a maior participação das disciplinas humanísticas nos cursos.

A metodologia da pesquisa foi qualitativa e nos utilizamos de diferentes formas de investigação. As fontes bibliográficas nos

permitiram abordar o percurso do gênero na academia brasileira e no movimento estudantil nacional e nos fornecer o plano para a análise da atuação feminina em militâncias políticas na universidade. Documentos dos arquivos do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFRPE e dos Diretórios Acadêmicos (DA) dos cursos de: Zootecnia, Agronomia, Veterinária, Economia Doméstica, e licenciaturas; reportagens de jornais de circulação na cidade; atas das reuniões dos diretórios acadêmicos e do DCE; e os programas políticos das chapas para eleição da direção das entidades estudantis citadas nos permitiram reconstituir a participação feminina nos espaços formais do movimento na UFRPE e também identificar os temas centralizadores da luta estudantil, nesta universidade, no período do regime militar, e depois dele acompanhando o percurso do gênero nas discussões da política estudantil local.

A reconstrução das experiências das militantes foi realizada através de entrevistas com duas participantes do movimento da UFRPE na década de 1970/1980 que, rememorando o olhar para a participação na luta estudantil (ideais e ações), relataram a situação política da sociedade brasileira nesse período, além de suas próprias vidas neste contexto político. O exame destes relatos nos permite estudar a situação feminina no movimento estudantil e na família, a forma de atuação feminina na política dos movimentos sociais e a reprodução da divisão sexual do trabalho na atuação política estudantil.

Nesse sentido é relevante explicar: como se dá a discussão sobre gênero na academia e no movimento estudantil? Quais as experiências femininas neste movimento? As condições de classe, familiares, culturais afetam ou não esta militância? Como a divisão sexual do trabalho provoca diferenças na participação da mulher na política estudantil? É o que pretendemos responder.

## **Divisão Sexual do Trabalho e Participação Política Feminina**

O conceito de divisão sexual do trabalho traz a discussão sobre gênero para dentro das questões do trabalho. Ele é apenas um aspecto das relações de gênero uma vez em que estas

correspondem à totalidade das práticas sociais e organizam espaços sociais diferentes para homens e mulheres na sociedade. É o debate sobre gênero circunscrito ao âmbito do trabalho.

As ideias e comportamentos relativos às relações entre homens e mulheres nas sociedades são culturalmente distintas. Existem diferentes definições do que sejam trabalhos de homens e trabalhos de mulheres ao longo da história e em diversas configurações socioculturais, essas acepções não são únicas. Porém, em contextos nacionais as desigualdades sociais caracterizam as relações de gênero no trabalho seja o trabalho para o mercado ou o trabalho doméstico para o lar (KERGOAT, 2009).

Nestas sociedades, a especialização das atividades de trabalho entre homens e mulheres provoca assimetria nas relações de gênero considerando que se estabelecem segundo dois princípios organizadores da diferenciação das atividades: “o princípio da separação (existe trabalhos de homens e de mulheres) e o princípio hierárquico (um trabalho de homem vale mais que um trabalho de mulher)”. Estas noções de base geram diferenciais quando se trata de trabalhos realizados por homens ou mulheres (KERGOAT, 2009, p.67; HIRATA, 2002).

Embora a condição feminina no trabalho (no lar e fora dele) tenha mudado através do tempo, no senso comum, as especializações do trabalho são naturalizadas associando-se o lugar das mulheres ao cuidado com os filhos e ao trabalho doméstico, numa relação com o corpo feminino e a capacidade de reprodução humana, enquanto que aos homens, cabem as atividades de produção e sobrevivência da família e as atividades de sustento que, por sua vez são incorporadas ao mundo público.

As atividades políticas são espaços de desigualdade de participação entre homens e mulheres. É ingênuo pensar na inserção da mulher na política apenas em termos de escolhas pessoais ou preferências naturais do sexo, ou mesmo, inclinações distintas entre homens e mulheres. Embora não seja exclusividade do nosso país, há uma pequena participação feminina na política institucionalizada. A participação parlamentar feminina foi crescente nos últimos anos, porém a sua representação parlamentar no País não é expressiva. Existem problemas estruturais que permanecem e

afastam as mulheres da política (BIROLI, 2020; HEILBORN; ARAÚJO, 2010).

A partir de 2000 os estudos de gênero e política estão imbricados com temas mais caros ao projeto político democrático e de justiça social do país. E a perspectiva da exclusão feminina da política institucionalizada vem sendo substituída por pesquisas que enfatizam as questões femininas a partir de uma era de reconhecimentos e da perspectiva que o debate sobre a participação política da mulher não se restringe à sua exclusão da política partidária. Mas também às lutas e resistências constantes nas entidades não organizadas pelo Estado e nos mais diversos movimentos sociais. Especificamente, o movimento feminista assegurou a entrada das discussões sobre mulher e, posteriormente, gênero na academia e nos coletivos estudantis. A trajetória do debate de gênero no movimento estudantil durante o período militar em diferentes segmentos universitários é o que veremos a seguir.

## **Gênero: Academia e Movimento Estudantil**

Pretendemos, nesta seção, traçar o percurso do debate sobre gênero nas academias universitárias brasileiras e no movimento estudantil a partir das diferenças na influência do movimento feminista sobre esses segmentos universitários.

No Brasil, quanto no exterior, o movimento feminista influenciou o debate na universidade. No caso brasileiro, as relações entre a questão feminista e a academia foram tão próximas que segundo Heilborn e Sorj (1999, p. 186) “ (...) o feminismo contou desde a origem com expressivo grupo de acadêmicas, a tal ponto que algumas versões de sua história consideram que o feminismo apareceu primeiro na academia e, só mais tarde, teria se disseminado entre mulheres com outras inserções sociais”. Beneficiadas pela expansão do ensino superior e o maior ingresso das mulheres nas universidades, as feministas acadêmicas tinham na formação universitária a condição para a reflexão sobre a situação da mulher.

Ao contrário do que ocorreu no exterior, no Brasil a resistência ao tema levantado pelo feminismo foi diferente. Houve

a incorporação institucional dos estudos sobre mulher e posteriormente estudos de gênero pela adoção do 'establishment' acadêmico. Isto quer dizer que a inclusão do tema se estabeleceu por meio de coletivos, na sua maioria mulheres, que se adaptaram às estruturas departamentais das universidades formando grupos de pesquisa, estudos e núcleos que se dedicaram a discutir as questões feministas. Esse feminismo de cunho mais acadêmico e reflexivo, que procura na universidade, não o questionamento das estruturas das organizações científicas, mas antes, a legitimidade e reconhecimento das relevâncias do tema junto ao meio acadêmico, volta-se para o incremento da pesquisa social e para a criação de núcleos de estudos, suportes da produção de trabalhos de pesquisa sobre as mulheres de cunho empírico e com ênfase nos estudos de caso.

O feminismo universitário no Brasil não se contrapôs radicalmente contra as estruturas organizacionais da academia, não propugnou a separação radical entre os sexos e nem propôs modificações nas práticas de ensino. Ademais, no caso brasileiro, os problemas de desigualdade social e a luta contra a ditadura militar imprimiram uma orientação de luta política alinhada ao pensamento das esquerdas e nunca chegaram a defender o embate direto entre os sexos. O movimento feminista influenciou as ideias feministas acadêmicas, estas últimas, trataram de formalizá-lo na estrutura organizacional ao mesmo tempo em que faziam a crítica ao aparato teórico-analítico marxista.

Estudos produzidos, a partir da década de 70 sobre a questão feminina, dão visibilidade ao tema denunciando a assimetria e subordinação / opressão das mulheres na sociedade. Tem como objeto privilegiado o trabalho feminino no capitalismo. Este debate remonta à década de 70 e as feministas francesas de esquerda estenderam a categoria marxista de relações de produção para a produção doméstica. Contribuíram para o debate reposicionando a categoria marxista de relações de produção para a produção doméstica. Isto porque até a década de 70 na Europa, EUA e América Latina, os estudos sobre trabalho tratavam a classe trabalhadora como homogênea e não atentavam para as diferenças entre homens e mulheres, o que tornava invisível, o trabalho da

mulher. Muitas estudiosas feministas apoiaram-se nas categorias marxistas para a análise da situação do trabalho remunerado e do trabalho doméstico dentro do sistema capitalista e foi intensa a contribuição do feminismo às teorias marxistas. (ARAÚJO, 2001).

A preocupação do feminismo marxista é desvendar a base material da opressão feminina tornando visível a questão do trabalho doméstico e remunerado feminino. A questão da exploração da mulher no trabalho é subsumida às relações de classe. Dessa forma, as relações da mulher são consideradas secundárias em relação à problemática central da opressão de classe (SAFFIOTI, 1992).

Assim como no exterior, os estudos sobre mulher no Brasil foram substituídos pelos de gênero na década seguinte. Mas, os embates dessa substituição não foram vivenciados entre nós, porque aqui, as propostas feministas nunca passaram pela defesa de uma esfera separada da visão e vivência femininas. Gênero não tem os mesmos apelos políticos separatistas da categoria mulher, e parece despolitizar uma problemática posta pelo movimento, talvez por isso, promova uma abertura da academia para a nova temática, a tal ponto que podemos afirmar que a teoria feminista instigou as diversas disciplinas das Ciências Sociais apontando as limitações do pensamento androcêntrico.

Advindo do movimento feminista e da crítica teórica, o conceito de gênero denuncia o androcentrismo das Ciências Humanas. Sendo um conceito que chega para reavaliar posturas teóricas nos vários campos de estudos, desencadeia e aprofunda a reflexão sobre as possibilidades de se estabelecer uma disciplina fundada sobre a teoria feminista. Além disso, o conceito de gênero abre um espaço de discussão, capaz de perpassar diversas disciplinas, como a Antropologia, Sociologia, História, Filosofia, psicanálise, Lingüística e Literatura. A categoria gênero seguiu se institucionalizando nos departamentos universitários e reavaliando diversos campos do conhecimento acadêmico (MACHADO, 1992; SEGATO, 1998).

No movimento estudantil brasileiro o debate sobre feminismo foi tardio. Influenciado pelas esquerdas políticas, a questão feminista foi considerada secundária diante da instalação da ditadura

militar desde os anos 60. A esse respeito Mesquita (2009) postula que o aparecimento tardio do tema no movimento estudantil é consequência também de o assunto não fazer parte da cultura política dos estudantes. As demandas pela discussão de gênero são recentes no movimento. Apenas, a partir da década de 1980 aparecem os primeiros grupos aptos ao debate de gênero na participação política estudantil. Dez anos após a consolidação do tema na academia. Antes disso, o tema não foi capaz de convergir interesses por demandas de representação.

Inicialmente, os temas da visibilidade e a participação política das mulheres nas entidades estudantis centralizam as discussões. É na política informal que as mulheres têm maior participação política. Não é diferente no movimento estudantil. No entanto, se comparados com os homens sua participação é menor, de forma que há diferenças entre homens e mulheres, tendo o primeiro uma maior representação política. Além deste fato, o movimento feminista também influenciou a entrada das discussões de gênero nos coletivos estudantis. Fundamental foi a participação de militantes estudantis nas redes de movimentos sociais feministas. Sendo assim, com a redemocratização do país, os movimentos sociais fundiram seus interesses na elaboração de novos programas políticos, o que contribuiu para a adoção da temática pelos jovens estudantes.

A esse respeito, Mesquita (2009) afirma que a partir dos anos 90 houve a institucionalização e a elaboração de uma agenda que incorporou na ação política estudantil as reivindicações das mulheres. Foram realizados eventos e oficinas temáticas. Na estrutura formal do movimento, criaram-se as secretarias específicas. Mas isto não garantiu uma continuidade da pauta nos diversos encontros nacionais:

“No 41º CONUME, realizado em Campinas, a reivindicação para que se realizasse o III encontro nacional da mulher Universitária foi aprovada como uma das deliberações oficiais do congresso que, naquela edição, elegia Patrícia de Angellis como a terceira presidente da história da UNE. No 42º CONUNE, em 1992, esta

reivindicação é retomada, incluída e aprovada em plenária final, para tão somente em 1993, ser efetivada (...). A questão feminista volta ao 45º CONUNE, em 1997, junto a outros elementos e categorias ligadas ao campo das minorias " (MESQUITA, 2009, p. 95-96)

Ao contrário, além de ser interrompida sistematicamente a problemática feminista será substituída pela discussão de gênero sem que a primeira interviesse de forma contínua. A partir dos anos 2000, a organização feminista no movimento estudantil se rearticula e coloca a questão feminista no centro de debate e reorganiza a atuação coletiva feminista articulada a outros movimentos sociais. Segundo Mesquita (2009), importantes são a atuação dos campos de luta "Kizomba" e "Reconquistar a UNE", o Encontro das Mulheres da UNE em 2005 e a tendência "Executivas de Curso". No processo, as lideranças feministas estudantis participaram dessas reuniões e arranjos políticos internos. Em suma, as vivências machistas no interior do movimento e a descontinuidade da discussão sobre mulher/gênero interferiram na consolidação desta temática nas lutas estudantis.

Concomitante a questão de gênero surge, na década de 90, também uma discussão acerca da diversidade sexual. A necessidade de incorporação e intervenção do debate na universidade, foi decorrência também das vivências machistas no interior do movimento e pela necessidade de levar o debate para esferas políticas nacionais capazes de apreciar as necessidades desses coletivos. De maneira geral, os coletivos LGBT's no movimento estudantil foram expostas as mesmas dificuldades e vivências dos arranjos feministas: reações às experiências machistas e homofóbicas no movimento, revelando a marginalização da discussão no campo de atuação política estudantil, mas que lograram se organizar em tendências para discutir e propor ações sobre sexualidade e diversidade de orientações sexuais no movimento. Através da criação de fóruns e secretarias da UNE sobre o tema a fim de agir também nas bases de poder da sociedade (MESQUITA, 2009).

A presença feminina sempre foi marcante na história do movimento estudantil na UFRPE. Elas se destacaram nos momentos

mais difíceis como a luta contra a ditadura militar nos anos 60 e 70. No entanto, o debate sobre a questão feminista se faz de maneira tardia e descontínua no interior do movimento, considerando que é só a partir da década de 80 que o debate feminista aparece organizado. Assim, as lutas feministas se incorporam aos programas políticos de atuação do DCE e os diretórios acadêmicos na Universidade e na sociedade de forma tímida e assistemática.

Os estudantes da UFRPE participaram ativamente do momento conjuntural do Estado, incorporando-se às lutas de resistência da juventude pernambucana. No primeiro período do governo militar, que vai do dia do golpe até o assassinato do Padre Henrique, em 1969, destacam-se importantes mobilizações de rua, por iniciativas dos estudantes, sobretudo os universitários. Tais mobilizações demonstravam impressionante capacidade de envolver outros jovens e a população em geral. Deste período, destacam-se as grandes passeatas no centro da cidade do Recife, os enfrentamentos com a cavalaria militar e as atividades específicas nas universidades. As temáticas principais e as bandeiras de lutas estavam relacionadas com a questão nacional, contra o golpe militar e mais especificamente pela defesa da democracia e contra a ditadura.

A análise dos documentos oficiais da DCE e DA'a da UFRPE – jornais, atas de reuniões, ofícios da reitoria e principalmente os programas das “chapas” para as eleições – indicam a presença feminina. Em documento assinado pelo reitor Arthur Lopes Pereira, sobre o DCE da UFRPE onde consta o nome, filiação, endereço de cada integrante da entidade encontramos o nome de Ana Maria Laet (curso de Veterinária) como integrante do DCE no cargo de tesoureira na gestão 67/68.

No momento seguinte, o período da “ditadura escancarada”, sobretudo a partir Ato Institucional Número 05, a participação política da juventude pernambucana passa para a defensiva, para as campanhas contra as prisões, perseguições, torturas. Importantes lideranças estudantis da UFRPE são fortemente atingidas neste período, incluindo, entre outros, o assassinato do estudante de Agronomia Odijas Carvalho, que atualmente dá o nome ao DCE

desta Universidade. Este é o tema dominante do DCE no período. Em 1977, a chapa “Caminhando” tem como propostas, melhores condições de ensino e condições de assistência estudantil, a liberdade de manifestação e organização política eram suas principais reivindicações, bem como a abertura dos DAs, contra os decretos 288 e 477 que retiravam a autonomia das entidades estudantis e ameaçavam a participação efetiva dos estudantes nas universidades.

Neste e no período anterior, propostas que enfatizem a questão feminina são inexistentes. Isto não quer dizer que não houvesse a participação política da mulher no movimento estudantil. A participação da mulher se dá em menor número. A luta pelas liberdades públicas dominou o debate o que reforçava a preponderância masculina no mundo da política estudantil. É importante também ressaltar que na época havia uma preponderância de estudantes dos cursos de agrárias (Medicina Veterinária, Agronomia, Zootecnia etc.) no DCE e DAs da Universidade, carreiras ainda nesta época preponderantemente masculinas.

A partir da década de 80, o Movimento Estudantil da UFRPE passa a uma nova fase de sua intervenção política, agora ampliando um pouco os espaços de atuação, as temáticas, bem como suas bandeiras de lutas e suas reivindicações. É retomado um intenso trabalho de organização ou retomada das entidades de base no Movimento Estudantil Universitário. Nessa época, as bandeiras de lutas vinculadas às questões específicas da mulher e gênero aparecem com abundância vinculadas aos temas nacionais, como: abertura política, anistia ampla, geral e irrestrita; constituinte livre, democrática e soberana.

Os estudantes da Rural acompanham estas mudanças. A chapa “Viração” do DA do curso de Zootecnia, apoiada pelo DCE de então, inclui três mulheres nos cargos de diretoria: de Cultura, de Esporte e uma suplente feminina. Além disso, no programa de luta concomitantemente a reivindicação pelas liberdades democráticas e as lutas do povo se posiciona contra a discriminação da mulher. A gestão 80/81 do DCE (Viração) tem Maria Lúcia Pelhures (Zootecnia) como vice-presidente, Edna Maria Costa como tesoureira (Medicina Veterinária) e Maria Célia Lúcia da Silva como

suplente (Economia Doméstica). Inicia-se aqui a participação de outros cursos e áreas no Movimento Estudantil da UFRPE. A partir da década de 80 a participação feminina nos DAs e DCE aumenta significativamente, na medida em que elas passam a se candidatar mais aos cargos no movimento.

No entanto, as temáticas mulher e gênero não têm a mesma constância. Nas eleições do DCE de 1984 a chapa “Pra sair da maré” apesar de não incluir nenhuma luta feminina no seu programa conta com a participação de quatro mulheres: Jeanne Duarte (Agronomia) e Márcia Cristina (Zootecnia) como coordenadoras de Imprensa e Marlene Gomes (Economia Doméstica) e Fabiana Camarão (Veterinária) como coordenadoras de Cultura. A mesma coisa acontece nas eleições de 1985, onde a chapa “Alternativa” que fazia oposição ao DCE tem como vice-presidente Andréa Portela (Zootecnia) e diretora de Imprensa Marieta de Fátima (licenciatura). Notam-se, aqui, os primeiros registros de participação das licenciaturas no movimento. O jornal do DCE em 1985 “Faca Amolada” tem como redatora Marieta de Fátima G. de Andrade. Igualmente encontramos participação feminina sem lutas das mulheres.

Em 1988, Fabiana Camarão seria a presidente do DCE da UFRPE com bastante atuação política em protestos, passeatas na luta por verbas para a educação e pelo não pagamento de matrículas. Em 1989, o programa do DCE inclui uma temática nova para o movimento: palestra sobre sexualidade. Além de não ter continuidade, a problemática da mulher será substituída pela discussão de gênero e sexualidade sem que a primeira se esgote no movimento. Assim é que nas eleições para a gestão 90/91 a chapa “Yanomami” tem como bandeira de luta a eleição para reitor, o fim do governo Collor, a luta pelos Yanomami e nenhuma proposta feminista ou de gênero, mas conta com a participação de seis mulheres três delas pertencentes a cursos de humanas.

Assim como o debate sobre lutas feministas no movimento estudantil foi substituído por uma temática mais geral sobre gênero e sexualidade sem que o primeiro se exaurisse, o tema da diversidade sexual e da diversidade étnica aparece no DCE em

2013 sem que a discussão de gênero fosse amplamente discutida. Assim é que encontramos a criação de uma coordenadoria de opressão, mais vagas nas casas de estudantis femininas, criação de creches, integração das mulheres negras e LGBT's, educação sexual com ênfase no combate ao machismo, homofobia e a presença de cinco mulheres na gestão 2013/14.

Da mesma forma que no debate brasileiro, a discussão sobre mulher e gênero no movimento estudantil da UFRPE foi descontinua e extemporânea. A questão feminina foi considerada secundária frente às lutas pelas liberdades públicas, posteriormente, pela redemocratização e mesmo pelas lutas por melhores condições na Universidade. Embora não tenhamos dados suficientes para corroborar nossas afirmações, acreditamos que a problemática mulher, gênero e diversidade sexual, tenha sido reforçada paulatinamente com a participação maior de estudantes das licenciaturas da UFRPE no movimento. As Ciências Agrárias, naquela época, eram distantes dos debates sobre as relações sociais construídas entre homens e mulheres. Então, sugerimos que a problemática em questão, tenha sido nutrida paulatinamente através da participação maior de estudantes das diversas áreas das licenciaturas no movimento e a maior participação das disciplinas humanísticas nos cursos.

Na próxima seção apresentamos duas experiências femininas no movimento estudantil da UFRPE.

### **Experiências Femininas no Movimento Estudantil: a contestação vivida**

Nesta seção, explicitamos a vivência de duas ex-estudantes participantes do Movimento Estudantil da UFRPE durante a década de 1970/1980. Através da entrevista, revelaremos a experiência de militantes no movimento incluindo as condições anteriores para sua entrada, a participação no movimento estudantil universitário, as dinâmicas subjetivas geradoras de ideais e de atividades, a situação familiar e a condição de gênero, o significado de ser mulher militante na esfera da política estudantil no final do regime militar, as interações com os estudantes militantes e não militantes,

a visão da sociedade e da organização do movimento do ponto de vista das mulheres envolvidas na política estudantil.

As analogias entre o movimento estudantil e a religião feita por Cipriani (1988) nos permitiu tomar de empréstimo dois termos chamados de “altruísmo revolucionário” e a “ação comunitária”. Consideramos que estas duas expressões são os eixos principais do pensamento das estudantes e nos ajudou a organizar e analisar as experiências das mulheres no movimento estudantil brasileiro.

Supomos serem dois os elementos centrais do pensamento dos militantes do Movimento Estudantil da UFRPE:

1. Altruísmo revolucionário: crítica à ordem social e à política dominante na sociedade, vinculada às esquerdas e ao marxismo, a favor da democracia, contra o regime militar vigente, a denúncia da situação política e das desigualdades sociais existentes no país; O “altruísmo revolucionário” refere-se aos ideais fomentados pela crítica política do regime militar no país que, na universidade, juntamente com o caráter da instituição e a experiência de classe, levaram os jovens a experimentar processos subjetivos na vida universitária e fora dela.

Como crítica da universidade, esta se expressa através da exposição do descompromisso da direção superior com as necessidades e anseios da comunidade universitária em especial dos estudantes (que lutavam pela melhoria do restaurante universitário, curso de férias entre outros).

2. Já a “ação comunitária” alude não só aos ideais de fraternidade e solidariedade, mas também às atividades coletivas realizadas e como estas revelavam os comportamentos no movimento estudantil vivenciadas pelas relações de gênero. Refere-se também à vivência fora do movimento: a organização da família, da moral e dos preconceitos contra a mulher nesse período.

É preciso lembrar que, para aqueles que participaram do movimento estudantil, a experiência de militância é vivida como um único conjunto de valores, de forma que a vida pessoal e a sua proposta

de sociedade se imbricam. O “altruísmo revolucionário” é vivido e idealizado na “ação comunitária”, mas a ação prática da militância na política estudantil submete-se a divisão sexual do trabalho que colocam as militantes em atividades consideradas “femininas”.

A natureza hostil da instituição na época influenciou a constituição deste pensamento estudantil fundado em ideais de solidariedade coletiva. A participação estudantil revelou-se como parte da vitalidade e dinamismo da vida acadêmica e estrutural da UFRPE, contudo, nem sempre teve a capacidade para incluir as iniciativas estudantis como legítimas fontes constituintes da universidade, o que gerou tensões ou afastamentos.

A UFRPE, como parte da sociedade, não esteve imune ao contexto político: de um lado as estruturas de poder da UFRPE, durante o período militar, emitem determinações universitárias que reproduziam as condições políticas da época, abatendo-se forte repressão às suas lideranças estudantis numa relação de confronto, desconhecimento e repressão. De outro, apesar da truculência instalada percebe-se permanente reação dos jovens universitários participantes em diversos momentos do regime militar; ativos junto aos demais segmentos universitários, organizando mobilizações de rua, participando de organizações políticas vinculadas aos conflitos urbanos e rurais ou retomando um intenso trabalho de organização ou retomada das entidades de base no movimento estudantil universitário.

Segundo Cipriani (1988, p. 163), estudantes formam uma quase classe, ou seja, é um agrupamento social relativamente homogêneo e unificado que encontram “no papel interclassista” de estudantes, diversas camadas sociais estimuladas por impulsos ascendentes. Na UFRPE convergiram tanto estudantes de origem rural, quanto urbanos com concepção de mundo contrária a situação política brasileira à época e conseqüentemente com a própria Universidade.

Rosélia é do interior de Pernambuco, portanto, origem rural, com o pai comerciante e pequeno proprietário de terras e também era vereador no município onde morava com atuação política de esquerda. A família de quatorze filhos, durante a década de 70 vivencia situação de declínio econômico:

“Para ser mais exata meu pai foi à falência, ele perdeu a fazenda para um agiota, perdemos tudo, perdemos a casa que morava (sic) perdemos tudo e passamos necessidade, assim ... questão de fome”.

Este fato obriga Rosélia, aos 17 anos, assim como outros irmãos mais velhos, a procurar emprego e começar a trabalhar durante o dia e estudar à noite. O que fazia com sentimentos ambíguos. De um lado, a tristeza porque queria estudar durante o dia, mas tinha que trabalhar ao mesmo tempo. O trabalho lhe propiciou um encontro com os problemas do campo. Oportunizou-lhe a reflexão sobre os problemas rurais e a consolidação de um ideal altruísta. A reflexão social veio acompanhada pelo sofrimento pessoal:

“(...) a partir dos 17 anos quem pudesse trabalhar ia. Lembro-me que o primeiro aluguel de uma casa grande que fomos morar, fui eu que paguei com o dinheiro do trabalho. (...) eu lembro que na época, eu chorava porque tinha que trabalhar de dia e eu queria estudar ... eu não podia...eu estudava à noite e, durante o dia, eu queria estudar, mas tinha que trabalhar e eu ia pro trabalho...voltava pra casa...tomava banho...trocava de roupa porque tinha que usar o uniforme escolar (...).meu primeiro emprego foi com aposentadoria do idoso pelo Funrural pra mim foi um contato com esse mundo agrário.”

Edna, por outro lado, formou suas aspirações coletivas a partir de uma experiência de pobres urbanos. Família igualmente grande com doze filhos, pai era um funcionário da administração municipal do Recife com cargo hierárquico menor e de baixa remuneração e a mãe, dona de casa. O trabalho doméstico em casa sempre permeou a sua vida. Assim, ela posiciona sua família:

“Nasci e me criei em Recife. Era uma família pobre. Meus pais tiveram dezesseis filhos. Meu pai funcionário público da Prefeitura e criaram doze filhos comigo, né? São vivos até hoje - os doze. Muita gente. Minha mãe sempre foi dona de casa. Nunca tivemos empregada. Logo

cedo, tive que aprender a lavar prato, a cuidar de criança porque todo ano tinha um, era uma escadinha lá em casa e, isso aí, aprendi a trabalhar logo cedo. Estudava e, ao mesmo tempo, trabalhava dentro de casa, ajudando minha mãe.”

A participação no Movimento Estudantil Universitário não foi a primeira experiência política dessas mulheres. A comunidade, a família e o Movimento Secundarista foram espaços primeiros de uma aprendizagem. Para Rosélia, a experiência no Movimento Secundarista e a família foram determinantes. “Meu irmão era estudante da escola secundarista, era do Movimento Secundarista e participava de comícios políticos e aquilo me despertou o interesse.” A convicção política correta seria afirmada através de um episódio na escola que lhe permitiu ser fiel às suas crenças políticas. Nas palavras de Rosélia:

“Lembro que estudava Educação Moral e Cívica. Eu tinha um professor, era militar e, uma vez, ele pediu uma redação sobre liberdade...e eu achei aquilo muito ousado, um desaforo de um militar querer falar sobre liberdade. Eu fiquei tão irritada que a única coisa que eu fiz... foi pedir a alguém uma régua e pedi um papel pautado, abri o papel ao meio peguei a régua desenhei a bandeira de Minas Gerais e escrevi em português liberdade ainda que tardia. Levantei-me, entreguei a ele e saí da sala. Ele me puxou pelo meu braço e disse: ‘se você não tivesse apenas 15 anos ... eu lhe levaria para o quartel para conversar’. Eu me senti muito bem, vitoriosa naquele momento. Pensei que estava no caminho certo.”

Para Edna, a vivência na sua comunidade, no bairro onde morava, com operários e trabalhadores participantes de associações e sindicatos de esquerda gerou o interesse pela vida pública, ao mesmo tempo em que construiu seu compromisso pessoal com os ideais de luta política.

“Eu morava num bairro, um córrego em Água Fria. Então, era um córrego que tinha muitos comunistas. Quando criança via a vizinha dizendo assim: ‘eu vou à reunião do partido comunista’. E eu achava tão legal assim o povo saindo para uma reunião, parecia que ia para reunião de uma associação de moradores ou coisa parecida. Tinha um papagaio que era dessa vizinha que cantava as paródias da Pitombeira com Miguel Arraes. Então, eu lembro mesmo pequena - com oito anos e tal ou sete anos. Eu tenho essa recordação. Então, era um bairro que tinha uma participação de muitas lutas. E isso eu assistia *né?* Às vezes eu corria ia assistir a reunião. Achava bonito o povo falando, querendo organizar uma greve que a maioria era operária da fábrica têxtil. Eu não sei bem que fábrica era que tinha por ali, eu sei que era uma fábrica de tecido. Então, eu assistia muito isso. E isso meu pai sempre gostou de fazer política, mas nunca foi uma política engajada, era uma política assim no geral mais eleitoral.”

A prática política de esquerda já fazia parte da vida dessas mulheres, da mesma forma em que suas inspirações altruístas contrárias à situação política vigente estavam consolidadas. Os processos de vida experimentados antes do movimento estudantil foram fundamentais para a vivência subjetiva na universidade. Assim, é que ao entrarem na Universidade o encontro com o Movimento Estudantil Universitário foi procurado e desejado através de relações anteriores. Para Edna:

“ (...) Quando era adolescente, eu conheci um pessoal que já fazia política clandestinamente. Eu achei muito bom, mas ninguém queria me dar essa oportunidade. Quando eu entrei na Universidade Rural, eu disse pronto: aqui vai ser minha chance de eu participar de algo mais político. Era muito jovem nessa época e acho que eles ... não me conheciam ...*né?* E talvez a forma como eu cheguei assim abordando... naquela época todo mundo tinha muito medo *né?* ... eu acredito que foi o ano de 74, era um ano muito

perigoso e eu não tinha muita noção desse perigo. Eu realmente não tinha noção desse perigo.... eu passei a ter com o tempo *né?* Aí em 74...em 76 eu passei no vestibular...aliás em 75....e em 76 eu comecei na Universidade Rural e já fui procurando o DCE porque eu tinha um amigo que tinha estudado lá (...).”

O encontro de Rosélia com o movimento da UFRPE é a continuidade de uma vida e o estabelecimento de uma identidade e ideal engajadas com a política de esquerda:

“Entrei aqui na Rural de Pernambuco em 80. Comecei estudar em 81. (...) aí eu me encantei com o movimento estudantil e aí eu me engajei com o movimento estudantil daqui *né?* Do mesmo modo, mesmo afinco, mesmo amor.(...) nós estudamos numa faculdade pública num período de repressão política, com restrição de todos os direitos do País: 1980-81 e eu ... o curso de Veterinária funcionava no prédio central e o Diretório Acadêmico funcionava no mesmo prédio, no mesmo lugar que ainda é hoje. E eu ver o que era um Diretório Acadêmico e eu começar a frequentar um Diretório Acadêmico era uma efervescência política e era uma efervescência de todos os movimentos de todos os lados, compositores que vinham pra cá, cantores de um movimento político grande ... eu tinha uma colega que se chamava Valéria Farias Neves e ela era muito engajada com movimento de esquerda, com movimento de mulheres de esquerda, com a poetisa chamada Celeste que hoje tá no Céu, uma pessoa como aquela só pode está no Céu. Celeste foi prisioneira política torturada e Valéria me apresentou a essas pessoas e, assim, me encaixando, me engajando no movimento político da Universidade.”

Da mesma forma, as lutas estudantis na UFRPE, refletiam os ideais altruístas na própria Universidade, tendo em vista que denunciavam a direção superior que não atendiam às necessidades dos discentes, ao mesmo tempo em que expunham

publicamente as arbitrariedades do regime militar. A esse respeito Rosélia e Edna nos relatam:

“A luta que a gente tinha mais era a questão do Restaurante Universitário. Nessa época, a UFRPE ... o curso de Veterinária era o único curso de Veterinária do Nordeste. Então, ele recebia estudantes de todo os estados do Nordeste. Vinham pessoas muitos pobres. Eu tinha um colega muito pobre, Raimundo do interior do Ceará. Ele tinha só uma alpercata, e, para não molhar as alpercatas, ele forrava de jornal porque só tinha uma. Essa pessoa morava na casa e como essa pessoa ia ficar sem comida? Então, a nossa preocupação sempre foi a alimentação por causa dessas pessoas. Nós sabíamos que tinham pessoas que não vinham pra aula porque não tinha passagem; tinha um ônibus só nessa época e haviam pessoas que moravam muito longe e haviam pessoas que precisavam pegar dois ônibus. Ainda hoje é distante, imagine naquela época 1980! A preocupação era o Restaurante Universitário, acesso gratuito e de qualidade para todos. Havia a coisa política do País, lógico, a falta de liberdade das pessoas, da expressão política”. (Rosélia).

“Teve uma vez que o Exército invadiu. Hoje em dia você diz assim: ‘que lutas tão bobas, né?’ Mas, era a luta pra estudar nas férias, Curso de Verão em 77 (...) e o Exército invadiu a Universidade porque nós fizemos uma greve pra ter que estudar nas férias, veja que é tão absurdo hoje! Naquela época, foi um escândalo saia tudo quanto era de imprensa! Houve muita repressão nesse período. Dezesete companheiros foram suspensos, porque estavam querendo o curso nas férias, a gente chamava Curso de Verão, na Rural, e na Federal, Curso de Férias. E foi quando a gente começou... Eu fazia as faixas ...pregava cartolina e dizia estamos em greve... queremos Curso de Verão! Era uma forma também de desafiar a ditadura, porque você não tinha como se manifestar de forma alguma. Então, era uma forma que mobilizava todo mundo, uma reivindicação super justa e botava a contradição da

ditadura exposta pra todo mundo. Então, foi uma boa estratégia de luta pra derrubar a ditadura também.” (Edna).

O segundo ponto essencial do pensamento sobre o movimento foi a vivência do movimento estudantil enquanto espaço de solidariedade, igualdade, liberdade e cultura em contraposição ao autoritarismo dos militares, à censura, à repressão e às desigualdades sociais encontradas na sociedade vigente, é o que chamamos de ação comunitária. Para tal, analisaremos as relações de gênero entre as jovens estudantes na família e na universidade enfocando o sistema de valores predominantes entre homens e mulheres nas duas esferas.

Goldemberg (1997) discute os papéis tradicionais e modernos de homens e mulheres na vida política de partidos de esquerda e classifica as militantes em antigas e novas de acordo com a época em que foram ativistas políticas. As militantes antigas são as mulheres nascidas no início do século XX até a década de 40, cujo modelo de atuação política é ancorado na invisibilidade da militante e na submissão aos homens. As novas militantes são aquelas que atuaram antes e depois do golpe militar e que propugnavam as conquistas femininas dos anos 60 e 70 mais de acordo com os valores do feminismo e do individualismo na busca da igualdade entre homens e mulheres e na defesa da autonomia feminina. Para a autora, estes dois modelos “contaminam os papéis, os valores e as visões de mundo das mulheres militantes” na sociedade brasileira (GOLDEMBERG, 1997, p. 10).

No caso das militantes estudantis da UFRPE, embora podendo chamá-las de novas militantes devido à época em que atuaram, estes dois modelos conviveram simultaneamente, ao invés de se sucederem no tempo. Existiam diferenças nas atuações políticas dos estudantes e, da mesma forma, as desigualdades também eram encontradas na família em relação às mulheres e aos homens (pais, irmãos, maridos). Os valores familiares tradicionais ora seriam mantidos em nome da luta política que justifica as diferenças entre os gêneros, ora esses valores seriam questionados e ‘quebrados’ em nome desta mesma luta. Porém, as militantes

ousaram em sua própria vida, contrariando o papel tradicional estabelecido socialmente para a mulher:

“Meus quatro irmãos mais velhos também me deram formação intelectual de muita leitura e de uma formação política. Eu lembro bem que aos meus 15 anos, eu lia autores russos e aquilo me deu uma consciência política e aos 15 anos, foi uma leitura antecipada, não era uma leitura para uma jovem *tá* fazendo, sabe no fundo eu queria ler a revista *Capricho*, mas não nos éramos permitidos, porque havia uma vigilância por parte de meus irmãos que não queriam. Eu tinha revistas escondidas no caderno e meus irmãos desconfiavam do meu interesse supremo do caderno e quando eles iam olhar era revista de fotonovela ...e me davam um livro. Eles diziam que fotonovela não prestava! (...) A questão de ler a *Capricho* para meu irmão era leitura fútil e ele dizia que era leitura que não ensinava nada. Isso não era por repressão! Era imposição de leitura útil! Ele achava que *Capricho* era fútil, mas o que meu irmão queria não era uma repressão! Ele era professor de outro modo! Com minha roupa, ele não queria que eu usasse short (sic) ... a leitura quando ele proibia era porque ele queria que eu lesse coisa útil! [Depois de formada já com o filho], trabalhei numa empresa privada, multinacional, ganhava bem *pra caramba*. Aí já era outra situação financeira, mas continuei na casa de minha mãe até que um dia aconteceu uma dessas rupturas de família, a ovelha negra agora assumiu e partiu. Fui morar na minha casa, desde este tempo, tive outro companheiro, mas nunca quis casar, eu acho que não nasci *pra* isto!” (Roselia)

“Meu marido não era do movimento e isso fez a gente se separar porque eu procurei ver se ele participava, ele tinha muito medo, ele não concordava e aí as contradições do casamento aceleraram e a gente teve que se separar. Naquele período, assim, mulher naquela época separada, mãe dois filhos (...) aí juntava as duas coisas entendeu; *tá* vendo? já perdeu o marido! Diziam muito isso assim *né?*... mas, eu

consegui conduzir isso: enfrentando, discutindo e, naquela época, a gente nem tinha tanta consciência disso! Mas, eu achava que era uma injustiça muito grande me discriminar por ser mulher, por ser negra. Eu, mulher, negra e ainda, além disso, comunista de esquerda! Eu digo, então, era uma discriminação muito pesada e, ainda baixinha, não era do estilo da beleza feminina.” (Edna).

Cipriani (1988, p. 165) afirma que “a moral, a vida e a sociedade constituem para os jovens um conjunto único, uma espécie de nova religião que estruturariam os seus comportamentos” e, complemento, seus ideais. Assim, é que as entrevistadas experimentavam o movimento estudantil, as suas vidas e a sociedade como se fossem uma coisa só ao propugnar valores libertários e altruístas em contraposição à opressão do regime militar. É o que acontece na visão e na prática de Rosélia e Edna:

“Nem todos eram estudantes. Havia uma participação de artistas aqui na Rural, encontros culturais (...) aqui tinham artistas populares, haviam os poetas populares, cantores populares do Curso, haviam os meninos de Agronomia, haviam os meninos da Veterinária que eram cantores populares. Nós tínhamos muitos lugares alternativos no entorno da Universidade e era lá que nós reuníamos e, nessa época, a Universidade recebia muitos estudantes estrangeiros, dos países da América Latina e eram pessoas que tinham consciência política grande. Nós nos encontramos nas mesas de bares, bebíamos e conversávamos, nós fazíamos revoluções de pensamentos, havia a coisa da gente se congregar, lutar pelo movimento, fazer greve, fazer piquetes, fazer passeatas, pedir dinheiro nas ruas quando precisava de dinheiro *pra* alguma causa estudantil. Não tinha essa repressão, nós conversávamos, comentávamos nos bares era como se fosse nossas igrejas sagradas e lá nós tínhamos o livre exercício da palavra, era o lugar que nós não tínhamos medo, era aberto. Nós nos sentíamos seguros dentro dessas

igrejas e esses bares eram caindo aos pedaços (...)" (Rosélia).

"O DCE, além de ser um instrumento de luta, era lazer. Nós tínhamos uma radiola lá com vinis da MPB atual, procurávamos sempre as atuais de Chico Buarque, de Caetano, dos melhores músicos da época. Tinha uma bibliotecazinha, que quem queria ir lá pra estudar, tinha uma salinha pra estudar, sala pra ouvir musica, tinha totó. Então, a gente procurava o DCE, tinha tudo isso, era uma forma de atrair os estudantes, ser mais simpáticos e, ao mesmo tempo, passar filmes políticos . Enfim, tudo isso ajudou a gente tá mais próximo do estudante." (Edna).

Embora vivida como uma coisa só: suas vidas e as lutas políticas, no ambiente universitário, as relações entre estudantes homens e mulheres eram diferentes a depender de se os estudantes eram do movimento ou se fora dele. A vida social local era permeada por valores tradicionais quanto ao papel de gênero na sociedade. As mulheres que participavam do movimento estudantil eram discriminadas, por questionarem, com o seu próprio comportamento, a moral dominante da época e por lutarem contra a ditadura militar. A esse respeito, Colling (2004, p.1) é bastante explícita ao afirmar que a mulher militante na ditadura (e no final dela) cometia duas transgressões aos olhos da sociedade conservadora: por se rebelar contra o regime político vigente, lutando em oposição a ele e pela recusa ao papel tradicionalmente determinado para a mulher na família "rompendo os padrões estabelecido para os dois sexos". Vejamos dizeres das nossas militantes:

"Mas veja, os homens do movimento estudantil não nos tratavam com desigualdade. Com os meninos de minha sala não. Tinha um tipo extremamente rude, machista. Ele encabeçou um movimento em descobrir quem era a menina da turma que estava grávida. Ele não era do movimento, no movimento nunca teve diferenças, mas de minha turma da classe da Veterinária teve. Havia um menino, ele queria saber como é que era uma mulher solteira, grávida na década

de 80! Então, ele contou uma história estúpida que eu fiquei horrorizada! Porque ele descobriu que a irmã transava, e aí ele juntou-se com o seu pai e deu uma surra na irmã. Aí eu lembro que ele disse: 'eu dei um murro nela, que ela caiu por cima do centro e que o pai a deserudou, foi no cartório e tirou o nome dela' ... isso foi em 1980... então, essa pessoa encabeçou uma campanha para descobrir qual era a moça que estava grávida, só ia sossegar quando descobrisse. E início de gravidez dá uma fome desgraçada. Eu almoçava no Restaurante Universitário e um dia eu estava bem tranquila e ele passa e disse assim: 'Rosélia não acha que está comendo demais não?' E na hora eu disse: claro cara, estou grávida! Tenho que comer muito! Ele só queria saber por que tinha um tipo de repulsa, era tão assumido na época!" (Rosélia).

"Existia sim muita discriminação *né?* Mas, assim, eu acho que eu consegui impor isso na sala de aula, a maioria conseguia lidar bem na turma, apesar que teve um período em que esses meus colegas de turma se afastaram um pouco porque diziam pra mim: 'eu não quero amizade com você Edna, porque você é de esquerda e eu tenho medo de ter amizade com quem é de esquerda'. E na sala de aula tinham muitos que diziam isso. Eu senti muito isso, até fiquei tão sentida tão triste. Aí falei isso pra Cesário: Cesário *tô* muito triste porque meus colegas se afastaram de mim. Não querem ser meus amigos, disseram porque eu sou de esquerda. Cesário disse: 'nada não Edna lá daqui a uns anos, eles *tudinho* vão quererem ser de esquerda'. Eu até perguntei: Será? Hoje em dia é o que mais a gente vê, *né?* (Edna)

O movimento estudantil, por sua vez, não era isento de desigualdades na forma de participação política entre gêneros. Ele era vivido como ambiente de igualdade para todos e todas, mas enquanto espaço social se organizava também em torno de divisão de tarefas. As jovens militantes lutavam para viver essa igualdade dentro do movimento. Edna nos relata uma pequena descrição das atividades masculinas e femininas e a peculiaridade da

participação feminina. Essas ações organizadas segundo o princípio da associação da mulher com tarefas delicadas e naturalizadas enquanto tarefas como femininas e os homens com as iniciativas de ponta, ou seja, daquelas que lidam diretamente com o público e mantêm a liderança como por exemplo falar para público:

“Geralmente tinha sim. É, as meninas têm as letras mais bonitas: fazer as faixas (risos) rodar no mimeógrafo, datilografar, passar no estêncil. Tarefas das meninas que elas corrigem e fazem isso direitinho! Os rapazes iam fazer as decisões, pegar o megafone, falar, agitar, falar, comandar nas assembleias. Eu também pedia para falar: deixa eu dar uma faladinha! Aí eles deixavam. Eu era tímida e falava bem rápido, mas eles eram que *tavam* mais no comando realmente!” (...) tudo era de forma coletiva, então, eu aprendi logo, tudo a gente procurava decidir de forma coletiva. No início, quando as meninas ficavam excluídas, eu brigava para que elas estivessem incluídas nas discussões. “Isso foi muito importante para o crescimento pessoal e político”. (Edna).

A desigualdade no movimento estudantil não se resumia apenas a uma divisão das tarefas de entre homens e mulheres nas ações políticas. A objetificação da mulher e a submissão feminina, como apresentamos anteriormente, também estavam presentes no movimento nacional, na família e na sociedade. De certa forma, o movimento estudantil e certos setores de esquerda reproduziram, no seu interior, as construções sociais acerca do domínio masculino.

A experiência de ser mulher no movimento estudantil, para as entrevistadas, foi muito mais que uma agenda de lutas feministas. A contestação da ordem política e dos papéis tradicionalmente atribuídos à mulher foi vivida por elas na família, no movimento e na sociedade. Colocaram à prova todos esses valores sociais vigentes resistindo às formas de submissão política e de gênero da época.

## Considerações Finais

Diferentemente do percurso do debate de gênero na academia, que se institucionalizou, a discussão sobre mulher e gênero no movimento estudantil nacional e especificamente na UFRPE foi descontínua e extemporânea. A questão feminina foi considerada secundária frente as lutas pelas liberdades públicas, posteriormente, pela redemocratização e mesmo pelas lutas por melhores condições na Universidade. Embora não tenhamos dados suficientes para corroborar nossas afirmações, acreditamos que a problemática mulher, gênero e diversidade sexual, tenha sido reforçada paulatinamente com a participação maior de estudantes das licenciaturas da UFRPE no movimento. A discussão feminista no movimento estudantil só se consolidou a partir dos anos 90. Da mesma forma, na UFRPE a participação feminina se solidificou aos poucos, mesmo que não existisse uma agenda feminista de luta no movimento.

As mulheres do movimento estudantil na década de 70/80 trouxeram para as suas vidas, através da experiência familiar e de classe, a luta política. Não foram espectadoras passivas do momento histórico que vivenciaram. Militaram e com seu ativismo político responderam às repressões políticas e de gênero, contribuindo para uma sociedade pautada em ideais democráticos e de igualitarismo entre homens e mulheres.

A divisão sexual do trabalho teve um papel importante no movimento estudantil. Havia divisão de tarefas e domínio masculino das atividades com maior prestígio social. Até certo ponto, o movimento estudantil reproduziu a centralidade masculina no seu interior. As mulheres, por sua vez, não ficavam caladas. Praticavam a contestação rotineiramente nas suas vidas e dentro do movimento estudantil

Consideramos os movimentos sociais os lugares de maior envolvimento político feminino e a trajetória do movimento estudantil demonstra que a atuação feminina se fez através de suas próprias experiências e de uma contestação vivida. A política também é coisa de mulher e os movimentos sociais são espaços legítimos e oferecem amplitude a participação política das mulheres na sociedade.

## Referências

ARAÚJO, Ângela Maria Carneiro. Apresentação. Dossiê: Gênero no trabalho. **Cadernos Pagu**. Campinas: Unicamp, 2001/02 (17/18).

BIROLI, Flávia. **Mulheres na Política**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NQXGjA6bANc>> Acesso em: 07 ago. 2018.

CIPRIANI, Roberto. Política e Religião nos Movimentos Estudantis. In: VON SIMSON, Olga de Moraes (org.) **Experimentos com Histórias de Vida** (Itália – Brasil). São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1988. p. 162-170.

CASTRO, Nadya Araújo; GUIMARÃES, Iracema Brandão. Divisão Sexual do Trabalho, Produção e Reprodução. IN: SIQUEIRA, Deis; POTENGY, Gisélia, et. al. **Relações de Trabalho, Relações de Poder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 177-211.

COLLING, Ana Maria **As Mulheres e a Ditadura Militar no Brasil**. Disponível em: <[www.ich.ufpe.edu.br](http://www.ich.ufpe.edu.br)>. Acesso em: 14 jan. 2004.

GOLDEMBERG, Mirian. Mulheres & Militantes. Revista **Estudos Feministas**. v.5, n.2, 1997.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de Gênero no Brasil. In: MICELLI, Sergio, et al. **O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Sumaré/ANPOCS, 1999.p.183-221.

HEILBORN, Maria Luiza; ARAÚJO, Lelia; BARRETO, Andreia (orgs.). Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça. **GPP**: módulo II Rio de Janeiro: CEPESQ; Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2010.

HIRATA, H. **Nova Divisão Sexual do Trabalho?** São Paulo: Boitempo, 2002.

KERGOAT, Danièle. Divisão Sexual do Trabalho e Relações Sociais entre os Sexos. IN; HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle. **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: UNESP, 2009.

LACERDA, Nara. **A Mudança que vem das mulheres:** liderança feminina protagoniza luta social. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/03/06/a-mudanca-que-vem-das-mulheres-lideranca-feminina-protagoniza-luta-social>> Acesso em: 20 mar. 2020.

LOPES, Conceição. Mulheres pioneiras, mulheres de renome: as engenheiras agrônomas pernambucanas da primeira metade do século XX (década de 40). **Anais da Academia Pernambucana de Ciências Agrônomicas**. Recife: UFRPE, Imprensa Universitária, 2007.

MACHADO, Lia Zanotta. Feminismo, academia e interdisciplinaridade. IN: COSTA, Albertina de O; BRUSCHINI, Cristina. **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.p.24-38.

MESQUITA, Marcos Ribeiro. **Identidade, Cultura e Política:** os movimentos estudantis na contemporaneidade. Macéio: EDUFAL, 2009.

SAFFIOTI, Heleieth I. Reatirculando Gênero e Classe Social. IN: COSTA, Albertina de O; BRUSCHINI, Cristina. **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.p.39-53.

SARTORI, Ari José. Homens relações de gênero entre sindicalistas de esquerda em Florianópolis. In: BRUSCHINI, Cristina; PINTO, Célia Regina (orgs.). **Tempos e Lugares de Gênero**. São Paulo: FCC/Ed. 34, 2001.

SEGATO, Rita Laura. **Os percursos do Gênero na Antropologia e para além dela**. Série Antropologia. Brasília: UNB, 1998.

VENTURI, Gustavo; GODINHO, Tatau (orgs.). **Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado**: uma década de mudança na opinião pública. São Paulo: Perseu Abramo/ SESC, 2013.



# George Simmel: seus rastros e o nosso presente

Josias de Paula Jr.<sup>40</sup>

## O que é um clássico da sociologia?

Quais autores catalogar como clássicos de uma disciplina? A resposta a essa pergunta se apresenta, ao mesmo tempo, como fundamental e arbitrária. Fundamental porque a formação de qualquer cânone opera no sentido de certa estabilização de um campo discursivo, proporcionando-o balizas, questões primeiras, quadros metodológicos, legitimando ou deslegitimando determinados desenvolvimentos. Arbitrária porquanto o estabelecimento de um número preciso de autores, selecionando alguns e excluindo outros, é evidentemente uma tarefa que implica escolhas alternativas quanto a motivações teóricas, valorações éticas, disposições metodológicas, etc.

Aqui no Brasil consolidou-se a imagem dos clássicos da sociologia na figura de três autores: Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Tal escolha deixa de lado nomes como Gabriel Tarde e Vilfredo Pareto, como também - e especialmente para nós - Georg Simmel. A não inclusão de Simmel entre os clássicos de forma mais arraigada afasta sua obra dos manuais, das salas de aula das universidades e limita, lamentavelmente, o interesse do mercado

---

40 Docente do Departamento de Ciências Sociais da UFRPE

editorial em publicá-lo. Apenas isto explica a não publicação, no Brasil, até hoje, de seu livro essencial: *Filosofia do dinheiro*, trazido à lume em 1900.<sup>41</sup>

Em 2018 completou-se o centenário da morte de Georg Simmel. Infelizmente, a efeméride não pareceu razão suficiente para dirimir a ausência de um interesse mais vasto e profundo acerca de sua obra. Quais as maiores contribuições simmelianas? Qual sua perspectiva sobre o mundo moderno? O que sua reflexão fala ao contemporâneo? Esses são alguns dos pontos que desdobraremos no presente ensaio. Entretanto, antes de discurrir propriamente acerca do pensamento simmeliano, cumpre pontuar alguns aspectos da relação entre as ciências sociais e seus clássicos, assim como o lugar de Georg Simmel no cânone sociológico.

É comum supor que Marx, Durkheim e Weber formaram desde sempre o conjunto de autores considerados referencialmente como «os clássicos». Não é bem assim, pelo contrário. Em primeiro lugar, como tem sido assinalado, o impacto da obra de Talcott Parsons (2010 e 2009) funcionou eficazmente para compor um entendimento específico acerca dos fundadores da sociologia. Neste entendimento sobressaem alguns pontos, entre eles a “parsonificação”, isto é, a interpretação desses autores como antecessores da própria teoria proposta por Parsons. Um outro ponto é a ênfase em Durkheim e Weber, apenas, desprestigiando por completo Karl Marx.<sup>42</sup>

Anthony Giddens, glosando sobre as motivações e o contexto que cercou seu *O capitalismo e a moderna teoria social*, afirma:

...foi publicado em 1971; nesse momento havia uma ampla literatura sobre Marx, assim como sobre Durkheim e Weber, e pelo que recorde poucos o consideravam juntos. Creio que fui

---

41 Para além dessa obra crucial do autor, há muito de sua produção não traduzida para o português, desconhecida portanto do público brasileiro.

42 Não deixa de ser importante lembrar que os autores trabalhados por Parsons na sua clássica *A estrutura da ação social* (na edição brasileira editada em dois volumes) são: Marshall, Pareto, Durkheim e Weber.

um dos primeiros a discutir Marx, Durkheim e Weber como três autores. Inclusive, ao reuni-los, teve algum impacto, porque depois disso as pessoas têm pensado em Marx, Durkheim e Weber como as três grandes figuras. Não creio que as pessoas pensassem assim antes porque muitos marxistas deixavam de lado Durkheim e Weber, e um amplo número dos que estudavam Durkheim e Weber não eram especialistas na história do marxismo. Tal como me lembro, eram questões radicalmente separadas. Parsons é um exemplo primordial disto, já que Marx não aparece para nada em **A estrutura da ação social**. Até onde sei, não há nenhuma referência direta sobre algum texto de Marx no livro mencionado, o que é realmente surpreendente (CACCAMANO, 1999, p. 209).

Como se vê, pensar os três autores de forma conjunta era incomum no começo dos anos de 1970, ao menos para o público britânico. Isto confirma algo crucial para nós: a historicidade da delimitação dos fundadores da sociologia. Como qualquer cânone, o sociológico está sujeito a reinterpretações epocais, exclusões e (re)inclusões, do mesmo modo que variações locais.

Nos Estados Unidos, por exemplo, Simmel teve uma trajetória absolutamente distinta. Como demonstra detalhadamente Donald Levine, o autor de *Filosofia do dinheiro* foi o único pensador europeu a ter influência concreta na sociologia americana. Ao final dos anos 1920 os autores europeus mais citados pelos sociólogos americanos eram Spencer e Simmel (sendo Tarde, Comte e Hobhouse em menor proporção). Contudo o interesse por esses autores, à exceção de Simmel, é rapidamente deslocado para outros: Pareto, Durkheim, Weber. (LEVINE, 1976 I, p. 813-814). Em resumo, sustenta Levine, nas quatro primeiras décadas do século XX Simmel é certamente o sociólogo estrangeiro com maior impacto na sociologia deste país.

Não obstante a ampla recepção a Simmel nos Estados Unidos no começo do século passado, a partir da reverência à obra de Parsons aludida acima tal interesse decaiu e é reorientado sobretudo para Émile Durkheim e Max Weber (ALEXANDER, 1999).

Se voltarmos a atenção para outros países, nomeadamente Espanha, Alemanha e França, iremos nos deparar com outro padrão de conhecimento da obra simmeliana. Na excelente introdução de Olga Sabido Ramos e Gina Zabudovsky Kuper à “grande Sociologia”<sup>43</sup> em espanhol, resta patente, a partir da observação das datas de publicação das primeiras traduções e reimpressões nos diferentes idiomas (tome-se o espanhol e o francês como casos típicos), que a acolhida a Simmel foi seriamente prejudicada pelo lento acesso a seus textos, ora não traduzidos para outras línguas ora vertidos não em sua integralidade (por exemplo, a publicação separada de ensaios que efetivamente são originalmente capítulos de livros). O caso brasileiro, atual até nossos dias, como já assentamos acima, é exemplar. Sem acesso às suas grandes obras, a comunidade intelectual do país não alcança uma imersão mais profunda, e necessária, nas formulações e reflexões do autor de *Questões fundamentais da sociologia*.

Focando nas relações entre Simmel e seus contemporâneos iniciadores/fundadores da sociologia, convém dizer que havia um grande descompasso entre aquele e estes. Malgrado a admiração que suscitava (ao mesmo tempo, também por isso, pois sabemos o que significa a concorrência, a inveja e o ressentimento no campo intelectual), Simmel sofreu sempre as consequências de não aderir aos vezos positivistas e cientificistas de seus pares coetâneos. Caplow (1968), partindo da constatação de certa posição marginal de Simmel entre os clássicos, aponta para dois aspectos: 1. o estilo de reflexão simmeliana destoava fortemente daquilo que Caplow chamou de “idioma sociológico prevalente”. Isto é, a maneira ágil, dúctil, multifacetada e perspectivista do pensamento e da linguagem de Simmel, separava-se dos sofisticados e especializados modelos de pesquisa empírica e teórica, próprios para o uso apenas pelos profissionais da nova ciência; 2. apesar de ter se preocupado em estabelecer a sociologia como disciplina

---

43 Entre os intérpretes de Simmel convencionou-se distinguir uma grande Sociologia (*Sociologia: estudos sobre as formas de socição*, 1908) da pequena Sociologia (*Questões fundamentais da sociologia*, 1917). Os termos grande e pequeno não se referem à qualidade das obras, apenas à sua extensão.

autônoma, Simmel rejeitava os objetivos propostos para a mesma por seus pares. Ou seja, rejeitou o projeto da sociologia como uma ciência capaz de perscrutar a realidade social e extrair dela as regularidades (as leis) de sua natureza última e a partir do conhecimento sistemático das mesmas, poder controlar a vida social.

Assim, temos o seguinte quadro. Autores como Émile Durkheim e Max Weber passaram a atacar Simmel como um pensador assistemático, incapaz de elaborar um método, logo um pensador menor.<sup>44</sup> Este movimento influenciará representantes da geração seguinte, tais como Talcott Parsons, os quais reforçarão o estigma. A vitória do objetivismo positivista durante várias décadas, por fim, resultou em uma difusão precária (ou mesmo a ausência dela) do pensamento de Simmel em outros vernáculos que não o alemão, fruto de um interesse reduzido em sua forma de pensar.

“Assim, podemos considerar Simmel como um clássico tardio, já que o reconhecimento de sua posição como peça chave na sociologia e a ressignificação de sua obra não se dão antes dos anos 1980” (RAMOS; KUPER, 2016: 12). Discordando parcialmente do que se assevera na excelente introdução de Olga Sabido Ramos e Gina Zabludovsky Kuper à “grande Sociologia” em espanhol, sustentamos que não se trata necessariamente de Simmel ser um clássico tardio, conquanto se saiba, por exemplo, de sua influência na sociologia americana e em autores cruciais como Georgy Lukács, Max Weber e José Ortega y Gasset, Siegfried Kracauer e Walter Benjamin. Sem contar que na última década do século XIX e na primeira do século XX, suas aulas e palestras atraíam grandes públicos e audiências, cativando admiradores e suscitando debates, assim como seus textos - livros e artigos - eram lidos e discutidos em vários países da Europa, principalmente França e Alemanha. Entretanto, é forçoso concluir que apenas a partir dos anos 1980 assistimos a uma consolidação do interesse mais

---

44 Outros autores importantes de então reforçaram tal toada. Max Adler, por exemplo, queixa-se da inconstância da produção simmeliana, que ora trata do dinheiro, ora de Schopenhauer e Nietzsche, depois de Rembrandt... Cf. ADLER, 1919, p. 6.

sistemático, continuado e, sobretudo, em âmbito mundial, na apreciação do trabalho de Simmel como um dos fundadores clássicos da sociologia.

## **Sociação e paradigma interacional**

Simmel, aparentemente, e se for tomado pelo amplíssimo leque de temas que abordou (a ponte, a moda, o estrangeiro, os grupos, a escultura, a guerra, etc.), é um autor sobre o qual é impossível empreender uma descrição sintética. Na verdade, menos pela expansão temática que pela natureza de sua obra - em grande parte ensaística e resistente a definições terminantes -, efetivamente é comum se perder na profusão de *insights* e multiplicidade de miradas lançadas sobre objetos tão díspares.

Contudo, há certamente um conjunto de ideias e uma perspectiva que orienta toda reflexão do autor, podendo mesmo se dizer que formulou um método.<sup>45</sup> O primeiro pressuposto a ser destacado é sua concepção do social, a qual se direciona à dessubstancialização do objeto, condenando o tratamento da sociedade como totalidade sistêmica, centrada e completamente transcendente à conduta de indivíduos e grupos. Vejamos esse tópico nas palavras do autor:

A sociedade não é, sobretudo, uma substância, algo que seja concreto para si mesmo. Ela é um **acontecer** que tem uma função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma (SIMMEL, 2006 [1917]: 18).

Para Simmel, o trabalho sociológico consistia em perceber e captar como o fluxo da experiência se cristaliza em formas de sociação, dentro de um contexto significativo. Na verdade, em função

---

45 O caráter sistemático de Simmel é contestado, por exemplo, por Randall Collins. Muito mais próximo à tradição durkheimiana, Collins sustenta que Simmel não logrou formular nem uma teoria geral nem tampouco um modelo geral de sociedade (COLLINS, 193, p.168 e seg). Tal afirmação, a nosso ver, ilustra a rejeição positivista ao pensamento simmeliano.

deste postulado da natureza do social, compreendido como fluxo-cristalização em oposição à algo substancializado, logo, sendo a “sociedade” um objeto inexistente; somado a um entendimento da sociologia como uma forma específica de abordar o campo (juntamente com a ética social, a história, etc.), tais fundamentos levam Simmel a aproximar a sociologia, por analogia, da indução. Ou seja, a sociologia em si seria um método, não mais uma ciência específica. É sobre este método que se detém o trabalho do autor.

Contudo, assim como a indução não constitui uma ciência particular, e menos ainda uma que abarque tudo, pelas mesmas razões, a sociologia. Porquanto se funda na ideia de que o homem deve ser compreendido como ser social, e que a sociedade é a base de todo acontecer histórico, não contém a sociologia nenhum **objeto** que não esteja já tratado nas ciências existentes, senão que é apenas um novo caminho para todas elas, um método científico que, justamente por ser aplicável à totalidade dos problemas, não constitui uma ciência por si. (SIMMEL, 2016, p. 214).

Na verdade, Simmel possuía uma maior clareza - comparando-o com seus contemporâneos - daquilo que Robert Nisbet aludiu como o traço artístico da operação sociológica<sup>46</sup>. O autor tinha plena consciência de que a elaboração das ideias sociológicas não se processa num modelo naturalista ortodoxo, segundo o qual o pesquisador se defronta com um mundo delimitado, separado, com problemas a serem enfrentados e resolvidos mediante a prospecção empírica e análise lógica. O observador, antes, reage ao mundo, a partir das impressões e perspectivas próprias de sua interioridade. Ouçamos o autor: “Só a acção mais viva, mesmo que inconsciente, do espírito é capaz de prender elementos tão infinitamente diferentes numa unidade que reside nela própria, é verdade, como possibilidade, mas ainda não como realidade” (SIMMEL, 2010, p. 29).

---

46 Cf. NISBET, 2017, p. 18 a 20.

Três elementos ressaltam da compreensão teórica de Simmel: a vida (o fluxo vital, infinito, múltiplo, dinâmico), o espírito - o momento subjetivo (solipsista e social ao mesmo tempo, dinâmico e interdependente) e as formas (concreções pelas quais a vida e o espírito confluem). Assim como a “sociedade” não é reificada e coisificada, também é rejeitado o entendimento do indivíduo como uma interioridade fechada, capaz de se pôr ante o social de maneira externa e apriorística. Simmel escapa tanto do paradigma sociologizante (no qual a subjetividade é uma mera reação aos desígnios da totalidade inalcançável) como do individualista (segundo o qual a realidade primeira, fundante, é a subjetividade, a interioridade individual).

E é exatamente aí onde radica o pressuposto do modelo interacional, ou relacional de Simmel. Escapa-se à polarização indivíduo *versus* sociedade, e alça-se a um patamar de entendimento no qual imbrica-se os elementos e o todo num processo dinâmico. Assim se exprimiu: “[...] a individualidade específica é garantida pela combinação dos círculos, que em cada caso pode ser um outro. **Assim, pode-se dizer que a sociedade se origina dos indivíduos, e que o indivíduo origina-se de sociedades**” (G. Simmel, apud: WAIZBORT, 2006, p. 489. Grifo nosso).

Ante o termo sociedade, carregado de significado estático, de fixidez e, por vezes mesmo, de tons antropomórficos, Simmel preferiu a noção de sociação, com o intuito de sublinhar o caráter móbil e integrativo dos vínculos sociais.<sup>47</sup> Se a sociedade é des-substancializada, como já referimos, a individualidade também o é. A experiência individual é determinada por múltiplas influências do contexto humano (o tamanho do grupo a que pertence, a quantidade dos grupos, o espaço que se habita etc). Numa de suas imagens analógicas características, Simmel diz que a

---

47 “A tarefa de Simmel consiste em captar no momento mesmo da sua emergência os processos de sociação, aqueles em que os fluxos da experiência vivida ganham forma e persistem para além dos conteúdos íntimos originais. Feito isso, a demonstração de como essas formas operam na organização das interações é mera decorrência, por mais que ocupe espaço na sua obra” (COHN, 1998, p. 02).

sociedade engendra os indivíduos, assim “como o mar às ondas” (SIMMEL, 2016, p. 122). Resta, assim, uma relação circular, focada nem na totalidade nem na particularidade, mas na relação entre elementos<sup>48</sup>.

O que ele propõe, algo muito novo então, é o foco nas interações. As pessoas entram em contato, interagem, seguindo impulsos vitais, como a necessidade de reconhecimento, o desejo sexual, a vontade de sobrepujar etc. Daí

A sociedade existe ali onde vários indivíduos entram em ação recíproca. Esta ação recíproca se produz sempre por determinados instintos ou para determinados fins. Instintos eróticos, religiosos ou simplesmente sociais, fins de defesa ou de ataque, de jogo ou aquisição, de ajuda ou de ensino, e infinitos outros, fazem com que o homem se ponha em convivência, em ação conjunta, em correlação de circunstâncias com outros homens; isto é, que exerça influência sobre eles e ao mesmo tempo seja por eles influenciado. A existência destas ações recíprocas significa que os portadores individuais daqueles instintos e fins que os moveram a unir-se, converteram-se em uma unidade, em uma “sociedade”. **Pois unidade em sentido empírico não é mais que ação recíproca de elementos** (2016, p. 126-167 - grifo nosso).

Uma das maiores contribuições do autor de *A metrópole e a vida mental* é sua mirada sutil e profunda acerca da progressiva objetivação (reificação) da cultura

...a vida é sempre uma produção contínua e eterna de formas, um processo durante o qual estas últimas tendem a assumir intersecções

---

48 “A questão para ele não é a das sempre presentes alternativas para as soluções dadas ao problema da interação, mas a de como as formas sociais persistentes e os conteúdos psíquicos fugazes se juntam sem jamais se fundirem. É por isso que, ao invés de prestar atenção à circunstância de que sempre poderia ser diferente, ele, com paciência e paixão de colecionador sempre surpreso com o que encontra, prefere fazer o interminável inventário das formas realmente encontráveis” (COHN, 1998: 03).

e configurações autônomas (como no caso de interações sociais complexas), até se oporem ao seu princípio generativo (DE SIMONE, 1985, p. 23).

Para os modernos emerge sempre uma tensão entre o anseio de liberdade por parte da subjetividade e as coações e limites impostos pelas determinações sociais. A dialética contínua entre os momentos subjetivo e objetivo assenta-se, entre outros pontos, em que existe nos indivíduos um extra social, um centro que se esquia da socialização, não obstante seja interpelado pelas instâncias objetificadas da própria personalidade. É aquilo a que Georg Simmel chamou de tragédia da cultura. Cada personalidade é, portanto, social e não social, intensificando não somente os conflitos internos como a tensão com a exterioridade. E tal tensão impele as relações para um fluxo de processo, mutante, cuja consequência fez Simmel recomendar “diluir o sólido, o idêntico a si mesmo, o substancial em função, força e movimento e reconhecer em todo ser o processo histórico de seu devir” (G. Simmel, apud: RAMMSTADT, 2015, p.60).

### **O legado de Simmel: os exemplos de Lukács, Ortega y Gasset e Elias**

Em seu diário, já próximo da morte, escreveu Simmel: “Sei que vou morrer sem herdeiros espirituais (e isso está bem assim). A herança que deixo é como dinheiro distribuído entre muitos herdeiros, cada um dos quais investe sua parte em algum negócio compatível com seu caráter e natureza, mas que, por isso mesmo, já não será possível reconhecer a procedência do capital original”.

Isto soa hoje como uma profecia acertada. A influência de Simmel é inegável, fundamental, contudo dispersa de tal maneira que não logra propiciar a fundação de uma escola sociológica. Para além de um acerto antecipatório, todavia, a anotação no diário refletia algo fundamental para o pensador berlinense, a condição metafísica do caráter incomensurável da multiplicidade de formas de vida sob as quais as almas (subjetividade, interioridade) podem exprimir a inapreensibilidade e a fluidez da vida.

Relação esta, das almas e formas em suas incontornáveis possibilidades de junção, brilhantemente exemplificada em *Schopenhauer & Nietzsche* (2011)<sup>49</sup>.

E é sob o influxo de Simmel e, mais especificamente, de tal obra, que Gyorgy Lukács publicará seu primeiro livro de repercussão, em 1910, intitulado *A alma e as formas*. Lukács, por meio da análise de Novalis, Sterne, Kierkegaard e outros, lida com as noções de forma, alma e vida, tais como Simmel as pensava, como bem demonstrou Francisco Gil Villegas Montiel (VILLEGAS M, 1996). A influência de Simmel também se faz sentir, evidentemente, na preocupação lukacsiana com a ideia de alienação (reificação), a qual ele desdobrará ao longo de sua carreira. Decerto que, após 1918, quando o filósofo húngaro se converte ao bolchevismo, há um afastamento em relação a Simmel, com a consequente adesão ao materialismo e ao realismo. Entretanto, como bem observou Judith Butler na mais recente reedição do livro de Lukács, embora a autora pareça desconhecer a influência de Simmel sobre ele, a adesão ao marxismo não fez com que o autor abandonasse por completo sua herança anterior. O que ocorreu foi mais uma modulação, o trato das antigas questões agora realizado em outras bases.<sup>50</sup>

---

49 O livro, *Schopenhauer & Nietzsche*, provém de uma série de conferências realizadas em 1906. Pondo em diálogo as posições opostas dos filósofos - a negação da vida schopenhaueriana *versus* a afirmação da vida nietzscheana - Simmel conclui com palavras célebres: "Na distância entre essas interpretações, e sem que seja necessário inclinar-se a alguma das duas posições, percebe-se uma ampliação da alma e até se pode abraçar e desfrutar da desesperação da vida ou do júbilo da vida como pólos de sua grandeza, de sua força, da riqueza de suas formas" (2011, p.227).

50 Diz Butler: "Embora alguns críticos tenham argumentado que Lukács rompeu definitivamente com os seus escritos anteriores, é evidente que muitos dos mesmos problemas sobre linguagem, forma, totalidade social e comunicação transformadora continuam ao longo da sua vida. Poucos anos após a sua virada para o marxismo bolchevique, a ênfase da sua crítica literária mudou de modo que a referência à "alma", com as suas conotações românticas e espirituais, se tornou praticamente impossível para ele. Em 1923 Lukács escreveu a sua contribuição mais importante para a teoria social marxista, o *História e Consciência de Classe*. Ali a "consciência" toma o lugar da alma" (BUTLER, 2010, p.19-20).

No que diz respeito a José Ortega y Gasset, escolhemos dois pontos, ao menos, em que se tornam evidentes as influências de Simmel sobre o pensador espanhol. O primeiro é aquele, desdobrado por Simmel sobretudo em *Filosofía del dinero* (1977, cf. 598 a 600), que aponta o jogo de distanciamento e proximidade do espírito em relação às coisas, no mundo moderno. Significa um movimento de maior consciência da intersubjetividade, entre outros aspectos, e se revela nos mais diversos âmbitos sociais: nas artes, na ciência, na experiência psíquica na metrópole<sup>51</sup>. Os ensaios de Ortega versando acerca da desumanização da arte e da estética em geral são frutos diretos das reflexões simmelianas e detalham o afastamento da consciência em relação às coisas-em-si, característico de um mundo mítico, anímico; afastamento que se viabiliza em estilos artísticos contemporâneos como o cubismo, por exemplo<sup>52</sup>.

O segundo ponto, o da objetificação da cultura, entranhou-se no pensamento social por diversos autores. Uma cultura alheia e estranha aos sujeitos, transmutada pelo maligno feitiço, materialmente concretizado pela monetarização das relações sociais, segundo o qual os meios se transformam em fins. Contudo, aqui há uma diferença entre as posições de Simmel e Ortega, diferença qualitativa em desfavor deste último. Enquanto Simmel alude e alerta para as consequências do domínio sobre a natureza

---

51 Ver, para este tópico da experiência nas grandes cidades modernas, o célebre ensaio *A metrópole e a vida mental*, publicado pela primeira vez em 1902 (SIMMEL, 1973, p.11 a 25).

52 A lei orientadora das grandes variações pictóricas é de uma simplicidade perturbadora. Primeiro as coisas são pintadas, depois as sensações, depois as ideias. Isto significa que a atenção do artista começou por se concentrar na realidade externa, depois no subjetivo, e finalmente no não subjetivo. Estas três estações são três pontos na mesma linha. A filosofia ocidental seguiu um caminho idêntico, e esta coincidência torna a lei ainda mais perturbadora. Observemos em algumas linhas este estranho paralelismo (...). O filósofo retira ainda mais a sua atenção e, em vez de a dirigir para o subjetivo enquanto tal, concentra-se naquilo a que até agora se chamava o "conteúdo da consciência", no intrasubjetivo... Como não ficar surpreendido com a coincidência entre uma tal filosofia e a sua pintura sincrónica chamada expressionismo ou cubismo? (ORTEGA Y GASSET, 2017, p 206 e 208).

reduzido e convertido aos produtores/trabalhadores escravizados pelas máquinas e, fora da produção, pelos produtos (coisas) (SIMMEL, 1977, p. 609 a 611), efetuando uma releitura de Nietzsche na qual não presenciamos uma “revolução dos escravos”, ou “das massas”, e sim dos objetos; Ortega mantém o traço aristocrático nietzscheano. Escutemos Ortega:

A nobreza é sinónimo de uma vida de esforço, esforçando-se sempre por se superar a si mesma, para transcender o que é para o que se propõe como um dever e uma exigência. Desta forma, a vida nobre é contrastada com a vida vulgar e inerte, que, estaticamente, se retira em si mesma, condenada à imanência perpétua, como se uma força externa não a obrigasse a sair de si mesma. Daí chamarmos massa a esta forma de ser homem - não tanto por ser multitudinária, mas porque é inerte (ORTEGA Y GASSET, 1972, p. 121-122).

Ortega acentua, e por meio dela analisa seu tempo, a distinção de Nietzsche entre o homem vulgar e o homem nobre, entre a inércia e a energia criadora.

Por fim, e agora mais fortemente, pode-se rastrear a influência definitiva de Georg Simmel sobre um dos pensadores mais importantes das últimas décadas: Norbert Elias. Elias foi, talvez, o autor que com mais consistência produziu um pensamento fundado nas vigas firmadas Simmel. O autor de *Sociedade dos indivíduos* assume postulados essenciais simmelianos, a saber: apenas se pode falar de “sociedade” reconhecendo-a como algo processual, móvel; rejeita-se a imagem da sociedade como algo estanque, transcendente por completo aos indivíduos; tampouco se deve aceitar a ideia de indivíduos cerrados em sua interioridade, fechados e inteiramente independentes do social. Em suma, há de se falar em processos de interações de intersubjetividades, sendo tanto o social como a subjetividade elementos dinâmicos, plásticos, marcados pela interdependência e relacionalidade (ELIAS, 1994).

Em um capítulo de livro cujo objetivo foi exatamente discorrer sobre a herança legada pelo primeiro ao segundo, Leopoldo Waizbort consegue em poucas páginas deixar absolutamente clara a tese a que se propôs. Em determinado momento do seu argumento, após demonstrar os pontos de contato dos dois sociólogos - nas noções compartilhadas de interação, processo, conflito etc. - Waizbort sustenta: “Sou inclusive tentado a dizer que a contribuição de Elias está em formalizar, no conceito de figuração e suas consequências, a concepção que está presente nas análises de Simmel, embora não apareça, então, sob tal terminologia” (WAIZBORT, 2001, p. 102).

## **Breves palavras finais**

Georg Simmel se afigura, talvez, como o mais atual dos autores clássicos da sociologia. Pelo seu afastamento do cientificismo, pela sua recusa ao positivismo, pelo seu tom antidogmático, pela sua abertura e abrangência temática. Sua modalidade metódica de lidar com objetos concretos, elementos supostamente marginalizados e insignificantes dentro do escopo social, fazendo emergir, a partir deles, uma teia de conexões densa, significativa e viva de um tempo, uma experiência ou um espaço, foi uma antecipação metodológica de tal ordem que o levou a ser melhor compreendido apenas décadas após sua morte.

Foi necessário esperar sucumbir a crença nas grandes narrativas e nos modelos “sistêmicos” de sociedade. O que se convencionou chamar de pós-modernidade ofereceu um solo mais fértil para a colheita simmeliana. Afinal, mais do que nunca experimentamos uma época em que a observação da moda, do flerte, da mulher, do estrangeiro etc, não se afigura como fuga das “questões centrais”, ou atividade de um observador exótico.

Tampouco sua distância à verdade apodítica, sua recusa e objeção à possibilidade de encontrar as “leis da sociedade”, poderia encontrar agora melhor momento para recepção. Se há ceticismo (filosófico) em Simmel, na medida em que não alcançamos a essência última das coisas, contudo não é um ceticismo radical, negativo. Seria um ceticismo positivo, criador, um ceticismo do

sim<sup>53</sup>, sob o qual a verdade platônica não se nos revela, é verdade, todavia não nos resta a obliteração total, o breu indistinguível, a indiscernibilidade completa dos objetos. A estes nos cercamos, lançamos nossas miradas, tocamos-lhes algumas vezes; porém são resultado de tão múltiplas e complexas interações que nunca lhes esgotamos na apreensão.

Quem sabe o século XXI venha fazer jus a Simmel?

## Referências bibliográficas

ADLER, Max. **Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte**. Vienna/Leipzig: Anzengruber-Verlag (1919)

ALEXANDER, Jeffrey. **A importância dos clássicos**. In: Teoria Social Hoje. Anthony Giddens e Jonathan Turner (orgs). São Paulo: Editora UNESP, 1999.

BUTLER, Judith. **Introduction**. In: LUKÁCS, G. **Soul and Form**. New York: Columbia University Press, 2010.

CACCAMO, Rita. **La transición a una sociedad en la modernidad tardía: una conversación con Anthony Giddens**. Sociológica, ano 14, n. 40, Mayo-agosto 1999, 203-218.

CAPLOW, T. **Two Against One**. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1968.

COHN, Gabriel. **Diferenças finas: De Simmel a Luhmann**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13, n. 38.

COLLINS, Randal; MAKOWSKY, Michael. **The discovery of society**. New York: McGraw-Hill, Inc, 1993.

---

53 Tal imagem, ou mesmo, tal dicotomia entre os tipos de céticos, devo aos amigos Eduardo Cesar Maia e Igor Bandim.

ELIAS, Norbert. **Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FRISBY, David. **Georg Simmel: revised edition** (Key Sociologists). London-New York: Routledge, 2002.

HELLE, Hearst J. **Messages from Georg Simmel**. Brill: Lieden-Boston, 2013.

KAERN, M; PHILLIPS, B. S; COHEN, R. S (eds). **Georg Simmel and Contemporary Sociology**. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, Boston, London, 1990.

LEVINE, D.; CARTER, E. B.; GORMAN, E. M. **Simmel's influence on American Sociology - I**. American Journal of Sociology, Vol. 81, No. 4 (Jan., 1976), pp. 813-845.

\_\_\_\_\_, **Simmel's influence on American Sociology - II**. American Journal of Sociology, Vol. 81, No. 5 (Mar., 1976), pp. 1112-1132.

LUKÁCS, G. **Soul and Form**. New York: Columbia University Press, 2010.

NISBET, R. **The sociological tradition**. New York: Routledge, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **La rebelión de las masas**. Madrid. Revista de Occidente, 1972.

\_\_\_\_\_, **La deshumanización del arte y otros ensayos de estética**. Barcelona: Espasa Editora, 2017.

PARSONS, Talcott. **A estrutura da ação social: Marshall, Pareto, Durkheim: Um estudo de teoria social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes**: Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_, **A estrutura da ação social: Weber**: Volume 2. Petrópolis: Vozes, 2009.

RAMMSTEDT, Ottheim. **História de la Sociología de Simmel de 1908**. Revista Colombiana de Sociología - Nueva série, v. III, n. 1, 1996.

\_\_\_\_\_, **Como Simmel chegou à modernidade e lhe permaneceu fiel?** Sociologia & Antropologia, Rio de Janeiro, v.05.01: 53 – 73, abril, 2015

RAMOS, O. S.; KUPER, G. Z. Estudio Introductorio. In: **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. Titivillus: edición digital, 2016.

SIMMEL, Georg. **Il conflitto della Civiltà moderna**. Traduzione e Prefazione di Giuseppe Rensi. Torino: Fratelli Bocca Editori, 1925.

\_\_\_\_\_, A metrópole a vida mental. In: VELHO, Otávio (org). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. [1902]

\_\_\_\_\_, **Filosofía del dinero**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977. [1900]

\_\_\_\_\_, **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. [1917].

\_\_\_\_\_, **A estética e a cidade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

\_\_\_\_\_, **Schopenhauer & Nietzsche**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

\_\_\_\_\_, **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. Titivillus: edición digital, 2016. [1908].

SIMONE, Antonio de. **Luckács e Simmel: il disicanto de la modernità e le antinomie de la ragione dialettica**. Milella: Lecce, 1985.

VILLEGAS M, Francisco Gil. **Los Profetas y el Mesías: Luckács y Ortega como Precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

WAIZBORT, Leopoldo. Elias e Simmel. In: WAIZBORT, L. [et. al]. **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 89-112.

WOLFF, Kurt H (ed). **The Sociology of Georg Simmel**. The Free Press: Glencoe, Illinois, 1950.

# Contribuições teóricas para um início de reflexão a respeito da ideia de Universidade Popular

Júlia Figueredo Benzaquen

## **Introdução:** Universidade: o conceito

**P**ara uma definição de universidade é interessante estar atenta para a etimologia da palavra. Universidade remete à ideia de universalidade, de totalidade. Ser universal é tratar todos os temas e todas as áreas do saber? É universal por desempenhar papéis similares em todas as sociedades, relacionados com a existência de instituições e pessoas dedicadas à criação, manutenção e transmissão da cultura escrita e sistematizada? Ou é universal ao atender à totalidade da população no sentido de que todos possam usufruir desta instituição? A primeira pergunta refere-se a como a universidade funciona, a segunda sua institucionalidade; e a terceira questão refere-se ao público, a quem frequenta. Introdução: a universidade.

Schwartzman (1989) diz que a universalidade das instituições universitárias se explica, em parte pelo menos, pelo fato de que elas desempenham papéis similares em todas as sociedades, relacionados com a existência de instituições e pessoas dedicadas à criação, manutenção e transmissão da cultura escrita e sistematizada. Dessa forma, defende a universalidade da Universidade a partir de sua institucionalidade.

Kant (2004) define a Universidade como uma instituição que entrega um grau universalmente reconhecido.

Si de un lado el término *universitas* remite a la idea de universo y con ello alude a la acumulación de todo el saber de una época, de otro, apela a la constitución de un principio articulador de las diferencias en un cosmos integrado y armónico. Kant piensa la universidad desde el cimiento de una arquitectónica (NAISHTAT, *et al*, 2001: 24).

A Universidade moderna deve muito ao pensamento de Wilhelm von Humboldt (1959). A Universidade pensada por Humboldt se revela em dois princípios: 1) a ciência é um saber infinito e assim o sendo, a necessidade de investigação é permanente; 2) o Estado deve reger a Universidade de maneira a garantir a autonomia universitária, para que a Universidade autonomamente sirva ao Estado.

Neste artigo, defendemos que a relação entre Universidade e Estado deve ser tal como Humboldt (1959) apresenta: o Estado (porque somente ele pode fazer isso) deve garantir a autonomia da Universidade, e sendo a Universidade autônoma ela atenderá às necessidades e anseios da sociedade, que é a razão de ser do Estado. Por isso, é fundamental a defesa por uma Universidade Pública.

Segundo Santos (2005: 187), “[...] a perenidade da instituição universitária, sobretudo no mundo ocidental, está associada à rigidez funcional e organizacional, à relativa impermeabilidade às pressões externas, enfim, à aversão à mudança”. No entanto, essa perenidade foi abalada por pressões e transformações a que foi sujeita a universidade. Santos (2005) explicita três crises da universidade, enquanto sustentáculo do conhecimento moderno. A primeira crise, a de hegemonia, acontece porque a universidade deixa de ser considerada como necessária, única e exclusiva na missão de produção e disseminação de saberes. A universidade não consegue fazer tudo o que se espera dela, existindo uma tensão entre hierarquização (para manter os “saberes universitários” restritos a uma elite) e democratização (para ser realmente

universal e atender à sociedade), daí a crise de legitimidade. Nesse contexto, está em causa o acesso à universidade, a questão de a quem a universidade serve. A crise que monopoliza as atenções e os propósitos reformistas é a terceira crise, a institucional. O primeiro fator dessa crise é o corte de investimentos por parte do Estado e o segundo fator é a imposição de uma lógica de eficiência e produtividade não próprias à lógica universitária. Isto gera: a proliferação de universidades privadas, os investimentos estatais seletivos (hierarquia interna das ciências), o discurso produtivista de uma universidade ineficiente (porque reduz-se o financiamento, mas não se restringem as funções da universidade) e a busca por meios alternativos de financiamento através de um discurso de autonomia e responsabilidade social (SANTOS, 2005).

O que essas três crises demonstram é que a Universidade aparece como uma “neutralidade” científica e acadêmica, porém ela sempre cumpre um papel político na manutenção ou na transformação do projeto global de sociedade. Um projeto de Universidade que se apresente como instrumento que faz avançar a construção de uma sociedade democrática se orienta por um critério de associação entre ensino, pesquisa e extensão. Esses três pilares resultam na plena inserção da Universidade no meio social, o que significa identificação com os anseios e necessidades econômicos e sociais. O princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, apesar de constar no artigo 207 da Constituição Federal, não tem se concretizado. A ideia de indissociabilidade entre as três esferas, embora tenha sido incorporada aos estatutos das universidades, não tem se concretizado.

A Universidade Brasileira é uma instituição jovem. Nasce com princípios revolucionários, antieclesiásticos, antioligárquicos e democráticos, tendo como sentido ser fórum da polêmica, da diversidade e da pluralidade de pensamento. Pretende congregiar variadas áreas do saber, travando assim uma discussão entre elas. A Universidade Brasileira pretendia uma ligação orgânica com a sociedade em que vive, surgiu para responder aos problemas da sociedade e essa ligação faz parte da razão de ser da Universidade. No entanto, nunca tivemos uma universidade pública que realmente e integralmente sirva a nossa população. Nos governos

neoliberais pós-democratização do país e de maneira acentuada pós 2016, a lógica é de que à Universidade Brasileira cabe apenas o papel de difundir e aplicar conhecimentos e tecnologias produzidos alhures. Para atender a essa lógica, a universidade estruturada no tripé ensino-pesquisa-extensão com regime de tempo integral e dedicação exclusiva, além de ser considerada cara, torna-se desnecessária.

Mollis (2002) demonstra como o regime neoliberal, que tem uma ambição de ser universalista, segue um modelo de norte-americanização para as reformas universitárias. Esse modelo desnaturaliza os saberes universitários para convertê-los em conhecimentos mercantilizados. Nesse sentido, a multiplicidade de missões da universidade foi dominada por uma: a formação de profissões; as universidades como formadores de recursos humanos. Assim, predominaram as ideias economicistas da educação, que avaliam a partir de lógicas de “custo e benefício”, que acabam justificando e facilitando os processos de privatizações.

A partir dessa reflexão conceitual, importa pensar de que forma a Universidade pode se converter explicitamente em espaço de ativismo. Em tempos de “Escola sem partido” é pertinente pensar se é possível uma Universidade apolítica? Defendemos que não existe o apolítico. Como Freire (2002) nos ensinou aqueles que se dizem neutros ou são ingênuos ou mal-intencionados. Acerca deste tema, Freire (1996) argumenta que é preciso reconhecer que somos seres condicionados, mas não determinados. “O erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo [...]” (FREIRE, 1996: 15). Desta forma, Paulo Freire defende que é preciso assumir a responsabilidade ética de se posicionar, não é possível ser neutro. “Como presença consciente no mundo não posso escapar à responsabilidade ética no meu mover-me no mundo” (FREIRE, 1996: 21).

O que Santos (1987) chamou de paradigma dominante da ciência, reveste-se de uma suposta neutralidade e verdade absoluta, ou seja, da razão indolente. É o que Castro-Gómez (2005) designa por *ponto zero*, onde existe uma pretensa neutralidade, na qual o sujeito que conhece está supostamente livre dos preconceitos. Na verdade, a pretensa universalidade do saber eurocêntrico é local,

pois todo o conhecimento pode ser contextualizado e produzido a partir de um *corpo-político do conhecimento* (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007). Todo o conhecimento possível se encontra incorporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação. Por conta disso, é possível pensar se a Universidade é lugar de ativismo, mas antes importa uma reflexão sobre o conceito do termo popular, visto que esse é o ponto específico que nos interessa.

## **Popular: o conceito**

Os termos “povo” e “excluídos” vêm de uma tradição marxista, de resistência e presente em muitos dos movimentos sociais brasileiros. A primeira coisa a pensar quando se fala em saber popular é se esse saber é “para” o povo ou “do” povo. Da maneira que entendemos, os saberes populares precisam ser compreendidos como os saberes das práticas que libertam e emancipam o povo. Assim, popular pode ser pensado como sinônimo de contra-hegemônico, de emancipatório.

Como a palavra diz, contra-hegemônico é aquilo contrário, oposto à hegemonia. É corriqueiro na academia pensar em hegemonia como a dominação a nível simbólico por consentimento, aquilo que torna o escravo cúmplice do senhor. No entanto, o conceito gramsciano de hegemonia difere, nos *Cadernos do cárcere* (2001), da ideia de “dominação”. Na realidade, o que uma hegemonia estabelece é um complexo sistema de relações e de mediações. Nesse sentido, hegemonia aparece como uma forma de ler o mundo.

Para Gramsci (2001), a hegemonia não é homogênea e pode ser vista como campo de disputa ideológica. A hegemonia pode (e deve) ser fomentada pela classe subalterna no sentido de substituir a hegemonia dominante. A modificação da estrutura social deve preceder a uma revolução cultural que, progressivamente, incorpore camadas e grupos ao movimento racional de emancipação. Assim os subalternizados buscam substituir a hegemonia corrente pela sua hegemonia.

Dussel (2005) procura marcar a diferença entre popular e populismo. O populismo tem a ver com a formação de uma “cultura nacional” da burguesia oligárquica. O popular era todo o setor social de uma nação enquanto oprimido e desprezado, mas que ganhava certa exterioridade. Segundo Arantes (1981), na construção dos Estados-nação a cultura do povo foi fragmentada e tirada do seu contexto para se tornar cultura nacional. Segundo Santiago (2004, 58): “o engrandecimento do Estado-nação pela perda da memória individual do marginalizado e em favor da artificialidade da memória coletiva”.

No Brasil, por exemplo, as teorias luso-tropicais e a ideologia da cordialidade fizeram com que os saberes populares fossem usados a serviço de uma lógica dominante, esvaziando muitas vezes o seu caráter subversivo. Assim, a capoeira que é luta e expressão de vida, passa a ser um “esporte” ou uma dança; a feijoada que foi prato de escravo (feita com os restos da casa grande) passa a ser culinária nacional. “Misturaram-se [as várias culturas] para construir uma outra e original cultura nacional, soberana” (Santiago,2004: 56).

Já para Dussel (2007), o popular tem a ver com os setores oprimidos e explorados. Ele fala do povo como ator coletivo e para ele o momento de autoconsciência do povo é o movimento social.

O popular pode se referir não só ao conteúdo, mas também à metodologia de construção desse saber. Aqui é muito importante discutir a ideia de educação popular de Paulo Freire (2002). Freire fala em educação libertadora. Essa educação surge com uma lógica de contestação do regime capitalista. Os movimentos “da libertação” (pedagogia da libertação, filosofia da libertação, pedagogia da libertação) surgiram mais ou menos no mesmo tempo, na América Latina, também como resposta aos regimes militares. A teologia da libertação foi o movimento mais conhecido. Paulo Freire foi influenciado por esse contexto e chama a sua pedagogia de “pedagogia da libertação”.

O conceito de educação popular está muito ligado ao seu objetivo político explícito de transformação social; então o educador popular está muito próximo a um militante. A educação popular estabelece relações horizontais, centra-se na realidade

histórica concreta, investe na formação de um novo homem. Os conteúdos da educação popular consideram o saber acumulado por cada sujeito da ação educativa e o que foi historicamente produzido pelo homem, numa visão dialética e de forma contextualizada. A metodologia pretende ser democrática, participativa e que possibilite a reflexão, a problematização, a investigação e o questionamento.

Ao trabalhar os conceitos de universidade e de popular pretendemos entender como essas ideias dialogam. Antes de passar para um histórico das experiências de Universidades Populares, dedicar-nos-emos a refletir sobre de que forma a academia dialoga com os ativismos.

## **Universidade é lugar de ativismo?**

Leyva (2008) faz uma interessante reflexão a respeito da academia *versus* o ativismo. Segundo a autora, a academia e o ativismo são apenas dois lugares, dentre os vários existentes, que produzem representações e conhecimentos situados. Cada um desses lugares possui uma história específica e um modo de atuação. Leyva (2008) entende a academia como o âmbito no qual as práticas institucionalizadas e as relações de poder configuram a produção, circulação e consumo do conhecimento disciplinar-científico. A autora está interessada em ativismos que são discursos, valores e práticas que contribuem para transformar o *status quo*. As tensões entre esses dois lugares de enunciação são muitas. Ela exemplifica algumas das tensões. Se uma pessoa é uma acadêmica-ativista, o seu colega acadêmico a julga como uma contradição, como um cientista que perdeu a objetividade. Já um interlocutor ativista pode pensar “finalmente, alguém da academia está no caminho correto” ou pode ficar receoso e pensar “será que ela não é ativista apenas para realizar as suas pesquisas”.

No entanto, Leyva (2008) diz que a relação entre Academia e ativismo não é feita só de tensões:

[...] há muito mais do que apenas tensão, especialmente se vemos como ao longo da história

do século XX e do que passou do XXI, um número importante de estudantes universitários, cientistas sociais, acadêmicos e pesquisadores sociais têm contribuído significativamente para o surgimento não só de ideias críticas, mas também de práticas de oposição, contra-hegemônicas e antissistêmicas, assim como para o desenvolvimento de movimentos, organizações e redes de esquerda (LEYVA, 2008: 9).

Dessa maneira, estão em marcha novos processos de coprodução de saberes que já não podem mais ser etiquetados simplesmente como ativistas ou como acadêmicos. São saberes outros que são construídos nas universidades convencionais através de projetos de parceria com os movimentos sociais. São saberes outros edificados nas práticas dos movimentos sociais entre acadêmicos e ativistas. São saberes outros fomentados em espaços específicos de construção desses outros saberes.

No entanto, importa enfatizar que em nome da ciência já se foram provocados muitos epistemicídios que invisibilizaram ricos saberes. Segundo Santos (2002), o conceito de epistemicídio designa a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência alienígena. "A morte de conhecimentos alternativos acarretou a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos" (SANTOS, MENESES e NUNES, 2004: 20). A ciência está impregnada com a negligência do pensamento moderno totalizador perante a heterogeneidade de relações, povos, crenças, diferenças e comunidades que vivem no interior, seja das grandes metrópoles "globais", seja em países e cidades "periféricas".

"A ciência moderna conquistou o privilégio de definir, não só o que é ciência, mas o que é conhecimento válido" (SANTOS, MENESES e NUNES, 2004: 19). No entanto, a vitalidade cognitiva dos "outros saberes" foi notada pela ciência. A ciência, porém, a tratou como margem e muitas vezes a desperdiçou. Em uma ordem onde o "nós" é o ocidental "[...] a crença que cientificamente não há nada a ser aprendido que venha 'deles' ao menos que já seja 'nosso' ou que venha de 'nós'" (MUDIMBE, 1988: 15), fez com

que essa diversidade epistemológica fosse desperdiçada, em sua grande parte.

Por outro lado, é preciso ressaltar a insubmissão de “outros saberes” em vários contextos “periféricos” específicos. Nas periferias a resolução de conflitos, por exemplo, fica a cargo de uma autoridade tradicional da própria comunidade. Nesse caso a decisão, tomada pela autoridade é verdade à medida que o reconhecimento que essa pessoa tem faz parte da verdade daquele lugar e não de uma verdade “iluminada,” vinda da ciência. É uma autoridade construída no cotidiano e não nas Universidades. Os saberes dos movimentos sociais são menosprezados pela ciência hegemônica por serem saberes que não foram construídos nos espaços formais de educação, por pessoas que não tiveram acesso à Universidade (muitas vezes, espaço por excelência de fomentação do epistemicídio). É assim que são saberes considerados menores por uma ciência eurocêntrica e autoritária.

Ao longo da história, principalmente em espaços para além dos muros das universidades convencionais, experiências de educação foram denominadas de Universidades Populares. Eram espaços nos quais os saberes populares ou os “interesses populares” eram os hegemônicos, espaços de formação de militantes, espaços de produção e difusão de conhecimentos que serviriam ao povo. Acreditamos que para além de refletir sobre o conceito de universidade, do popular e a relação entre academia e ativismo, importa conhecer as experiências históricas de universidades populares, para assim termos mais elementos para pensar um projeto de Universidade Popular no Brasil contemporâneo.

## **As antigas Universidades Populares**

Leopoldo Palacios Morini (2002), na sua obra “Las Universidades Populares” - publicada pela primeira vez em 1908 em Valencia -, realiza um estudo sobre as Universidades Populares na Europa. Palacios visitou vários países, como, por exemplo, França, Bélgica, Itália, Suíça e Alemanha, e relatou nesse livro um pouco das experiências de Universidade Popular que conheceu.

De acordo com Palacios (2002), as Universidades Populares nasceram na França, numa corrente de iniciativas sociais, próprias do começo do século XX na Europa, como por exemplo: as forças sindicais, as cooperativas socialistas, a organização de partidos trabalhadores, as propostas de legislação trabalhistas, etc. O autor não consegue precisar a origem das Universidades Populares “Alguém disse que as Universidades Populares, como toda obra viva, não tiveram começo” (PALACIOS, 2002). Para pensar na origem das Universidades Populares é preciso pensar nos trabalhadores, que sonhavam com as possibilidades de um mundo novo e livre de opressão, um mundo, que na época, poderia ser traduzido nos ideais comunistas e/ou anarquistas. Pessoas que no seu cotidiano discutiam sobre filosofia, política, ciência social e arte. Pessoas que acreditavam que uma “mente esclarecida” era condição absoluta para a justiça social desejada.

Um desses sonhadores foi Jorge Deherme que organizou uma revista chamada “La coopération des Idées”, na qual colaboravam acadêmicos de toda França, influenciados por ideais de liberdade, igualdade e luta de classes. Com o dinheiro que recebeu da venda destas revistas, Deherme alugou uma sala, comprou algumas bancas e lâmpadas a óleo. Nascia, assim, o que foi considerada como a primeira Universidade Popular. Desde seu primeiro momento a Universidade Popular surgiu ligada a um programa com uma longa lista de conferencistas. Esta experiência rapidamente ganhou adeptos e simpatias em toda França (LÓPEZ e LORENZO, 2009).

Deherme era uma anarquista e pensava as Universidades Populares como mutualidades de aperfeiçoamento e elevação, como foram antes as igrejas. Mas não pela oração, mas sim pelo esforço. Foi desta forma que em 1899 surgiu a “Sociedade de Universidades Populares”, que pensava organizar e desenvolver em toda a França o ensino superior do povo e a educação ético-social. Sobre o nome Universidade, Palacios (2002) afirma: “Agora a palavra ‘universidade’ não é mais a *universitas scientiarum et artium* ... Era isso e não era isso, e era mais, muito mais”.

Sobre a experiência da Universidade Popular em França, Palacios (2002) traz o seguinte relato:

Estão por toda parte reproduzidas obras de arte imortais. Os aderentes, que passam de 2000, continuam crescendo, e a atividade da casa estende seus domínios. Não se dedica só a conferências, tarefa ininterrupta que continua reunindo todas as noites um imenso público em torno dos mais discordantes conferencistas. Oferece também cursos de línguas (alemão, inglês, francês e russo), cursos de fotografia, canto, taquigrafia, dicção, corte e costura; são também consultas médicas, jurídicas e econômicas e serviço barato de farmácia: eles são os curadores de crianças, a organização de colônias de férias, mutualidades, cooperativas de todos os tipos; são o Teatro social, onde os concertos são aos domingos, são representados *Cid*, *Tartuffe*, *Ruy Blas*, *Gringoire*, *Flibustiers*, *Liberté...* e se lê os grandes clássicos, alternando com canções e música, passeios ao campo, jogos, esgrima; são as obras da mais fina estética, como a dirigida por Mad. Chalamet, *Les Fenêtres Fleuries ...* tão prodigiosa, que garante o sucesso. Na biblioteca, há mais de 3.000 volumes, quase todos de filosofia e ciências sociais, e são inúmeras as revistas. No museu alternativo Rubens com Botticelli, os clássicos de pura beleza com ilustrações de John Paul Laurens, com as paisagens de Beudin, com as figuras ideais de pensamento e sonho de Alexander Seon. Os membros desfrutam de tudo sem qualquer outra formalidade além de sua pobre cota. 'Os que vêm – escreve Deherme – trarão as suas convicções. Melhor, não nos propomos a mudar essas convicções, mas, qualquer que seja, fortalecê-las fazendo-as mais social, mais conscientes, dando-lhes um fundo moral, que pode estender as suas raízes e tornar-se campos férteis. É necessário para apaixonar as pessoas?. Todas as regras se reduzem a alguns conselhos na placa de entrada (PALACIOS, 2002).

Assim surgiram cerca de cinquenta Universidades Populares em Paris e nos seus arredores, nascidas quase todas de grupos de trabalhadores, ao lado de sindicatos, cooperativas, círculos de políticas. Algumas muito humildes, quase miseráveis, mas todas

de trabalhadores com ideais de transformação social. Algumas possuíam sede própria, outras eram nômades, ou seja, as suas atividades aconteciam onde era possível, seja em um salão da igreja, em uma escola ou no sindicato. “É fundamental que o povo tenha seus engenheiros, seus sábios, seus filósofos, seus artistas” (PALACIOS, 2002).

Na Inglaterra (e nos Estados Unidos), pensavam-se as Universidades Populares francesas como a parte da universidade estatal que se dirigia às massas populares, geralmente privadas delas como uma forma de University extension, ou seja, de extensão universitária. Já na Polônia, Itália e Bélgica, as Universidades Populares francesas tiveram uma grande influência. Na Polônia, foi criada por membros do partido operário e é ajudada por professores da Universidade. A Itália possuía diversas Universidades Populares, muitas delas também comandadas por acadêmicos ligados à universidade convencional. A Universidade Popular de Turim foi a primeira. Na Bélgica, havia pelos menos três em Bruxelas: a Casa do Povo, a Schaerbeek e a Saint Gilles (PALACIOS, 2002). Palacios também faz referência a experiências na Dinamarca, Suíça e se refere às Universidades Populares de Alexandria – Egito e a de Túnis – Tunísia.

Palacios, por ser espanhol, detém-se na experiência de Oviedo - Espanha, falando rapidamente da Universidade Popular de Valencia, Madri e o movimento de Barcelona.

A Universidade Popular espanhola de Oviedo, criada pela Extensão Universitária em 1901 é, portanto, uma Universidade Popular ‘oficial’, já que as organizações estudantis lhe prestaram uma ajuda preciosa. A Universidade Popular que Vicente Blasco Ibáñez fundou em Valencia, que poderia ser atribuída ao tipo francês, criado por e para o povo. Cabe ressaltar também a de Madri, que tinha como antecedente as excursões de trabalhadores aos museus, organizadas pela cooperação ‘antigos alunos da Instituição Livre de Ensino’ e as aulas e as reuniões que realizavam. Foi fundada assim a Universidade Popular de Madri, pela grande parte da juventude do Ateneo de Madri. Os programas dessas

instituições foram baseados em cursos e conferências, juntamente com o ensino primário básico para a classe trabalhadora (LÓPEZ e LORENZO, 2009: 6).

Depois de apresentar todas estas iniciativas, Palacios (2002) propõe dividir as Universidades Populares em dois grupos. No primeiro grupo estariam as da França, Polônia, Bélgica e algumas italianas. O que há de comum nestas experiências é terem nascido e se desenvolvido independentes das Universidades e dos poderes oficiais, ou seja, são genuinamente educações não formais. Já no segundo grupo, estavam as Universidades Populares de Viena, Turim e Oviedo, que tendo o mesmo ideal das do primeiro grupo, dispõem oficialmente dos professores e dos métodos das universidades convencionais. As universidades do segundo grupo são um tipo de extensão universitária.

Estes dois tipos de UP não são mutuamente excludentes, embora seja verdade que o ideal social de Deherme favorece o nascimento deste movimento com UPs privadas, independentes de todo o poder público, muito mais próxima da classe trabalhadora e preocupada sobretudo em redimir as penúrias da classe trabalhadora através do acesso à educação (LÓPEZ e LORENZO, 2009: 5).

Outra tipologia feita por Palacios é a que fala das Universidades Populares de cooperação de ideias, que são as instituições de ensino superior por cooperação e concurso de todas as ideias, sem exclusão; e as Universidades Populares, as quais chama de partido, que são organizadas para a luta de classe e para a conquista de um poder público.

Gramsci (2010) descreve algumas dificuldades da experiência em Turim:

Perguntamo-nos, às vezes, porque é que não foi possível solidificar em Turim um organismo para a divulgação da cultura, porque é que a Universidade Popular é aquela mísera coisa que é e não conseguiu impor-se à atenção, ao

respeito, ao amor do público, porque é que não conseguiu formar um público. Em Turim, a Universidade Popular é uma chama fria. Não é nem universidade nem popular. Os seus dirigentes são diletantes em matéria de organização de cultura. O que os faz operar é um brando e pálido espírito de beneficência, não um desejo vivo das massas através do ensino. Os dirigentes da Universidade Popular sabem que a instituição que guiam deve servir para uma determinada categoria de pessoas, a qual não pôde seguir estudos regulares nas escolas. E basta. Não se preocupam com o modo mais eficaz como esta categoria de pessoas pode aproximar-se do mundo do conhecimento. Encontram um modelo nas instituições de cultura já existentes: decalam-no, pioram-no. Não compreendem que a Universidade Popular, tal como a guiam, se reduz a um ensino teológico, a uma renovação da escola jesuítica, onde o conhecimento é apresentado como qualquer coisa de definitivo, de apodicticamente indiscutível. Isto não se pratica nem mesmo nas universidades públicas. Mas as universidades populares, como a de Turim, gostam mais de oferecer cursos inúteis do tipo “A alma italiana na arte literária das últimas gerações” ou lições sobre “A conflagração europeia analisada por Vico”, nos quais se atende mais ao fingimento do que à eficácia; e a pessoa pretenciosa do conferencista adultera o que devia ser o trabalho modesto do professor, sabendo, todavia, que fala à gente inculta (GRAMSCI, 2010: 60 e 61).

Na Itália, a primeira Universidade Popular Livre foi a de Turim e iniciou as suas atividades em 1900, oferecendo cursos e palestras em diversos assuntos técnicos, científicos e literários. À Universidade de Turim, seguiu-se o estabelecimento de Universidades Populares Livres em Livorno, Veneza, Bolonha e Milão. A Universidade Popular Livre de Alexandria – Egito, surge da inspiração das Universidades Populares europeias, e mais especificamente, do modelo italiano (GORMAN, 2005).

A Universidade Popular Livre (UPL) de Alexandria, para além de se inspirar em experiências parecidas europeias, refletia o seu contexto específico. Ela oferecia um currículo, em diversas línguas, desenhado para uma sociedade pluralista étnica e religiosamente. A UPL no Egito foi concebida de uma forma mais radical em termos políticos do que as similares italianas e francesas.

O movimento italiano UPL foi liderada por intelectuais progressistas e socialistas com laços estreitos com o Partido Socialista Italiano e, de fato, os anarquistas italianos se opuseram à UPL acusando tais instituições de destruir o espírito revolucionário dos trabalhadores. As Universidades Populares francesas promoveram a causa da 'educação social', isto é, a aculturação da classe trabalhadora para os valores do capitalismo. Em contraste, no Egito, a UPL foi fundada por um núcleo anarquista que estava mais inspirado pelas ideias do celebrado geógrafo e anarquista Elise Reclus (1830-1905). Um apoiante de Bakunin, amigo de Kropotkin e participante na Comuna de Paris (GORMAN, 2005: 306).

Dessa forma, nos cursos e escritos da UPL Alexandria estava a mensagem de que o conhecimento é o caminho da liberdade do povo. Coerente com seus ideais, a UPL Alexandria tinha como objetivo ser autônoma financeiramente e depender apenas das contribuições mensais dos seus membros. A instituição estava aberta para todos, mas a sua missão educacional era promover a difusão da cultura científica e literária na classe popular. "Ao contrário das escolas que ensinam habilidades manuais e profissionais para os trabalhadores, a UPL procurava nada menos do que a emancipação intelectual do homem baseada na ideia do direito de todos a uma educação moderna" (GORMAN, 2005: 308). E para atingir esse objetivo, o conteúdo, ou o currículo da UPL, era o seguinte:

O currículo foi elaborado, portanto, com uma forte ênfase na ciência e nos mais recentes

avanços no conhecimento científico. Uma série de palestras sobre a história natural que tratavam com a classificação do reino animal e as teorias da evolução. Cursos de anatomia humana e fisiologia, química e eletricidade aplicada também foram oferecidos. As humanidades não foram negligenciadas. Aulas sobre literatura grega, italiana e francesa e também de italiano, francês, árabe, alemão e inglês, bem como um curso especial para surdos-mudos foram acrescentados depois. Palestras que abordam uma ampla gama de assuntos especializados, entre eles a antropologia criminal, medicina legal e suicídio. O programa da UPL também reconheceu a importância de questões diretamente relacionadas com a vida cotidiana e providenciou cursos sobre higiene e primeiros socorros. Outras palestras abordaram diferentes questões jurídicas e políticas relativas ao trabalhador, tais como 'Organizações Trabalhadores em Direito Moderno', e 'Greves do Movimento Trabalhista' (GORMAN, 2005, 308-9).

As classes aconteciam todos os dias à noite para que os trabalhadores pudessem participar. Além dos cursos e palestras regulares, a UPL também era um centro cultural e um local de encontro, que propiciava uma sala de leitura e uma biblioteca, onde os visitantes podiam ler jornais locais e estrangeiros e pegar livros emprestados. Em 1902, a UPL publicou o seu próprio jornal, que incluía o material apresentado nas suas conferências. Performances musicais e teatrais também eram patrocinadas pela UPL. Todos os professores eram voluntários, ou seja, não recebiam para ensinar (Gorman, 2005).

Gorman (2005) também descreve a experiência da UPL no Cairo, a qual não teve tanto sucesso como a de Alexandria. A UPL funcionou até pelo menos o ano de 1909. No entanto, ao longo do tempo, ela perdeu a sua característica radical. As limitações financeiras e políticas fizeram com que a ambiciosa iniciativa da UPL fosse esmagada por ideais burgueses. Sobre a decadência da UPL no Egito, Gorman afirma:

Desiludidos com a direção que a UPL tomou sob a direção do novo comitê, os anarquistas começaram a retirar seu apoio. Houve também dificuldades em atrair o público. Houve ainda críticas de que os cursos oferecidos não eram sobre temas de maior benefício para as classes trabalhadoras. Houve queixas de que a UPL deveria ensinar questões práticas sobre educação, cuidados das crianças das classes populares, a abstinência dos trabalhadores de beber vinho e essas coisas e não os temas filológicos que eram ensinados, que se a classe trabalhadora e popular entende, então eles não têm necessidade de ir para a Universidade Popular. Desenvolvimentos subsequentes mostraram o quanto a UPL estava longe dos objetivos de seus fundadores. A ênfase na educação dos trabalhadores deu lugar a um currículo mais convencional, profissionalizante, destinado para os empregados de bancos, casas comerciais e escritórios (GORMAN, 2005, 313).

As experiências de Universidades Populares também aconteceram em Portugal. Para promover, tanto quanto possível, a educação moral, social, estética e científica do povo português, os cidadãos e entusiastas da educação popular propunham-se ir a toda a parte onde mais necessário fosse a sua ação; aos centros fabris, perto das oficinas, às aldeias, aos pequenos e grandes povoados. Não se tratava de disseminar erudição, mas sim de “criar espíritos justos e livres”, despertar “sentimentos humanos, no amor à humanidade e à justiça, e os sentimentos sociais de liberdade, da igualdade e do direito” (PITA, 1989: 251). Segundo Pita (1989), uma vez que a tomada de consciência política não é um processo espontâneo, mas culturalmente mediado, é indispensável fazer ‘incidir’ sobre os menos instruídos à “luz” dos preceitos racionais; tarefa tanto mais imperiosa quanto os indivíduos forem menos instruídos ou, por outras palavras, mais permeáveis à sedução da boemia, ao apelo do álcool, ao vício da prostituição; mais sujeitos, em suma, às armadilhas várias da “improdutividade”.

Para isso, a Universidade Livre de Lisboa colocou à disposição dos seus estudantes, desde a sua efetiva inauguração em 28 de

janeiro de 1912, um plano de cursos fixos – ‘para melhor aproveitamento de quem deseja preparar-se para a vida’ – e um conjunto de conferências e palestras proferidas por intelectuais e acadêmicos prestigiados.

O lema da Universidade Livre de Lisboa, “Instruir é construir”, retirado a Victor Hugo, revela-se particularmente adequado à natureza praxística da instituição. Devemos interpretá-lo num duplo sentido: a instrução é um meio para a construção – isto é, para a formação – do homem por si próprio e é, também, um instrumento para a construção de condições (naturais e sociais) humanas (PITA, 1989: 256).

A ideia de Universidade Livre tem um triplo significado: “liberdade para a Universidade em relação ao poder religioso e ao poder político; liberdade para os professores de expor as suas doutrinas unicamente segundo as prescrições da ciência; e liberdade para o conselho de administração de reger a Universidade sem a intervenção dos poderes públicos” (CORTESÃO apud PITA, 1989: 267).

Já a Universidade Popular do Porto, que iniciou suas atividades no ano de 1911, tinha uma outra perspectiva do problema político e da articulação entre o político e o cultural. Jaime Cortesão, principal entusiasta de tal experiência, era um republicano radical, alguns o chamavam de socialista, outros de anarquista científico. Ele acreditava que os intelectuais eram grandes mediadores ideológicos e culturais incumbidos de elaborar a verdade e a lógica dessa unificação republicana. É em torno da questão social que a Universidade Popular do Porto define a sua identidade. “Surge, é certo, como instrumento importante do projeto – equívoco e polêmico, como vimos – de renacionalização da cultura portuguesa, que era o objetivo mais elevado da Renascença Portuguesa” (PITA, 1989: 262).

Jaime Cortesão soube detectar, como obstáculo considerável à eficácia do programa da Universidade Popular, o desinteresse

ou a diminuta participação do operariado nos trabalhos da Universidade. De acordo com Cortesão, se as aulas não aconteciam e a frequência dos trabalhadores era baixa, é porque trabalham muito e as horas que lhes sobram mal chegam para descansar. Este desencontro entre a Universidade Popular e o operariado explica as dificuldades de fazer uma educação que para além de um acréscimo na competência profissional, possibilite uma verdadeira direção cultural para a sociedade (PITA, 1989).

No artigo de López e Lorenzo (2009), há referência das Universidades Populares mais contemporâneas na Espanha. Os autores explicam que entre 1931-36 acontece um maior desenvolvimento e formulação das Universidades Populares, dessa vez patrocinadas pelo projeto governamental de educação popular e com o apoio significativo de organizações estudantis. Esta experiência sofreu uma dramática interrupção devido à guerra civil espanhola e à ditadura do general Franco em 1939 e que durou cerca de 40 anos. De acordo com López e Lorenzo (2009), na atualidade, as UP na Espanha gozam de excelente saúde, são múltiplos os projetos que elas levam a cabo em toda Espanha, sempre desde uma perspectiva comunitária, para o desenvolvimento e a acesso à cultura, prestando especial atenção às classes marginalizadas.

Por conta destas múltiplas experiências e rica histórias, a ideia das Universidades Populares continua presente no imaginário contra-hegemônico. Há muitas experiências que se inspiram nessa tradição, mas muitas ultrapassam essas ideias, pois partem de histórias locais.

## **Considerações finais: como pensar hoje no Brasil uma Universidade Popular?**

Toda essa discussão conceitual e histórica, feita até aqui no nosso texto, pretende ser elementos para nos ajudar a pensar sobre universidades populares no Brasil de hoje. Na atualidade, existem várias experiências que se autodenominam como universidade, mas que pretendem ser uma contrauniversidade, no sentido de se contraporem a práticas elitistas perpetuadas nas universidades convencionais. São instituições que reclamam da

tradição da universidade, ou seja, de ser uma instituição de saber, mas que vão fazer aquilo que não é possível fazer dentro de uma universidade convencional. Nem todas elas se autointitulam Universidade, outras preferem se chamar Escola, por exemplo.

A opção de denominar esses espaços de universidade, deriva da intenção de se apropriar do termo para fins contra-hegemônicos. “Entendo por instrumentos hegemônicos as instituições desenvolvidas na Europa a partir do século XVIII pela teoria política liberal com vistas a garantir a legitimidade e a governabilidade do Estado de Direito moderno nas sociedades capitalistas emergentes” (SANTOS, 2010: 58). O uso contra-hegemônico significa a apropriação criativa por parte das classes populares para si desses instrumentos a fim de fazer avançar suas agendas políticas para mais além do marco político-econômico do Estado liberal e da economia capitalista (SANTOS, 2010).

Desta forma, é preciso afirmar mais uma vez que as universidades convencionais não são completamente hegemônicas. Como já foi mencionado, a universidade convencional é um importante espaço de produção de ideias contra-hegemônicas e também nesta instituição acontecem práticas contra-hegemônicas. As universidades convencionais têm muito que contribuir com as Universidades Populares. Muitas das iniciativas de Universidades Populares, dialogam profundamente com as universidades convencionais. Pensa-se em outro espaço que não a instituição universitária para desenvolver essa tarefa contra-hegemônica, até mesmo como forma de facilitar os processos de reforma democrática e emancipatória da universidade convencional pelos movimentos sociais organizados na e pelas Universidades Populares e com a ajuda dos intelectuais que façam parte das universidades convencionais e das Universidades Populares simultaneamente.

Nesse sentido, nas universidades brasileiras estão acontecendo interessantes diálogos entre universidades e os movimentos sociais. Um exemplo disso são os diversos processos impulsionados pelo Movimento Rural dos Trabalhadores Sem Terra (MST) em parceria com Universidades Públicas.

Mato (2011) foi coordenador de uma pesquisa intitulada “Projeto sobre Diversidade Cultural, Interculturalidade e Educação

Superior” financiada pelo Instituto Internacional da UNESCO para a Educação Superior na América Latina e Caribe. Desde 2007, o Projeto tem estudado cerca de 40 experiências específicas que surgem para responder às necessidades, demandas e propostas de comunidades e/ou organizações de povos indígenas e afrodescendentes. Esse estudo aprofundado das 40 experiências tem sido complementado com a análise de informações parciais em cerca de 80 diferentes iniciativas. Os membros da equipe do Projeto são, na maioria dos casos, profissionais indígenas ou afrodescendentes; e em menor medida profissionais que têm trabalhado por muitos anos nesta área com as comunidades e/ou organizações destes povos.

As experiências de colaboração intercultural catalogadas por esse projeto foram classificadas em: Programas para a inclusão dos indígenas e/ou afrodescendentes como estudantes em Instituições de Ensino Superior (IES) convencionais; Programas que conduzem a graus, títulos ou outros tipos de certificações criados por IES convencionais, os quais respondem às demandas e propostas dos povos indígenas e/ou comunidades afrodescendentes; Programas de ensino, pesquisa e serviço social desenvolvidos pela IES convencional com a participação de comunidades indígenas e/ou povos afrodescendentes; Parcerias de IES e organizações indígenas ou afrodescendentes para oferecer acesso ao ensino superior para as suas comunidades; e por fim Instituições Interculturais de Ensino Superior (MATO, 2011).

Apesar destes esforços, contudo, a possibilidade real de indivíduos indígenas e afrodescendentes acessarem e completarem a sua educação em instituições convencionais de ensino superior é extremamente baixa. Isso porque a desigualdade de acesso e permanência destes povos está associada a uma longa história de discriminação e condições estruturais de desvantagem. Dessa forma, as políticas e programas que são voltadas para a inclusão de indivíduos, embora possa constituir um passo em frente, não significa, porém, resolver o problema da exclusão das histórias, línguas, conhecimentos e projetos desses povos no ensino superior. Apenas algumas instituições de ensino superior na América Latina incorporam em seus programas educacionais os saberes,

as linguagens, os projetos e as modalidades de aprendizagem desses povos. São poucas as universidades convencionais que buscam contribuir para a valorização da diversidade cultural. A tarefa de interculturalizar todas as instituições de ensino superior convencionais e de torná-las verdadeiramente universalista e não monocultural (seguindo o legado europeu moderno e/ou sendo guiada por mercados globais) é um desafio a ser superado (MATO, 2011). Dessa forma, a universidade convencional terá de se reinventar como um espaço pluriversal, de saberes, práticas e sujeitos descolonias, ou seja, interculturais.

A exigência por interculturalidade suscita questões por parte de alguns setores que perguntam o porquê de povos indígenas, por exemplo, terem a prerrogativa de oferecer educação com base em suas visões particulares de mundo e propostas para o futuro das sociedades locais e nacionais. A resposta que a liderança de muitos povos indígenas e afro-descendentes oferece é que eles têm de fazê-lo, porque o Estado e instituições privadas de ensino superior não ensinam sobre suas histórias, línguas, sistemas de conhecimento, os problemas atuais, e os seus projetos para o futuro, mas sim sobre aqueles dos grupos hegemônicos socialmente. Além disso, os povos indígenas e afro-descendentes questionam: se é possível a existência de Instituições de Ensino Superior católica ou de empresas, porque não é possível conceber instituições universitárias indígenas e/ou afro-descendentes. Além do mais, essas universidades indígenas e/ou afro-descendentes não concebidas não como entidades fechadas e exclusivas, mas como instituições de caráter intercultural, aberto a todos os interessados (MATO, 2011).

Assim, o valor transformador das experiências de ensino superior que setores dos movimentos indígenas e afro-descendentes promovem não deve ser visto apenas em termos do seu papel de formar técnicos, profissionais e políticos – o qual todos os movimentos sociais exigem, sejam eles progressistas ou conservadores – mas também em relação à habilidade deles de facilitar uma reflexão crítica sobre as sociedades contemporâneas e suas possibilidades futuras.

Ao contrário do que as noções preconcebidas de alguns setores, essa crítica não tende a implicar um 'retorno ao passado', mas sim uma projeção para o futuro que visa garantir não só ambiental, mas também a sustentabilidade social e da democracia em geral, mais e melhor, bem como melhores padrões de vida. Isto é, essas instituições estão preparando profissionais e técnicos cujas competências correspondem à diversidade cultural de seus respectivos países, e, concomitantemente, para a diversidade de visões de mundo, valores, modos de produção de conhecimento, tecnologias, linguagens, necessidades, demandas, e propostas que são significativas nos respectivos campos de ação. Aliás, devemos chamar a atenção para o fato de que, enquanto a maioria das universidades não incluem em seus currículos formas de conhecimento desses povos, as corporações transnacionais farmacêuticas estão se apropriando dos segredos da medicina herbal indígenas e patenteando-os para seu próprio benefício. Eu não estou qualificado para discutir com relação à Química, Física, Matemática e Astronomia, mas parece que na maioria das outras áreas do conhecimento, todos os setores sociais iriam achar frutífero prestar atenção para as inovações desenvolvidas por essas IES criadas por indígenas e afro-descendentes (MATO, 2011: 343-4).

Ainda é preciso dizer que as pessoas que fazem parte dos movimentos sociais também têm o direito de ter acesso à universidade legitimada pelo Estado. Não há como condenar o desejo e a necessidade de um diploma ou um certificado, que poderá trazer possibilidades de melhor trabalho e até mesmo maior eficácia nas lutas travadas pelos movimentos. "Não há necessidade de que todos os dirigentes e/ou militantes dos movimentos sociais populares se transformem em pesquisadores ou intelectuais profissionais. Mas, também, não se pode pensar em lhes vedar essa possibilidade" (SOUZA, 2007: 51).

Outro fator é que os movimentos sociais, por si, já são um locus educativo muito rico. Os movimentos sociais são espaços

privilegiados de criação e articulação entre diferentes saberes. “Os movimentos sociais populares têm constituído um espaço permanente de confronto de saberes num processo em que as necessidades populares se transformam em demandas sociais (econômico-ideológicos) e se elaboram propostas para sua satisfação: projetos emergenciais e históricos” (SOUZA, 2007: 49). É importante também recorrer ao que diz Escobar (2003), que como parte da sua luta, os movimentos sociais produzem importantes fluxos de informação e de conhecimento que, com frequência, equivalem a verdadeiros quadros teórico-políticos de construção de mundos.

Diante dessas várias considerações, que estão no nível muito mais teórico, é possível subsidiar o debate sobre Universidade Popular no Brasil Contemporâneo. Quais os pré-requisitos para dizer que uma experiência pode ser chamada de Universidade Popular nos dias de hoje? Existem Universidades Populares no Brasil de hoje? Quais são e como se estruturam essas experiências? É possível que a universidade convencional brasileira se transforme em uma Universidade Popular? De que forma isso aconteceria? A luta para que isso aconteça, por si já é mecanismos de reflexão e de mudança da universidade convencional? Essas e muitas outras perguntas podem ser feitas. Não temos as respostas, mas o texto contribui no fomento teórico-político para seguir refletindo a respeito.

## Referências

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, p. 7 - 22, 1981.

CASTRO GOMÉZ, S.; GROSGOQUEL, R. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris Del punto cero**. Ciencia, raz e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, 2005.

DUSSEL, Enrique. "Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación", 2005.

ESCOBAR, Arturo. "Actores, Redes e Novos Produtores de Conhecimento: os Movimentos Sociais e a Transição Paradigmática nas Ciências", in SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um Discurso Sobre as Ciências'** Revisitado. Porto: Afrontamento. p. 605-630, 2003.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 32. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GORMAN, Anthony. "Anarchists in Education: The Free Popular University in Egypt (1901)". **Middle Eastern Studies**, Vol. 41, No. 3, 303 – 320, May 2005.

GRAMSCI, Antonio (2001). **Cadernos do cárcere.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, Antonio por Atilio MONASTA. Trad. Paolo Nosella. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 154 p.: il., 2010. (Coleção Educadores)

HUMBOLDT, Wilhelm von. "Sobre la organización interna y externa delos establecimientos científicos superiores en Berlín" (escrito em 1810), in AAVV, **La idea de la universidad en Alemania.** Buenos Aires: Sudamericana, 1959.

KANT, Immanuel. **El conflicto entre las facultades.** Buenos Aires: Alianza, 2004.

LEYVA, Xochitl. "¿Academia *versus* activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política", in **Conocimientos, poder y prácticas políticas**, 2008.

LÓPEZ, Juan Antonio Núñez; LORENZO, Manuel Enrique Martín. "Universidades populares en España y su relación con la universidad suramericana". **Educación y Educadores**, vol.12 no.1 Chiajan./June 2009.

MATO, Daniel (coord.). **Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina**. Normas, políticas y prácticas. Caracas: UNESCO-IESALC, 2012.

MOLLIS, Marcela. "La geopolítica de las reformas de la educación superior: el Norte da créditos, el sur se acredita" in: Rodríguez Gómez, Roberto (coord.) **Reformas en los Sistemas Nacionales de Educación Superior**. RISEU-Netbiblo, Serie Universidad Contemporánea, Madrid, 2002

MUDIMBE, Valentin Y. **The invention of Africa**: gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press; London: James Currey, 1-23, 1988.

NAISHTAT, F.; GARCÍA RAGGIO, M.; VILLAVICENCIO, S. **Filosofías de la universidad y conflicto de racionalidades**. Cap. I: "La universidad hoy: crisis de esa buena idea". Buenos Aires: Ed. Colihue, 2001.

PALACIOS, Leopoldo Morini. **Las universidades populares**. *Disponível em*: <<http://www.filosofia.org/aut/lpm/index.htm>> Acessado em: mar/2011.

PITA, António Pedro. "O Poder de Saber - Competências e Cultura nas Universidades Republicanas de Educação Popular". **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Nº27/28. Junho de 1989.

SANTIAGO, Silviano. **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 45-63, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. 10 ed. São Paulo: Cortez. 1994. p. 187-233; 256-280.2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La refundación del estado en América Latina. perspectivas desde una epistemología del sur.** Lima, Julio de 2010. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa Democracia e transformación global. Redlatinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G.; NUNES, João Arriscado. "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo" in SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Porto: Afrontamento, 19-101, 2004.

SCHWARTZMAN, Simon. "Universalidade e crise das universidades" in **Estudos Avançados**, 1989.

SGUISSARD, Valdemar "Tendências atuais na política de educação superior: o caso do Brasil". In: RODRÍGUEZ GÓMEZ, Roberto (coord.) **Reformas en los Sistemas Nacionales de Educación Superior.** RISEU-Netbiblo, Serie Universidad Contemporánea, Madrid, 2002.

SOUZA, João Francisco de. "Educação popular e movimentos sociais no Brasil", in CANÁRIO, Canário. (org.) *Educação Popular e Movimentos Sociais.* **Simpósio Luso-Brasileiro**, 2007.



# Cooperativismo, incentivo e formas de alocação de mão-de-obra no semiárido de Pernambuco nas décadas de 1980 e 2000

Maria Gilca Pinto Xavier<sup>54</sup>

Bruno Lopes Silva<sup>55</sup>

Ana Paula de Albuquerque Araújo<sup>56</sup>

## Introdução

Este trabalho tem por objetivo analisar os impactos da reestruturação produtiva, no que diz respeito à política de emprego e renda em cooperativas e em outras formas de trabalho, no Semiárido de Pernambuco entre as décadas de 1970 e 2000.

Como procedimento, buscou-se o uso dos métodos qualitativos para a compreensão aprofundada do fenômeno estudado (RICHARDSON, 2012). As informações foram obtidas através de dados secundários, amplamente divulgados pelo IBGE em sua plataforma SIDRA. Na ocasião da análise, utilizou-se também material bibliográfico acerca da temática estudada.

---

54 Docente aposentada da Universidade Federal Rural de Pernambuco

55 Discente do PADR - Programa de Pós-Graduação em Administração e Desenvolvimento - UFRPE

56

Nos anos 2000, Pernambuco registrou 398 cooperativas, das quais 13 foram objeto do trabalho de campo da pesquisa em discussão, a partir de uma amostra por conveniência. Estes empreendimentos estavam situados nos municípios de Águas Belas, Belo Jardim, Brejo da Madre de Deus, Catende, Garanhuns, Santa Cruz do Capibaribe e Tacaimbó. A questão do referencial teórico foi buscada para embasar as argumentações e explicar a nova forma de cooperação entre os trabalhadores. Este artigo está dividido em 6 partes, contando com a introdução e a conclusão. Em todas as partes do artigo buscou-se interpretar as informações coletadas à luz de uma contextualização bibliográfica que promovesse o aprofundamento conceitual da forma de cooperação e do trabalho.

Para situar a demarcação histórica e conceitual do problema da pesquisa, põe-se em evidência o período a partir da segunda metade da década de 1970, no início da crise do modelo desenvolvimentista, e observa-se mudança no rumo de crescimento da economia. O projeto desenvolvimentista iniciado no Estado pós 1930 passa a apresentar crescimento nas décadas posteriores. Especialmente nos anos de 1970, com a crise intensa na economia do país que se aprofunda e a partir da implementação do II PND (Plano Nacional de Desenvolvimento) através da promulgação da Lei 6.151 que instituiu as diretrizes do plano, vigente entre os anos de 1974 e 1979.

Na década de 1980, observa-se uma regressão da industrialização no país. “Significa dizer, que os anos 80 passam a representar a “desarticulação” da indústria, e nos anos 90 a significar o” colapso “da tática de crescimento do país pela indústria (CARDOSO JR. & POCHMANN, 2000).

Cardoso Jr. e Pochmann (2000) ainda ressaltam que, na década de 1980, observou-se um momento de inconstância macroeconômica com baixas taxas do Produto Interno Bruto (PIB) e altas taxas de inflação, além do “rompimento de fluxos de financiamento externo e de outros empenhos como sejam do setor exportador que proporcionasse resultados na balança comercial

O caráter financeiro do déficit público fez com que taxas de juros fossem crescentes e prazos cada vez mais curtos, como é

comum no aguçamento da perda de capacidade de pagamento da dívida, bem como denotava falta de perspectiva de financiamento do Estado em relação ao desenvolvimento. Neste contexto, o capital privado passou a utilizar-se do sistema financeiro para transferir suas riquezas ao invés do sistema produtivo. Essa financeiraização do sistema e a capacidade do Estado em reverter o baixo desenvolvimento, somava-se à dificuldade em superar a crise e fundamentar o novo pacto de classe (FIORI, 1995; TAVARES & FIORI, 1993).

A desorganização do modelo de desenvolvimento industrial levou também a uma ruptura do padrão de estruturação do mercado de trabalho". Houve uma desarticulação do modelo que levou ao aguçamento de cinco fenômenos interligados, como sejam: i) o perfil das ocupações urbanas localizadas no terciário (comércio e serviço) aumentou em relação ao da produção; ii) houve aumento dos segmentos pouco estruturados do mercado de trabalho que levou ao aumento de trabalhadores sem carteira assinada, pequenos empregadores, trabalhadores por conta própria e trabalhadores não remunerados; iii) aumento de tendência à precarização ou "perda da qualidade dos postos de trabalho" (perda de direitos sociais trabalhistas e previdenciário, jornadas de trabalho prolongada, remuneração oscilante no tempo, múltiplas fontes de rendimentos complementares); iv) estagnação das remunerações provenientes do trabalho; v) na piora distributiva funcional, ou seja, na repartição da renda entre rendimentos do capital e do trabalho (CARDOSO JR. & POCHMANN, 2000; MATTOSO & POCHMANN, 1998; MEDEIROS & SALM, 1994).

No contexto do mundo do trabalho no Semiárido de Pernambuco, a partir da década de 1980, o processo de trabalho se diversificou e se organizou em diversas formas, entre elas, a de gestão associativa de produção, gerando expectativas sobre a ação democrática de repartição do produto do trabalho. Como não havia limites para exploração do trabalho, o capitalismo apropriou-se dessas formas de organização. Mesmo assim, a exceção é feita nas unidades de trabalho com autogestão da classe trabalhadora.

## **A cooperação pensada do século XIX à nova forma de geração de cooperativas**

De acordo com o ideário do século XIX, “o cooperativismo é entendido como um processo associativo pelo qual os homens livres aglutinam suas forças de produção, sua capacidade de consumo e suas poupanças, a fim de se desenvolverem econômica e socialmente, elevando seu padrão de vida, ao mesmo tempo em que beneficia a sociedade em geral, pelo aumento e barateamento da produção do consumo e do crédito” (SINGER, 1998). Nesse sentido, pode-se dizer que a principal função das associações em cooperativas foi a satisfação de necessidades que o indivíduo não pôde obter pelos meios individuais de sobrevivência, mas somente mediante o esforço conjunto. Os valores de justiça e fraternidade específicos do *cooperativismo* do século XIX foram construídos pelos socialistas utópicos, constituindo-se num projeto social alternativo ao capitalismo para superar a exclusão social e dar ênfase a uma repartição igualitária da renda e, portanto, dos ganhos decorrentes das forças produtivas (OWEN *apud* SINGER, 1998).

O capitalismo neoliberal nos países em desenvolvimento, não apenas durante o período analisado, tem levado a que grupos organizados pensem em soluções para o desemprego e para a construção de alternativa política de organização da classe trabalhadora, através de cooperativas sob os princípios de solidariedade. Ressurge do cooperativismo no âmbito do que se passou a chamar de economia solidária como forma de enfrentamento da exclusão social no neoliberalismo (SINGER, 1998).

O cooperativismo reaparece como solução de emergência para combater o desemprego e como forma de cooperação entre trabalhadores através da autogestão de unidades produtivas em empresas ou em cooperativas destinadas à geração de emprego e renda. Trata-se da reconstrução de um espaço político para o trabalhador com a dispensa do trabalho vivo pela ação da reestruturação do capitalismo.

O Estado na perspectiva de colaboração entre as classes incentiva a criação de unidades de produção para a geração de emprego

e renda onde as diretrizes valorizam não somente o empreendedor autônomo, mas aqueles que se organizam sob a forma de cooperativas. A desregulamentação e a flexibilização, condição determinante no capitalismo contemporâneo, são pressupostos das diversas formas de organização que se propõe a resolver a questão do desemprego. Não se pode deixar de reconhecer também que a intervenção política do Estado é uma realidade e não deve ser considerada como “exterior” as ações do mercado (CHESNAIS, 2001). As ações do mercado e do Estado plasmam-se em defesa das novas condições de trabalho e da reestruturação do sistema.

É importante dizer que com o processo de democratização e descentralização a presença de atores governamentais e não-governamentais faz parte do contexto das questões de políticas sociais. Na verdade, os mais diferentes atores adentram nos espaços para negociação e gestão das ações sociais de interesses os mais difusos. E não se pode esquecer, como lembrou Santos, diante “*da máquina ideológica*” que sustenta as ações dos “*processos globalizados*” (SANTOS, 2000) é difícil distinguir entre a prática da competitividade e solidariedade da criação de empregos precários (Grifos nossos).

A difusão de ideias sobre a eficácia dessas ações para resolução dos problemas sociais do desemprego é tanta que, noutro contexto, algumas equipes de governos municipais, compreenderam que “promover o desenvolvimento econômico implicava gerar emprego e renda, bem como aumento de recursos para realizar novos investimentos e viabilizar prioridades da política social” (ARAÚJO, 2000). Significa que, a partir de uma intervenção local para alocar mão-de-obra desempregada, existiria a possibilidade de se promover um desenvolvimento sem levar em consideração questões de política macroeconômica do país.

O cooperativismo tem sido redefinido a partir de movimentação em países desenvolvidos, como no Canadá, onde a NGC (Nova Geração de Cooperativas) objetiva adequar-se à “perspectiva de eficiência econômica” dos empreendimentos e às vantagens comparativas ou competitivas (BIALOSKORSKI, 1995 E 1997). Entende-se aqui que o sucesso ditado pela ideologia do

empresariamento no neoliberalismo se define na organização do trabalho individual ou cooperativo. O importante é que essas formas de organização e gestão sirvam de alento para o capitalismo através da produção de trabalho excedente e da mais valia. A transformação na estrutura de mercado de trabalho é consequência da reestruturação da produção que levou a diminuição dos custos advindos com a difusão da subcontratação, trabalho terceirizado e trabalho em domicílio na sociedade capitalista (TEIXEIRA, 1993).

É fato também, que os partidos políticos e as centrais de trabalhadores passaram a atuar nas políticas públicas no bojo do processo da redemocratização do país (ARAÚJO, 2000). Existem experiências de trabalho, solidariedade e implementação de políticas sociais. Formas solidárias de autogestão de trabalhadores, embora sejam experiências esparsas, vêm demonstrando eficiência em relação à opção de trabalho. Em Pernambuco, a organização de unidades produtivas em empresas de autogestão surgiu em consequência da própria reestruturação da produção da cana-de-açúcar com o uso intensivo de tecnologia em outras áreas. Essa experiência em autogestão funciona segundo regras de sociabilidade do capitalismo, embora a forma de repartição da mais-valia social seja revertida de modo favorável ao trabalhador. A experiência de autogestão do trabalho em Catende é muito rica e merece um espaço de discussão mais amplo que uma seção em um artigo. Aqui a exposição se restringirá à gestão, à forma de repartição da renda e à organização do processo de trabalho, elementos básicos da discussão.

### **As cooperativas em atividades tradicionais da agricultura e em modernos serviços na região Agreste**

O cooperativismo como forma de organização de produção nos dias atuais no capitalismo é opção na zona rural e urbana. Alguns entendem que “o cooperativismo e o associativismo são formas tradicionais de organização dos produtores rurais” (CAMPANHOLA E SILVA, 1999). A contradição é que o cooperativismo rural no

Nordeste esteve quase sempre ligado às oligarquias agrárias. Constituíam-se numa maneira de fortalecer esse poder com a arrecadação financeira dos incentivos do governo. Embora, algumas vezes, tenha significado lutas dos trabalhadores em favor da reforma agrária, especialmente em Pernambuco com as ligas camponesas. Mesmo assim, estiveram fadadas ao fracasso expressando a falta de interesse do governo em resolver a questão fundiária. Atualmente, a organização da produção sob a forma cooperativa e associativa vem seguindo as determinações de estímulo ao mercado, manutenção de política assistencial do governo e uma via de enfrentamento da política neoliberal pela classe trabalhadora.

A partir da Constituição de 1988, a descentralização, o incentivo à municipalização e às iniciativas democráticas levaram à organização representativa dos trabalhadores rurais e urbanos, que passou a atuar com poder de barganha nas políticas públicas, através de conselhos, comitês e comissões. Pode-se dizer, que a organização coletiva em diversas formas, inclusive para a produção, e a reflexão ideológica sobre as determinações das políticas públicas são fundamentais no contexto do capitalismo em curso. O cooperativismo constitui-se em parte integrante destas novas determinações políticas do neoliberalismo em favor do incentivo ao mercado. Bialoskorski (1995 e 1997) deixa explícita a modificação no conteúdo, quando entende que: “as cooperativas são organizações particulares que têm sua arquitetura empresarial baseada em fundamentação ideológica e doutrinária”.

A política de cooperativismo no país foi organizada a partir da época do Estado intervencionista, pela Lei nº 5764, de 1971. A OCEPE (Organização Cooperativas Estado de Pernambuco) é o órgão responsável desde então pela implementação da política de incentivo ao cooperativismo e atualmente tem imprimido esforço no sentido de se adequar às determinações da política neoliberal de favorecimento ao mercado em detrimento de sua função social.

No Semiárido pernambucano, entre as atividades reunidas em cooperativas no setor secundário no espaço urbano, divide-se com o rural em lugares onde se observa a diminuição das

atividades agrícolas. Embora ainda seja em números quantitativamente tímidos, observa-se a organização de atividades do setor secundário, reunidas em produção artesanal e manufatureira, no setor de serviços do terciário, de serviços modernos adequados à racionalidade capitalista e de uso intensivo de tecnologia ao lado de cooperativas de atividades da agricultura tradicional reunidas em forma de campesinato, resistentes à transformação do novo ambiente socioeconômico.

### **O cooperativismo no setor tradicional da economia e o crescimento dos espaços urbanos de iniciativas de mercado**

Para os pequenos agricultores do Vale do Ipojuca, a organização de suas atividades em cooperativa tem como objetivo principal a liberação de crédito agrícola para a compra de sementes, instrumento de trabalho, e capital de giro. As cooperativas estudadas têm em média 20 associados, não dividem a renda, a produção e nem trabalham na mesma gleba de terra. Nessa área, a produção de café, milho, feijão e mandioca são quase sempre destinados ao consumo, e as sobras ou o produto excedente é apenas suficiente para o pagamento dos empréstimos financeiros. Em alguns municípios chega-se a praticar a atividade pecuária, mas para subsistência. A renda média dessa atividade tradicional nas cooperativas é de um salário mínimo por mês. Em geral, a complementação da renda para subsistência desse trabalhador em atividades tradicionais da zona rural vem dos benefícios da previdência em forma de aposentadoria e pensão. No período da seca constituía-se esse recurso o único meio monetário de sobrevivência. Segundo França (*apud* SILVA, 1999) “o volume maior de pagamentos de benefícios previdenciários em relação ao Fundo de Participação dos Municípios é um fenômeno nordestino”. Lembra ainda o autor que, em Pernambuco, 74% dos municípios recebem mais recursos da Previdência do que de qualquer outra fonte.

A organização do trabalho nessas cooperativas verifica-se nos moldes de uma empresa familiar ou camponesa, com processo de trabalho rudimentar. Estas cooperativas estão inseridas

nas atividades mais tradicionais da economia com processo de trabalho, sem uso de tecnologia ou técnica agrícola. A falta de assistência técnica faz com que a produção não se destine ao mercado. Outras vezes por falta de assistência técnica a produção passa a ser vendida no mercado informal. Esse é o caso da produção de mel de pequenos apicultores reunidos em cooperativas para crédito agrícola da região, que na falta de assistência para a produção e de selo de inspeção federal vendem o produto de forma clandestina.

Os programas sociais ainda estão ligados à política assistencial e são reduzidos a frentes de emergência (CAMPANHOLA E SILVA, 1999). Os programas estruturadores de assistência técnica foram aos poucos diminuindo com o desmonte da SUDENE e de outros órgãos federais encarregados de combater as disparidades regionais. O mecanismo de desmonte da política regional faz parte dos pressupostos neoliberais que tem como estratégia a descentralização administrativa e política. Mas, os próprios mentores das estratégias neoliberais, como burocratas do FMI, entendem que a descentralização “pode não trazer resultados esperados, tanto pela falta de capacidade técnica das burocracias locais, como pela falta de condições dos governos municipais de gerar recursos para programas estratégicos”. A política clientelista de beneficiamento de casos particulares é mais evidenciada nos municípios (MELO, 1996). A falta de incentivo governamental nessas atividades tradicionais na região tem levado à deterioração das condições de vida no meio rural e à expulsão de mão de obra da zona rural, fenômeno antigo na região.

A novidade é o crescimento dos espaços urbanos nas pequenas cidades do interior, na década de 1990 pelo crescimento, mesmo pequeno, “das iniciativas de mercado” nas cidades do Semiárido. Esse crescimento das atividades de mercado no espaço urbano das cidades do interior faz parte das condições atuais do capitalismo, que tem descentralizado a produção tanto para os países do terceiro mundo como para regiões menos desenvolvidas nesses países. As facilidades com a flexibilização, em termos de legislação trabalhista e condições favoráveis a isenções de tributos locais têm proporcionado maior possibilidade de competição nas condições

de produção. Observa-se, portanto, a expansão de atividades nas periferias com nova reorganização e regulação dos espaços morfológicos, econômicos e sociais, resultando na descentralização do trabalho (MURRAY, 1983) e descentralização da administração pública (TENDLER, 1999; MELO, 1996).

Segundo Silva e outros (1999), entre 1992 e 1997, “as quedas na População Economicamente Ativa (PEA) rural em Pernambuco foram generalizadas”. Advertem os autores que “houve decréscimo de 1% em ocupações em atividades agrícolas, ou seja, um decréscimo de 86 mil pessoas, mas, ao mesmo tempo houve uma redução em atividades não agrícolas de 31 mil pessoas” Concluíram “evidenciando as enormes dificuldades de as pessoas residentes no meio rural encontrarem alternativas de emprego tanto na agricultura quanto fora dela”.

É preciso lembrar, que o êxodo rural da década de 1990, decorrente da crescente falta de assistência e incentivo de políticas sociais e agrícolas, encontrou refúgio nas cidades do interior. Os migrantes se alocaram nesse processo de descentralização da produção e do trabalho, e em ocupações precárias e informais ou na condição de populações desempregadas. Na verdade, não se pode ter em mente um processo de grande desenvolvimento econômico e social e as próprias características da região. Significa dizer que essas pessoas passaram a retirar o seu sustento de algum tipo de atividade nas cidades. Para se ter ideia, basta analisar a figura abaixo com as populações rurais e urbanas, onde a pesquisa realizou levantamentos que demonstram o crescimento das populações urbanas no Censo de 2000.

**Figura 1** - Crescimento das populações urbanas no Semiárido de Pernambuco entre os Censos Demográficos de 1991 e 2000.

MUNICÍPIOS	População Total (1991)	População Rural (1991)	População Urbana (1991)	% População Rural (1991)	População Total 2000	População Rural (2000)	População Urbana (2000)	% População Rural (2000)
Águas Belas	38.355	23.217	15.138	60,6	36.331	16.657	19.674	45,85
Brejo da Madre de Deus	31.206	13.186	13.396	42,3	37.849	13.396	24.453	35,4

MUNICÍPIOS	População Total (1991)	População Rural (1991)	População Urbana (1991)	% População Rural (1991)	População Total 2000	População Rural (2000)	População Urbana (2000)	% População Rural (2000)
Belo Jardim	60.658	16.903	18.273	27,9	68.655	18.273	50.382	26,62
Garanhuns	103.341	14.135	14.304	13,7	117.587	14.304	103.283	12,2
Santa Cruz do Capibaribe	38.332	3.305	35.027	8,63	59.017	1.821	57.196	3
Tacaimbó	11.675	7.258	4.447	62,17	12.932	7.007	5.925	54,19

**Fonte:** Censo Demográfico, IBGE 1991 – 2000.

O crescimento da urbanização no Semiárido de Pernambuco está acompanhado de implementação de unidades produtivas, algumas vezes, em forma de cooperativas ou de trabalho empresarial que dissemina a ideologia do empreendedorismo e da geração de emprego e renda. Como é o caso de cooperativas de bordadeiras de Xucuru em Belo Jardim, das cooperativas de bordadeiras de Passira e de outras localidades do Nordeste.

Em Santa Cruz do Capibaribe o empresariado suplanta a perspectiva de cooperativismo como organização coletiva do trabalho. A cooperativa aparece apenas para usufruir das vantagens empresariais de uma organização para compra do maquinário. A disseminação do empreendedorismo está em todas as atividades da cidade que vive da confecção e dos demais serviços e outras produções complementares. Aproximadamente 95% das casas residenciais são também fábricas de confecção. O trabalho em domicílio e terceirizado são as principais características dessas novas atividades urbanas, a partir da década de 1990.

Neste moderno trabalho em domicílio, que serve de alento ao capital e de incentivo para o novo processo de descentralização da produção, as condições de trabalho são semelhantes às descritas por Marx em "O Capital" (1975). Todas as pessoas, mulheres, crianças de ambos os sexos, homens e agregados da família, ficam disponíveis à produção de mercadoria.

Em Santa Cruz do Capibaribe, a única cooperativa existente é composta por 17 trabalhadores autônomos que trabalham também em seus domicílios no ramo da confecção, e mantêm um horário de trabalho destinado à cooperativa, a fim de pagar

empréstimo bancário na compra de máquinas. A divisão técnica do processo de trabalho é semelhante a qualquer empresa capitalista, nestas condições é que a cooperativa está restrita à confecção de gola polo de camisa de jogador. A jornada de trabalho é de 11 horas por dia durante 5 dias na semana e os cooperados se revezam em 2 turnos para supervisionar a máquina. A produção mensal de 145.200 (cento e quarenta e cinco mil e duzentas) golas de camisa. Por se tratar de uma cooperativa, não há recolhimento de imposto. Aliás, a concepção ideológica geral da produção de mercadoria da cidade é a informalidade como meio de garantir o trabalho.

A informalidade aqui não tem como amparo especificamente a falta de técnica, muitas dessas empresas possuem maquinaria de tecnologia sofisticada, embora a grande maioria dessas manufaturas esteja baseada em produção incipiente com baixo nível de produtividade e remuneração (CASTIGLIA, et al, 1995). O aumento de produção é dado através do prolongamento da jornada de trabalho e da ocupação da maior parte do excedente da oferta de trabalho urbana, com o objetivo de gerar emprego e renda. Impostos e taxas são sonegados ou irrisória a arrecadação no município. Trata-se, portanto, de um processo de produção adequado às determinações de flexibilidade do capitalismo contemporâneo e de incentivo ao empresariamento. Em contrapartida, observa-se um poder municipal com dificuldades imensas em administrar financeiramente a cidade e de implementar políticas sociais à população.

## **As cooperativas de serviços no setor moderno da economia**

As ideias sobre cooperativismo no contexto das cooperativas de serviços prestados no setor dinâmico da economia funcionam nos moldes da Nova Geração de Cooperativismo (NGC)<sup>11</sup> que prega a obtenção da *eficiência máxima, direito de propriedade, obtenção de rendimentos diferenciados*. De modo geral, observa-se que as cooperativas no Brasil sejam elas de prestação de serviço ou de produção, estão incluídas nos pressupostos das organizações das

entidades representativas, como a própria OCEPE, a Federação das Cooperativas de Trabalho (FETRABALHO) e a Organização das Cooperativas Brasileiras (OCB), das quais fazem parte, que apreçoam os mesmos credos em relação à produtividade do trabalho e rendimentos.

Em Pernambuco, nos anos 2000, já existia cooperativa que prestava serviço em infraestrutura moderna no Semiárido e, ao mesmo tempo, aumentava a acumulação privada com o trabalho terceirizado. Pode-se observar que a concepção de eficiência e racionalidade está explícita no próprio estatuto de uma das cooperativas entrevistadas, que tem como objetivo: "... estimular à prática de novas atividades mediante o emprego de modernos *processos tecnológicos e de racionalização dessas atividades*".

Trata-se de uma cooperativa composta de produtores rurais que *terceirizavam* os serviços de trabalhadores para a manutenção de energia elétrica da Companhia de Eletricidade de Pernambuco, em diversos municípios do Semiárido de Pernambuco. Como é comum nos casos de terceirização, a cooperativa se restringe a prestar serviço a uma única empresa. Assim é que as taxas referentes aos serviços prestados são registradas na conta de luz dos usuários beneficiados pelo serviço, sendo repassadas para a cooperativa. A administração da cooperativa conta com trabalhadores permanentes e para a prestação de serviços subloca mão de obra de trabalhadores temporários de acordo com a demanda.

Essa cooperativa de serviço também se enquadra na concepção do cooperativismo contemporâneo discutido acima, em relação à repartição da renda. De acordo com o estatuto da cooperativa, após o balanço geral realizado no dia 31 de dezembro de cada ano, as sobras líquidas são rateadas entre os associados em partes diretamente proporcionais aos contratos de serviços agenciados pelos cooperados.

Tendo em vista as altas taxas de desemprego e a falta de política agrícola e fundiária que permita a subsistência mínima dos trabalhadores na zona rural, como vem se frisando não apenas à época, algumas cooperativas de cidades do interior criaram alternativas de alocação de mão de obra. Funcionaram de forma semelhante em relação à submissão dos trabalhadores às regras

do mercado de trabalho. Em algumas delas, observou-se a preocupação da cooperativa com ensinamentos ideológicos sobre ações do cooperativismo implementado. Constituiu-se numa forma de introduzir o trabalhador no contexto civilizatório do capitalismo, tendo em vista que essa mão de obra vinda do meio rural não está qualificada para as atividades urbanas.

A gestão da cooperativa enquadrava-se no contexto da racionalidade de uma empresa capitalista. O contrato de trabalho é feito entre a empresa, isenta de encargos sociais, e a cooperativa. Prevendo o *turnover* desses trabalhadores eram descontados 10% do primeiro rendimento deles para a formação do capital social e patrimonial da cooperativa. O cooperado, sendo um trabalhador autônomo associado a uma cooperativa, não tem carteira assinada, não tem direito ao FGTS, nem ao décimo terceiro salário pagos por uma empresa mercantil. A cooperativa, entretanto, podia recolher 15% de INSS e o valor do 13º salário em nome do cooperado em serviço. Mas, em última instância, quem arcava com o custo dos encargos era o próprio trabalhador, através do depósito de 60% dos recursos da produtividade do seu trabalho na conta de capital social da cooperativa. Assim, o cooperado, prestando serviço através da cooperativa tinha direito ao décimo terceiro salário no sistema de cooperativa correspondente a 3% da produtividade/mês. Por exemplo, um estivador chegava a perceber R\$400,00 mensais, que corresponde a uma quota de R\$12,00 de décimo terceiro no mês, ou seja, R\$144,00, menos que o salário mínimo vigente na época. Assim, o emprego flexível era assumido pela cooperativa. Significa que a cooperativa, integrada às condições de mercado, proporcionava a sublocação da mão de obra, diminuindo os custos sociais e o nível salarial.

### **A organização da produção com autogestão do trabalhador: a experiência de catende**

A organização da produção através da autogestão do trabalhador era realizada devido às consequências da reestruturação da produção, que vinha se processando na mercadoria açúcar a partir da década de 1980. Essa reestruturação era ocasionada

pela perda de dinamismo na atividade açucareira na região e reorganização de novos espaços da produção. A reestruturação trata de “um conjunto de importantes transformações, em curso, que *definem um novo padrão produtivo*”. São “mudanças nas formas de organizar os meios que a geram e os homens que a realizam; mudanças nas formas de organizar os mercados...” (ARAÚJO, 2000).

Neste contexto, com a falência da usina Catende, os 2.300 trabalhadores demitidos sem indenização, empreenderam uma luta intensa na justiça, entre os anos de 1993 e 1998, para garantir o patrimônio e pagar os seus direitos trabalhistas. Nos anos 2000 a usina Catende encontrava-se numa administração judicial em regime de massa falida e havia a construção da Companhia Agrícola Harmonia, que vinha a ser uma empresa de autogestão do trabalhador. A criação de uma empresa foi uma opção dos trabalhadores devido à experiência de cooperativismo mal sucedido, a exemplo da antiga usina Caxangá e Tiriri, resultado das lutas no campo. A gestão judicial da empresa é realizada por um síndico que é indicado pelo juiz da falência, em comum acordo com organizações, como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e o Governo do Estado-PE. Trata-se de um tipo de gestão que não dispensa ainda a tutela do Estado e conta com a participação intensiva de intelectuais progressistas e técnicos favoráveis à causa do trabalhador.

A empresa em processo começava a funcionar de forma democrática com a participação dos trabalhadores nas decisões em todos os níveis. Na condição de acionistas, os trabalhadores acompanhavam toda a discussão orçamentária da empresa, lucro, partilha do lucro, planejamento, decisões estratégicas etc. Os sindicatos, como representantes desses credores trabalhistas, discutiam com as associações dos engenhos, com os trabalhadores nas mais diversas reuniões, desde a forma de organização da unidade produtiva até questões estratégicas mais amplas, como possibilidades de investimentos, prioridades de pagamentos, formas de contratação de mão de obra etc.

A Companhia Agrícola Harmonia em seu estatuto original estava organizada através de assembleia dos trabalhadores, órgão

de maior poder deliberativo e dos conselhos de administração, de produção e consultivo. Todos eles representavam e administravam os 48 engenhos que compunham a empresa.

O produto principal da empresa era o açúcar. A organização da produção estava baseada no trabalho assalariado, respeitando-se todos os direitos da convenção de trabalho mantida com os sindicatos e os acordos com o agricultor familiar, que tinha o controle de seu próprio processo de trabalho. A jornada de trabalho no campo chegava em média a 5 horas diárias com uma folga semanal. Na fábrica, eram turnos de 12 horas de trabalho por 12 horas de folga no período de safra. Os trabalhadores da fábrica recebiam um salário maior que os do campo, porque a escala de trabalho permite que seja feita hora extra, mas, todos eram registrados de acordo com a convenção trabalhista do sindicato. Existiam cerca de 1.000 trabalhadores no campo e 500 na fábrica, todos permanentes e com carteiras assinadas. Havia também 1.200 trabalhadores temporários, contratados para a época da safra.

Em relação aos investimentos e resultados, vale dizer que a empresa, entre 1995 e 2000, estava em fase de recuperação de seu parque produtivo para serem viabilizados maiores lucros. Nesse contexto de recuperação, a safra que deu uma melhor lucratividade foi à última do ano de 1999/2000 e a discussão foi investir este lucro num programa de entressafra da cana-de-açúcar, pois era o período que o trabalhador tem maiores dificuldades no orçamento doméstico e em programa de alfabetização de adultos e cursos de qualificação.

A história de Catende e demais cidades da Zona da Mata era de abandono em termos de programas sociais. O poder político local sempre foi intenso muito antes de se pensar em descentralização política e administrativa; condição essa adquirida apenas no capitalismo liberal (MELO, 1996). As cidades estavam sempre administradas sob uma perspectiva clientelista, registrando alta concentração de terra e de renda nas mãos das oligarquias agrárias. No caso em destaque, a usina em tela se confundia com a cidade onde, durante muito tempo, o poder municipal e oligárquico se plasmaram. Já nos anos 2000, a cidade que viveu da usina não dispunha de vultosos recursos para implementação das

demandas sociais. A distribuição do lucro social era revertida em *programas sociais*. Para o trabalhador era uma solução estruturadora. Uma experiência única e de um país de economia periférica, que lutava e luta com todas as adversidades da sociedade local e do sistema capitalista com tendência a flexibilizar a produção e reestruturar o processo de acumulação sempre que for necessário para ajustar o capitalismo.

## **Considerações finais**

Não se pode negar a contradição da questão agrária nos “terrenos culturais, sociais e econômicos”, com a implementação da reestruturação da política do capitalismo. A questão rural se tornou um campo de exclusão, mas também de integração de globalização e de localismos. Ao mesmo tempo, favorece a organização social com vistas à ideologia que reflete as condições do mercado, em detrimento da política social de formas arcaicas de políticas assistencialistas. Interessa ao capitalismo globalizado o espaço rural enquanto potencializador ou produtor do lucro e não um espaço em defesa da sobrevivência ou em proteção do trabalho e da exclusão social. Não se trata de uma pura divisão técnica a que define os espaços rurais e urbanos. A técnica sempre esteve aliada à política e reflete as condições da sociedade. A questão do crescimento do espaço urbano refletiu o êxodo rural, a falta de incentivo às políticas públicas e o crescimento do trabalho precário na periferia das cidades do interior.

Havia movimentos em curso de enfrentamento das consequências da reestruturação da produção no capitalismo. A classe trabalhadora, através de partidos políticos e sindicatos, tinha se organizado para enfrentar a pobreza ou, como é denominada atualmente, exclusão social, no capitalismo contemporâneo. Mas, são soluções localizadas para estratégias de desenvolvimento local com ênfase na implementação de políticas sociais. Essas experiências esparsas não dispensaram uma ação mais ampla que envolve os planos e diferenças regionais e que exigem determinações das políticas macroeconômicas do Estado.

O modelo político-econômico desenvolvimentista possui perspectiva em ser competitivo, ao mesmo passo em que há um olhar atento às demandas sociais. O Estado tem papel regulador importante, ainda que as empresas privadas possuam grande relevância. Diferente do modelo neoliberal que, mesmo suas ações intensificando as desigualdades sociais e econômicas, não tem como objetivo tratar destas disparidades, pois tem como pressuposto que o Estado deve intervir o mínimo possível.

## **Bibliografia**

ARAÚJO, Tânia Bacelar de. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. A.1, n.2, 1999, p. 9-23.

ARAÚJO, Tânia Bacelar de. **Ensaio sobre o desenvolvimento brasileiro**: heranças e urgências. Rio de Janeiro: Revan: Fase, 2000.

BIALOSKORSKI NETO, Sigismundo. **Cooperativismo**: Direitos de Propriedade e Eficiência Econômica, a nova geração de cooperativas no Canadá. São Paulo: Atlas, 1997. p.745-753.

CAMPANHOLA, Clayton; SILVA, José Graziano. **Diretrizes de Políticas para o novo Rural Brasileiro**: Incorporando a Noção de Desenvolvimento Local. 1999. Internet. Mimeo.

CARDOSO, JOSÉ JR.; POCHMANN. **Desestruturação do mercado de trabalho brasileiro e limites do seu Sistema Público de Emprego**. Texto para Discussão. Brasília, 2000, IPEA.

CHESNAIS, François. "Mundialização: o capital financeiro no comando". **Revista do Instituto de Estudos Socialista**, Outubro, n. 5, 2001, p. 7-28.

FIORI, José L. **Em busca do dissenso perdido**: ensaios críticos sobre a festejada crise do Estado. Rio de Janeiro: Insight Editorial, 995

FOLHA DE SÃO PAULO. “Crédito popular atinge só 5% do público”. **Folha Cotidiano**. São Paulo, 17 de junho de 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 135-163.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Livro 1: O Processo de Produção do Capital, v.1, 3 Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. 1975; Cooperação - Cap. XI, p.370-385; Divisão do Trabalho e Manufatura – Cap. XII 386-411; A Maquinaria e a Indústria Moderna - Cap. XIII, p. 423-579; A Lei Geral da Acumulação Capitalista – Cap. XXIII.

MELO, Marcus André. **Crise Federativa, Guerra fiscal e Hobbesianismo Municipal**: Efeitos Perversos da Descentralização. Fundação SEADE, v. 10, n. 3, 1996a.

MELO, Norma Lacerda de; LEAL, Suely Maria Ribeiro (org.). “Federalismo e política social: as vicissitudes da descentralização”. In **Relação público-privado**: do local ao global. 2 ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996b.

MOURA, Susana. “Redes de ação pública na gestão local: tendências atuais”. In: MELO, Norma Lacerda de; LEAL, Suely Maria Ribeiro (org.). **Relação público-privado**: do local ao global. 2 ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.

MURRAY, F. **The Decentralization of production** - the decline of the mass. Collective Work, Capital & Class 19, Londres, 1993.

ONDE moram os ribeiro? **Revista Veja**, Editora Abril – edição 1714, ano 34, n. 33. 22 de agosto de 2001. (p.50-51).

SINGER, Paul. **Uma utopia militante**: repensando o socialismo. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Terceirização os terceiros serão os últimos**. Fortaleza: SINE/CE, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (orgs.). **Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva**. As novas determinações do mundo do trabalho. São Paulo: Editora Cortez; Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 1996.

FERRARO, Alceu Ravello. "Neoliberalismo e Políticas Sociais: Um pé em Malthus, outro em Spencer". **LOCAL Universidade e Sociedade**, Editora UNB, v.9, n.20, set/dez. 1999, p.21-33.

GLALARZA, Natália Catalina Leon. Seminários. Além da Democracia Dialógica, **LOCAL Universidade e Sociedade**. ANDES, ano IX, n.18, março de 1999. 18º Congresso ANDES – SN –p.82-90.

## **Do Galut [exílio] à Gueulah [redenção]: cultura e identidade sefardita entre *neojudeus* do Pernambuco contemporâneo**<sup>57</sup>

Caesar Malta Sobreira<sup>58</sup>

Este trabalho pretende destacar a presença da cultura judaico-sefardita na formação de uma nova identidade étnica e religiosa entre os cristãos-novos do Nordeste brasileiro e,

---

57 Ensaio apresentado como conferência inaugural das *Jornadas Internacionales de Estudios Sefaradís* (Universidad de Murcia, Espanha, 03 maio 2018) e, ampliada, em comunicação sobre “A saga dos judeus sefarditas”, presidida por Gilberto Freyre Neto, durante o *1º Encontro Brasileiro de Estudos Criptojudaios* (Gabinete Português de Leitura, Recife, 29 novembro 2018).

58 **Caesar Malta Sobreira** é Professor Titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Possui graduação em Ciências Jurídicas (FDR-UFPE, 2006), formação em Psicologia (UNICAP, 1986), especialização em Metodologia do Ensino Superior (UECE, 1993), mestrado em Direitos Humanos (Universidad Pontificia de Salamanca, 1995), doutorado em Filosofia e Ciências da Educação (Universidade de Salamanca, 1997); doutorado em Psicologia Clínica [convalidação] (USP, 1999), pós-doutorado em Linguística (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2011) e pós-doutorado em Etnoantropologia (Università Sapienza di Roma, 2019). No momento, aguarda licença para realizar pós-doutorado em Literatura Espanhola (Mística Judaico-Islâmica) na Universidad de Murcia. Publicou trinta e três ensaios em obras coletivas e revistas acadêmicas, além de dezesseis livros individuais, entre eles *Nordeste Semita* (São Paulo: Global, 2010), com o qual foi galardoado com o Prêmio Nacional Gilberto Freyre.

ao mesmo tempo, analisar o fenômeno contemporâneo dos “Retornados” ou *neojodeus* [após conversão judaica] que habitam essa mesma região do Brasil, buscando incentivar uma reflexão sobre a importância antropológica e histórica dos judeus, criptojudeus e *neojudeus* no Nordeste brasileiro.

Além disso, devemos elaborar uma crítica da literatura clássica e contemporânea relativa ao tema, assim como estabelecer comparação entre a descoberta de criptojudaísmo em Belmonte (Portugal) e o surgimento de uma comunidade rural neojudaica em Brejo da Madre de Deus, depois transplantada para Belo Jardim, municípios limítrofes e localizados na região do Agreste pernambucano.

## **Presença da cultura sefardi no Nordeste brasileiro: problema & análise**

Nesta primeira seção, destacaremos a presença da cultura judaica de origem sefardita na formação de uma nova identidade étnica e religiosa entre os cristãos-novos do Nordeste brasileiro. Ao mesmo tempo, analisaremos o fenômeno contemporâneo dos “Retornados” ou *Bnei Anussim* (*Filhos dos Forçados* [à conversão cristã]) que habitam essa mesma região do Brasil. Para tais misteres é necessário compreender que a presença sefardita em Pernambuco coincide com os primórdios da colonização da capitania doada a Duarte Coelho, a começar pela família de sua esposa, dona Brites de Albuquerque, irmã do Jerônimo de Albuquerque, o Adão Pernambucano.<sup>59</sup>

Desta realidade apofática dão testemunho os cronistas da época e os estudiosos contemporâneos. Os estudos relativos à sobrevivência de judeus – e da cultura judaica – no Nordeste brasileiro estão sendo desenvolvidos em universidades de vários países.

---

59 Sobre as raízes judaicas do Adão Pernambucano, leia-se: LIMA, Cândido Pinheiro Koren de. **Albuquerque: a herança de Jerônimo, o Torto**. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2013.

Desde os anos 60 do século XX está ocorrendo um fenômeno muito importante no Brasil, em especial na região Nordeste: a reivindicação da ancestralidade judaica por parte de pessoas vinculadas às famílias cristãs-novas. Ocorre, ao mesmo tempo, um movimento de retorno ao judaísmo.

Tal movimento representa, como afirmou Samuel Schwarz ao descobrir os criptojudéus de Belmonte no início do século XX, a sarça ardente.<sup>60</sup> Simbolicamente, o fogo da inquisição não conseguiu destruir a condição judaica impregnada na alma dos descendentes dos judeus-velhos de Portugal e Espanha, a antiga Sefarad onde a Casa de David se refugiou após a queda de Jerusalém às mãos dos babilônios. Entretanto, relacionar a península ibérica como a Sefarad bíblica não é simples: apenas na versão aramaica da Bíblia hebraica (o *Targum*) Sefarad será identificada como *Ispamia* ou *Spamia*.<sup>61</sup>

Em relação aos judeus de Portugal, quando se descobriu em Trás-os-Montes a existência de judaizantes (cristãos por fora, judeus por dentro), foi preciso mais de meio século até o judaísmo rabínico estabelecer contato com aquela comunidade isolada. Diferente dos “chuetas” de Mallorca (Espanha), que se reconhecem judeus étnicos embora cristãos por convicção, os cristãos-novos de Belmonte praticavam a religião judaica ao seu modo, ainda que descaracterizada.<sup>62</sup> Portanto, sentiam-se e se reconheciam como judeus.<sup>63</sup>

---

60 SCHWARZ, Samuel. **Os cristãos-novos em Portugal no século XX**. (2. ed. [1. ed. 1925]). Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões – Universidade Nova, 1993.

61 Conf. VAINFAS, Ronaldo. **O idioma da apostasia judaica na Holanda do século XVII: A Bíblia de Ferrara e a reinvenção da cultura sefardita**. Disponível em: <[https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia\\_a2015m6-12n21/mirabilia\\_a2015n21p506.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia_a2015m6-12n21/mirabilia_a2015n21p506.pdf)>. Acesso em: 29/jan/2018.

62 Sobre os chuetas das Baleares, leia-se SOBREIRA, Caesar. Nordeste Semita II: a revelação. In **Caderno de Criação**. [Ano VI, nº 20]. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, 1999, p. 114-137.

63 DIESENDRUCK, Arnold. **Os marranos em Portugal: 1920-1950**. São Paulo: Sêfer, 2002.

Sua condição judaica estava fora de discussão para os judeus de Belmonte.<sup>64</sup> Entretanto, sua prática religiosa não poderia ser igual ao judaísmo contemporâneo porque a religião criptojudáica é diferente da judaica, como demonstrou David Gitlitz em *Secreto y engano: la religión de los criptojudíos*.<sup>65</sup>

A partir de 1970 surgiu algo semelhante no Rio Grande do Norte. Naquela época, o padre Antenor Salvino entrou em contato com o rabino de São Paulo, pedindo ajuda para identificar os costumes judaicos na população seridoense. O Rabino Fritz Pinkuss enviou Anita Novinsky para pesquisa de campo na região. Depois de muitas viagens, Novinsky confirmou que a população local mantinha hábitos judaicos. Logo tiveram início as conversões ao judaísmo. Vinte anos depois o rabino Jacques Cukierkorn esteve na região para escrever uma tese rabínica apresentada ao Hebrew Union College, tendo confirmado as conclusões de Anita Novinsky.

Uma década mais tarde foi a vez de James Ross, professor da Universidade de Boston, visitar a região para escrever *Fragile Branches: travels through the jewish diaspora* (publicado em 2000, inédito em português). Na mesma época Natan Wachtel, do Collège de France, também realizou visitas à região e escreveu duas obras sobre este tema: *Labirintes Marranesm* (Paris: Seuil, 2001) e *Mémoires Marranes: itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien* (Paris: Seuil, 2011).

Além dessas obras seminais, existem dissertações e teses que tratam do mesmo assunto, cujas indicações bibliográficas estão disponíveis no ensaio *Nordeste Semita*.<sup>66</sup> Entretanto, um testemunho singular é o de Gilberto Freyre. Em sua obra, e de modo especial em *Casa-Grande & Senzala*, o antropólogo de Apipucos

---

64 Vide CANELO, David Augusto. **Belmonte, judaísmo e criptojudaísmo**: estudos de História. Belmonte: Câmara Municipal, 2001.

65 Vide GITLITZ, David. **Secreto y engano**: la religión de los criptojudíos. Salamanca: Junta de Castilla y Leon, 2003.

66 SOBREIRA, Caesar. **Nordeste semita**: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita. São Paulo: Global, 2010.

confirma a importância da cultura judaica em todos os aspectos da existência dos brasileiros e, em particular, dos nordestinos.<sup>67</sup>

Gilberto Freyre assinala alguns hábitos da cultura nordestina que demonstram uma persistente influência judaica: o apego aos estudos, transformado em bacharelismo; ostentação de anéis com rubi ou esmeralda como símbolos de formação universitária; uso de óculos como possível herança sefardi; a *mania* de se fazer chamar “doutor” ainda que apenas licenciado ou bacharel. Após a morte de Gilberto Freyre ficou comprovado, através de exames do DNA de seus netos, que ele era judeu.<sup>68</sup> Além das características apontadas por Freyre, é digno de destaque o fato de que a principal característica religiosa dos nordestinos é o messianismo, crença que é exclusiva do povo judeu segundo Lúcio de Azevedo, o célebre historiador português.

A presença da *gente da nação* no Nordeste brasileiro remonta aos primeiros colonizadores portugueses, vindos do norte de Portugal. Muitos cristãos-novos se mesclaram com velhas famílias tradicionais para esconder sua descendência judaica. Assim, todos os nordestinos descendem das famílias que estão instaladas nessa região desde os tempos coloniais são, de alguma maneira, aparentados com cristãos-novos. Deste modo, esta região se tornou um laboratório étnico onde foram preservadas as características mais arcaicas do *homo brasilis*.<sup>69</sup>

No livro intitulado *Gente da Nação*, Gonsalves de Mello afirmou que já na metade do século XVI havia tantos *marranos* no Nordeste que foi necessária uma visita da Inquisição em Pernambuco no ano de 1593.<sup>70</sup> A economia nordestina, baseada na exploração agrícola

---

67 FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. (52. ed [1. ed. 1933]). São Paulo: Global, 2013.

68 Conf. SOBREIRA, Caesar. **Nordeste semita:** ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita. São Paulo: Global, 2010, p. 196.

69 Vide PENA, Sérgio (org.). **Homo brasilis:** aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.

70 MELLO, José Antonio Cabral de. **Gente da nação:** cristãos-novos e judeus em Pernambuco – 1542-1564. Recife: Massangana/Fundaj, 1989.

e mercantil da cana de açúcar, foi impulsionada pelos judeus, que eram donos de engenhos.<sup>71</sup>

Alexandre e Jacques Ribemboim demonstraram – em *Olinda Judaica* – que a antiga capital de Pernambuco era uma cidade habitada por muitos judaizantes<sup>72</sup> até ser destruída pelos holandeses entre 17 e 24 de novembro de 1631.<sup>73</sup>

Nesta mesma cidade de Olinda foi escrito – pelo menos em parte, supomos – o célebre *Diálogo das grandezas do Brasil*, atribuído ao cristão-novo Ambrósio Fernandes Brandão.<sup>74</sup> Nesta obra vários elementos sugerem a condição judaizante do autor, sobretudo porque da Bíblia só é citado o Antigo Testamento.<sup>75</sup>

Quando o rabino Cukierkorn estudou o *fenômeno Caicó*, no Rio Grande do Norte, comprovou a presença de diversas características judaicas na cultura local: os ferros de marcar o gado tinham símbolos judaicos, como *menorah* (candelabro de sete braços) ou *maguen David* (estrela de David), além de escutar relatos sobre existência de túmulos judaicos (contendo apenas a lápide e o nome do defunto).

O rabino observou que as pessoas daquela microrregião possuíam características físicas diferentes dos nordestinos: eram altas, loiras, de olhos azuis, muito dedicadas aos estudos e habituadas a colocar a estrela hexagonal em túmulos e no frontispício de igrejas. O rabino presenciou pessoas colocando pequenas

---

71 RIBEMBOIM, José Alexandre. **Senhores de engenhos judeus em Pernambuco colonial: 1542 – 1624**. Recife: Editora 20-20, 1995.

72 RIBEMBOIM, José Alexandre; RIBEMBOIM, Jacques Alberto. **Uma Olinda judaica: (1537 – 1631)**. Recife: Editora 20-20, 1995.

73 Sobre a destruição e incêndio de Olinda existe um relato de testemunho ocular dos fatos: RICHSOFFER, Ambrósio. **Diário de um soldado da Companhia das Índias Occidentaes: (1629-1632)**. Recife: Laemmert, 1897.

74 Conf. SOBREIRA, Caesar (ed.). **Diálogo das grandezas do Brasil**: primeira edição diplomático-interpretativa e fac-similar do apógrafo de Lisboa. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2019.

75 Vide ainda SOBREIRA, Caesar. *Diálogo das grandezas do Brasil: quatro séculos de uma obra magnífica e a primeira edição do apógrafo de Lisboa*. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. [nº 66]. Recife: IAHGP, 2013, p. 139-167.

pedras sobre os túmulos por ocasião de visitas aos jazigos. No umbral das portas (ou atrás delas) era afixada uma oração que o rabino comparou à *mezuzah* (colocada no umbral das portas). O rabino ficou impressionado ao descobrir que muitas pessoas da região assumiram uma identidade judaica, dizendo-se judeus ou descendentes de.<sup>76</sup>

Além disso, esses “judeus do Seridó” tinham medo de serem filmados ou fotografados; também mantinham segredo sobre suas crenças e, neste particular, apresentam semelhança com os criptojudeus de Belmonte.

Em artigo publicado na revista *Aky Yerushalayim*, Rachel Bortnik reconhece que o mesmo fenômeno foi constatado em vários países ibero-americanos como Uruguai, Chile e México, além do Brasil, Portugal e Espanha.<sup>77</sup> Por outro lado, Ignacio Sotelo, professor da Universidade Livre de Berlim, afirmou em artigo publicado na revista *Cambio 16* que descobriu sua condição de judaizante após ler Américo Castro.<sup>78</sup>

No Nordeste do Brasil, durante os séculos XVI e XVII os judeus foram perseguidos, tanto antes quanto depois da colonização holandesa. Um dos fatores de risco para entrar na lista de suspeitos era a prática de alimentação *kosher*. Foram muitas as denúncias feitas contra cristãos-novos relacionadas a não ingestão da carne de porco, de peixes sem escamas e de nervo ciático (o “guid hanashé”, como consta no *Tariag ha-Mitzvot*, de Moisés Maimônides).<sup>79</sup>

---

76 Conf. CUKIERKORN, Rabino Jacques. **Retornando – Coming Back:** a description and Historical Perspective of the Crypto-Jewish Community of Rio Grande do Norte, Brazil. [Thesis for Ordination]. Cincinnati [USA]: Hebrew Union College, 1994, p. 88 *et passim*.

77 BORTNIK, Rachel. Retorno al judaísmo despues de 500 anyos: istoria de sobrevivencia, koraje i esperanza. **Aki Yerushalayim:** Revista Kulturala Djudeo-espanyola. [Anyo 15, nº 49]. Jerusalém, 1995.

78 SOTELO, Ignacio. Los judaizantes. **Revista Cambio 16.** [nº 918]. Madrid, 26 junio 1989, p. 42.

79 MAIMÔNIDES, Moisés [Moshé Ben Maimon]. **Os 613 mandamentos:** *Tariag ha-Mitzvoth*. São Paulo: Nova Stella, 1990.

Com o avanço da Inquisição, muitas famílias fugiram para o sertão. Daí o subtítulo do livro de Nathan Wachtel, *itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*.<sup>80</sup> Porém, graças à invasão dos holandeses calvinistas em 1630, muitos cristãos-novos decidiram retornar ao judaísmo. A alegria durou pouco: com a expulsão dos batavos, em 1654 a perseguição aos judeus aumentou, provocando novo êxodo em direção ao sertão, às Antilhas e até mesmo à Nova Amsterdam, onde se somaram à comunidade judaica daquela cidade que viria a ser Nova Iorque.

Portanto, o judaísmo está encravado na história e na etnia das gentes que habitam o Nordeste brasileiro. No Recife foi erguida a primeira sinagoga das Américas; nesta cidade foi escrita a primeira obra em hebraico do novo continente: um poema de louvor assinado pelo rabino Isaac Aboac da Fonseca; de Pernambuco fugiu Isaac de Castro Tartas, mas sem êxito: foi preso na Bahia e queimado em Lisboa entre dezembro de 1947 a janeiro de 1948, em data ainda desconhecida.<sup>81</sup>

Por Recife passou Antonio de Montesinos, cuja história foi relatada pelo famoso rabino Menasseh Ben Israel em *Esperança de Israel* (1650), obra magna da erudição judaica à época.<sup>82</sup> Na cidade de Olinda viveu o autor do primeiro poema escrito em terras brasileiras, *Prosopopéia*, obra do cristão-novo Bento Teixeira, também vítima da Inquisição, que mesmo escapando da fogueira terminou morrendo devido aos males adquiridos nos calabouços de Lisboa.<sup>83</sup>

Quanto à designação, os integrantes dessas comunidades neojudaicas rejeitam o antigo termo *marrano*; por outro lado,

---

80 WACHTEL, Nathan. **Mémoires marranes**: itinéraires dans le Sertão du nordeste brésilien. Paris: Seuil, 2011. Importante destacar que este autor, professor do Collège de France, esteve, em 21/10/2011, na Biblioteca Mário de Andrade, em São Paulo, onde proferiu conferência intitulada "Memórias marranas: legado judaico no Sertão nordestino".

81 LIPINER, Elias. **Izaque de Castro**: o mancebo que veio preso do Brasil. Recife: Massangana/Fundaj, 1992.

82 BEN ISRAEL, Menasseh. **Esperanza de Israel**. Madrid: Hiperion, 1987.

83 TEIXEIRA, Bento. **Prosopopeia**. [9. ed.]. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

muitos dos *retornados* não gostam do vocábulo *anussim*, “forçados [à conversão]”. De nossa parte, preferimos a expressão *B'nei Teshuvá* (“Filhos do Retorno”). Isso porque o vocábulo *teshuvá* significa “retorno à conexão espiritual com o Criador, após haver-se afastado d’Ele”.<sup>84</sup> E esta palavra também pode, de maneira bastante sugestiva, ser dividida em duas partes: *teshuv-a* = voltar ou retornar a Deus.<sup>85</sup>

Assim, temos dois grupos de judeus no Nordeste: os “velhos judeus” (nascidos de ventre judaico) e os “novos judeus”, descendentes dos cristãos-novos que decidiram retornar ao judaísmo. O neologismo *judeu novo* é atribuído ao rabino Yosef Kaplan, embora tivéssemos publicado artigo utilizando a mesma expressão.<sup>86</sup> Na defesa de dissertação de Nelson Santos, ele atribuiu (p. 18, nota 33) à Yosef Kaplan a formulação em 1996 do termo *judeus-novos*, no que informei ter usado igual expressão um ano antes, em artigos publicados em Jerusalém e no Recife.<sup>87</sup>

Entretanto, devemos fazer justiça à história: existe uso anterior da expressão, conforme podemos ler neste trecho de Egon e Frida Wolff, de 1984: “admira-se a volta às raízes de um setor da população potiguar que tentou reavivar a religião de seus avoengos, pessoas que se deve considerar, por analogia, *judeus-novos*.” Note-se que a expressão *judeus-novos* foi colocada em itálico pelos próprios autores.<sup>88</sup>

---

84 **El Zohar**. [23 vols]. Barcelona: Obelisco, 2006-1018.

85 Conf., por exemplo, **El Zohar**, vol. XXIII, p. 211.

86 KAPLAN, Yosef. **Judíos Nuevos en Amsterdam**: estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII. Barcelona: Gedisa, 1996; e KAPLAN, Yosef. **Les nouveaux-juifs d'Amsterdam**: Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarde au XVIIe siècle. Paris: Péninsules, 1999.

87 SOBREIRA, Caesar. ‘Djudios Muevos’ del Nordeste Brasileiro. **Aky Yerushalayim**: Revista Kulturala Djudeo-espanyola. XV, 49. Jerusalem: Sefarad & Kol Israel, 1995, p. 28-32; e SOBREIRA, Caesar. *Judeus-Novos do Nordeste Brasileiro ou o Eterno Retorno do Reprimido. Cadernos Populares*. 4. Recife: Fundarpe, 1995, p. 4-8.

88 WOLF, Egon; WOLF, Frida. **Natal, uma comunidade singular**. Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita, 1984, p. 77.

Por outro lado, discutindo com o presidente da Comunidade Judaica de Portugal, Joshua Ruah, sobre a questão dos *retornados*, o mesmo informou existir uma *responso* emitida pelo Grão-Rabino Meir Lau segundo a qual quem provar descender de cristão-novo não precisa realizar a conversão.<sup>89</sup>

Não obstante a postura “compreensiva” de Meir Lau, o fato é que existe muita controvérsia nesse sentido. Por exemplo, alguns integrantes da Sinagoga Beith Shmuel, do Recife, se negavam a realizar conversão. Diziam que em suas famílias sempre praticaram o judaísmo. Mas aqui se trata de um mal-entendido. Ser descendente de cristão-novo é uma coisa; praticar o criptojudaísmo é outra, e muito diferente. A literatura científica desconhece práticas criptojudaias de modo contínuo em Pernambuco depois de 1654.

No Maranhão houve uma inquirição realizada por comissário do Santo Ofício em 1731, que investigava “crime de judaísmo”. Foram coletados 31 depoimentos de testemunhas. Em todos constam referências a cristãos-novos e a atos de “judiarias” praticados por familiares de Duarte Rodrigues de Távora.<sup>90</sup> Depois disso, silêncio...

Observe-se que no caso do Maranhão se tratou de inquirição e não visitação do Santo Ofício como aconteceu na Bahia<sup>91</sup> e em Pernambuco.<sup>92</sup> A forte presença e a intensa atuação de cristãos-novos judaizantes provocaram duas visitas es nas capit anias do

---

89 Esta reunião aconteceu em 13 de junho de 2011, na casa do professor Jorge da S , da Universidade de Lisboa. De nossa parte, realizamos o ritual de conversão duas vezes: a primeira, em julho de 1996, em Montréal (Québec, Canadá), ante um *Beit Din* – tribunal rabínico – presidido por Jacques Cukierkorn, rabino reformista; a segunda, em outubro de 2015, ante um *Bei Din* convocado e presidido em São Paulo pelo Rabino Alexandre Leone, ligado ao movimento massort  do judaísmo conservador.

90 Vide NOVINSKY, Anita. **O Santo Ofício da Inquisi o no Maranhão**: a inquiri o de 1731. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2006.

91 Leia-se **Primeira visita o do Santo Ofício às partes do Brasil**: confissões da Bahia 1591-92. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1935.

92 **Primeira visita o do Santo Ofício às partes do Brasil**: denuncias e confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: Funda o do Patrim nio Histórico e Artístico de Pernambuco, 1984.

norte e uma no sul do Brasil, além da inquirição no Maranhão e de uma visitação ao Grão-Pará entre 1763 e 1769.

Segundo Ana Margarida Santos Pereira, até 1590, as visitas concentraram-se na metrópole, mas, a partir dessa data, a estratégia do Tribunal deslocou sua atenção para o Ultramar: “Em 1591 tinha início a primeira visitação levada a cabo pela Inquisição em território brasileiro. Além desta, houve outras: em 1618, à Bahia; a de 1627-1628 (...) às capitanias do Sul; e, em 1763-1769, num contexto distinto das anteriores, ao Grão-Pará.”<sup>93</sup> Sobre esta visitação ao Grão-Pará, o relatório da Visitação do Santo Ofício realizado pelo Inquisidor Geraldo José de Abranches ao Grão-Pará pode ser consultado na Torre do Tombo através de pesquisa digital.<sup>94</sup>

Então, devido à inexistência de provas historiográficas relativas a práticas de criptojudáismo em terras no Nordeste, podemos afirmar – em termos de comparação – que os judeus de Belmonte praticaram criptojudáismo de forma ininterrupta. Mas seus congêneres do Nordeste, não!

O máximo que fizeram foi perenizar algumas crenças ou superstições (de que o anjo da morte lava a espada nos recipientes de água da casa, por isso a necessidade de esvaziar potes quando morre alguém) ou hábitos tais como varrer a casa da frente para trás (evitando varrer o lixo pela porta da frente, devido à *mezuzah*), não comer sangue de animais, usar roupas novas aos sábados e coisas do gênero. Entretanto, isso não configura aquilo que foi denominado religião criptojudáica. Esta é um conjunto de crenças e rituais, tais como foi descoberto em Belmonte, por Samuel Schwarz.<sup>95</sup>

Neste particular – relativa à suposta prática de criptojudáismo no Nordeste no último quartel do século XX –, é possível que tanto

---

93 PEREIRA, Ana Margarida Santos. **Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitanias do Sul, 1627-1628. Politeia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 11, nº. 1, p. 35-60, 2011.

94 Disponível em: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=3992072>>. Acesso em: 28/jan/2018.

95 SCHWARZ, Schwarz. **Os cristãos-novos em Portugal no século XX**. (3. ed. [1. ed. 1925]). Lisboa: Cotovia, 1993.

James Ross quanto Nathan Wachtel, recolhendo depoimentos exagerados de alguns marranos e na condição de estrangeiros em rápidas viagens pelo Nordeste, tenham acreditado na versão segundo a qual teria existido criptojudaísmo desde os tempos coloniais até o presente, o que não é verdade.

Arnoldo Wiznitzer indica que aconteceram prisões de judaizantes na Bahia, no Maranhão, em Sergipe e em São Paulo nos anos de 1660, 1663, 15667, 1673, 1683, 1687 e 1688, portanto, houve denúncias e investigações sobre atividades judaizantes em todo o Brasil. Já no século XVIII, houve prisões na Bahia em 1700, 1701 e 1703. Nesse século, a maioria das prisões de judaizantes ocorreu no Rio de Janeiro, mas uma exceção chamou nossa atenção: “O julgamento, em 1707, de Tereza Barera, moça de vinte anos, de Olinda, baliza o período de uma perseguição mais intensa dos marranos brasileiros.”<sup>96</sup>

Enfim, o último judaizante a ser apesado pela Inquisição foi Manoel Abreu de Campos, da Bahia, detido em 2 de agosto de 1763 mas que, tendo sido condenado à morte, faleceu antes da execução da sentença, de modo que foi executado *em estátua*.

Portanto, em relação a supostas práticas criptojudaicas que teriam persistido de forma ininterrupta desde o período colonial até os tempos atuais, nem José Antônio Gonsalves de Mello, nem Anita Novinsky, nem Jacques Cukierkorn, nem Sônia Bloomfield Ramagem, que pesquisaram com exaustão o tema, partilham esta opinião. Nenhum historiador, sociólogo, rabino ou antropólogo sustenta tal hipótese. Trata-se de um equívoco (para não dizer um engodo) a versão segundo a qual famílias nordestinas teriam praticado, em seus lares, o judaísmo desde a segunda metade do século XVI até o século XX.<sup>97</sup>

---

96 WIZNTZER, Arnold. **Os judeus no Brasil colonial**. São Paulo: Edusp, 1966, p.130.

97 Não obstante a redação ambígua do item 2 da *Declaração do Recife*, firmada pelos participantes do 1º Encontro de Estudos Criptojudaios, onde se afirma ser “verdade incontestável que uma enorme quantidade de famílias forçadas a ser converter ao cristianismo, continuou praticando às escondidas o judaísmo”, aqui se trata de um documento político – e não científico – que foi lido quase a modo de saudação lacrimosa tupiniquim. Desprovido, portanto,

## Autoidentificação judaica

A questão da identidade judaica é complexa, sobretudo num período histórico – a “modernidade tardia” de Stuart Hall, a que chamo de *hipercontemporaneidade* – no qual “as identidades modernas estão sendo ‘descentradas’, isto é, deslocadas ou fragmentadas.”<sup>98</sup> Assim, a identidade marrana não poderia deixar de ser uma identidade híbrida, na medida em que o criptojudeu e o neojudeu se encontram na fronteira entre dois mundos, muitas vezes opostos, antagônicos, irreconciliáveis.

Desde outra perspectiva, mas servindo para analisar o conflito entre identidade da cultura exterior e a identidade judaica específica que ocorre entre os neojudeus do Nordeste, Robert Young, ao refletir sobre hibridismo e diáspora, afirmou: “Hoje, as identidades que se declaram móveis e múltiplas, podem ser indicação [de] uma nova estabilidade [pois] fixidez de identidade só é buscada em momentos de instabilidade e ruptura, de conflito e mudança,”<sup>99</sup>

Por outro lado, o historiador Marcos Silva, escrevendo sobre a identidade cristã-nova nos dias atuais, afirma que “identificação é um processo simbólico e que a mesma se forma no nível das representações.”<sup>100</sup> Mas, diante das policrômicas representações judaicas, é muito difícil definir a *identidade neojudaica*. Nesse sentido, está explicado o motivo pelo qual “o marrano é caracterizado por uma cisão irremediável”<sup>101</sup> que o leva a desenvolver uma “identidade híbrida.”<sup>102</sup> Esse drama da identidade fragmentada, cindida entre lealdades antagônicas, está bem representado na figura

---

de validade acadêmica para “provar” a prática ininterrupta de criptojudaísmo do século XVI ao XX no Nordeste brasileiro.

98 HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014, p. 9.

99 YOUNG, Roberto J. C. **Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça**. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 5.

100 Conf. SILVA, Marcos. **Cristãos-novos no Nordeste: entre a assimilação e o retorno**. São Cristóvão/SE: Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 73.

101 IDEM, op. cit., p. 73.

102 IDEM, ibidem.

de Edgar Morim, também ele sefardita de origem criptojudaica. Afirmou Morim: “Eis, portanto a minha identidade-problema: era um judeu não judeu, um não judeu judeu. Pertencia a quem não pertencia e não pertencia a quem pertencia”.<sup>103</sup>

Em síntese, para os judeus o judaizante não é judeu; e para o cristão, o judaizante é um apóstata; e para o próprio judaizante, ele é judeu e ponto final. Neste sentido, para um judaizante, o *Bei Din* viria apenas a corroborar – desde a positividade jurídica da *Halachá*, a lei judaica – essa autoidentificação sobre a qual ele próprio não tem dúvida.

Esse processo que vai da autoconsciência e autoidentificação judaica ao ritual do *Bei Din*, que “legaliza” a conversão, recebe a denominação de Retorno; e quem dele participa, como agente passivo, recebe a designação de *Retornado*. Portanto, judeu de pleno direito porque atendeu à exigência da lei judaica: judeu é aquele que nasce de um ventre judaico ou que realiza a conversão ao judaísmo perante um tribunal rabínico.

No contexto do judaísmo diaspórico, o *Retornado* é um exilado no interior do exílio maior: expulsos da terra mátria por Nabucodonosor e por Vespasiano, os judeus encontraram refúgio na Ibéria pré-romana por ocasião da conquista babilônica de Jerusalém (ano 586 antes da era atual) e na Ibéria romana depois da destruição do segundo templo (ano 70 da era atual). Da Ibéria foram expulsos pelos reis Isabel e Fernando da Espanha (em 1492) e Manoel, de Portugal (em 1497).

Remanescentes desses judeus ibéricos, sobretudo portugueses, os *Retornados* nordestinos encontraram na dramática tradição sefardi uma consolação às suas próprias tribulações. Assim, as sinagogas Beith Shmuel (Recife e Caruaru), Sinagoga Aboab da Fonseca (Jaboatão dos Guararapes) e Beit Isaac Abravanel (Belo Jardim) adotaram a cultura e o culto sefardi, o que está em coerência com a reivindicação de pertencimento ao judaísmo luso-hispânico, através dos cristãos-novos judaizantes.

---

103 Apud IDEM, *ibidem*.

## Retorno ao judaísmo

O retorno ou conversão ao judaísmo é a parte problemática dessa história. Os *Bnei Anussim* se declaram judeus e reivindicam reconhecimento de tal identidade judaica. Afirmando-se descendentes dos cristãos-novos do período colonial, os integrantes de diversas comunidades no Nordeste – com ramificações autônomas em todos os estados da região – assumem uma identidade que, para ser reconhecida como tal, necessita da confirmação haláquica.

Entretanto, independente da confirmação individual de pertencimento genético, inúmeras evidências etnográficas articuladas com provas historiográficas demonstram que o Nordeste é tributário da herança étnica e cultural dos povos semitas, sobretudo dos judeus ibéricos. Não obstante, cinco séculos após a expulsão da Espanha (1492) e Portugal (1497), a reivindicação de pertencimento surgiu de modo espontâneo em muitos lugares do Brasil a partir da segunda metade do século XX.

Mas na falta de provas históricas, testemunhais ou documentais, não é possível afirmar que existiu no Nordeste uma prática de criptojudaísmo ininterrupto, articulando o “marranismo” do período inquisitorial com os judeus-novos contemporâneos, muito embora estes se autoidentifiquem como judeus por serem descendentes – reais ou imaginários – dos antigos cristãos-novos.

Há probabilidade elevada de que a imensa maioria da população nordestina possua, em algum grau, ascendência judaica. A monumental obra de Cândido Pinheiro prova, através do método genealógico, a condição judaica de Jerônimo de Albuquerque, um herói civilizador por excelência. Este *Adão Pernambucano* praticou a doutrina do hibridismo matrimonial propugnada por seu tio, Afonso de Albuquerque, o *César do Oriente*, que estimulou casamentos interétnicos nas Índias Orientais. Neste sentido, existe uma conexão genética entre os cristãos-novos que participaram da colonização do Nordeste e seus descendentes, os atuais habitantes dessa região.

Entretanto o pertencimento genético é, diante da lei judaica, apenas um detalhe. Importante, mas que por si só não significa

reconhecimento da condição judaica. Na hipótese de uma comunidade criptojudáica – no sentido mais estrito do termo – que jamais deixou de ritualizar seu pertencimento e suas crenças judaicas, o reconhecimento poderia se dar na forma de “retorno” e não “conversão”. Mas, no caso nordestino, existe uma lacuna entre antigas práticas criptojudáicas e o neojudaísmo contemporâneo.

## A pedra rejeitada

Em anos recentes, professores universitários de diversos países estiveram no Nordeste para estudar o fenômeno dos *Bnei Anussim*. Da mesma maneira, rabinos de diferentes nacionalidades visitaram a região para conhecer as comunidades e suas vicissitudes.

A resistência à conversão (por parte de alguns neojudeus) tem diminuído na proporção inversa ao aumento das visitas rabínicas porque surgiram possibilidades de conversão formal. Nos últimos anos, diversos membros dessas comunidades foram submetidos a tribunais rabínicos realizados dentro e fora do Brasil.

A dificuldade, por parte da comunidade judaica tradicional, em reconhecer a condição judaica dos *Retornados* se deve ao fato de que o trauma da expulsão hispano-lusitana não provoca a mesma intensidade emocional que o drama do holocausto alemão. Daí porque a baixa receptividade aos *retornados* por parte do judaísmo local, com as exceções honrosas de sempre: no caso de Pernambuco, nomes como Sara Riwka Erilich, Meraldo Zisman, Alexandre e Jacques Ribemboim, além da obra de resgate realizada pelo *chacham* Isaac Essoudry, personalidade axial na história dos “retornados” de Pernambuco.<sup>104</sup>

---

104 Em sua memória, Jaques Ribemboim publicou no *Diário de Pernambuco* (15/11/2017) o artigo intitulado **Isaac Essoudry**, onde se lia: “Ele não perguntava a origem, nem onde trabalha ou qual sua classe social. Bastava dizer-lhe que era judeu e pronto, estava acolhido. Para ele, o judaísmo estava no coração e no desejo sincero de pertencer ao povo hebreu. Dessa forma, abriu as portas para centenas de descendentes dos antigos *bnei anussim*, aqueles que vieram a Pernambuco há quinhentos anos, logo após a conversão forçada por Dom Manuel, O Venturoso.”

Pelo fato de Isaac Essoudry ser o líder espiritual e exercer funções rabínicas na Sinagoga Beit Shmuel, é natural que o rito adotado por essa comunidade fosse o sefardita. Quase todos os neojudeus do estado foram alunos de Isaac Essoudry ou, no mínimo, frequentadores ainda que inabituais da Beit Shmuel. Isso fez com que estabelecessem um vínculo litúrgico e afetivo com o rito sefardi.

## Descrição das comunidades

Na condição de minoria “marrana” ou *neojudaica*, os judeus-novos se organizaram em torno de quatro comunidades, todas com algum vínculo anterior com a Sinagoga Israelita do Recife, onde, nos anos 80 do século XX, Isaac Essoudry começou a receber alunos não-judeus que buscavam retornar ao judaísmo.

A Sinagoga Beith Shmuel (que funciona na Ilha do Leite, no Recife) nasceu da necessidade de fazer obras emergenciais na Sinagoga Israelita do Recife. Assim, Isaac e seus discípulos se estabeleceram em novo endereço e criaram outra sinagoga. Na página oficial dessa comunidade podemos ler: “A **Sinagoga Israelita Sefardi Beit Shmuel** teve seu início com os frequentadores da Sinagoga Israelita do Recife, que fica na Rua Martins Júnior [onde] nasceu o interesse e a necessidade de seus frequentadores de possuir um lar sefaradita como extensão do lar judaico. Assim foi fundada a Sinagoga Beit Shmuel.”<sup>105</sup>

Esta sinagoga busca reconhecimento da Federação Israelita de Pernambuco, sendo referência para as demais comunidades. Possui, inclusive, uma extensão em Caruaru, frequentada por membros de cidades do agreste pernambucano.

Nesta mesma região agreste está localizada a segunda sinagoga neojudaica. Trata-se da **Sinagoga Beit Isaac Abravanel**, da qual se lê em sua página em rede social: “Somos uma Associação Religiosa Judaica Sefaradita de Beneficência de Belo Jardim – Sinagoga Beit Isaac Abravanel (Kehilá Sefardi Bney

---

105 In: <<https://beitshmuel.webnode.pt/beit-shmuel/>>, grifos nossos. Acesso em 29/jan/2018.

Anussim), ligada ao Sinedrion Sefaradi, à Associação Sefaradita de Pernambuco, ao Bney Anussim Sepharad e ao Judeus pelo Judaísmo, com o objetivo de difundir a cultura judaica, o judaísmo e suas práticas, mantendo judeus no judaísmo promovendo estudos e cultura.”<sup>106</sup>

Essa sinagoga é sucedânea da Sinagoga Maguen Abraham, fundada em dezembro de 2005, quando a comunidade habitava a área rural de Brejo da Madre de Deus.<sup>107</sup> Com a mudança para o município vizinho, Belo Jardim, a comunidade se expandiu, incorporando membros urbanos embora mantendo sua localização na zona rural, tornando-a muito singular no universo judaico ocidental contemporâneo, quase todo cidadão. Neste momento, a comunidade judaica belo-jardinense está dividida em dois grupos, relacionados a dois rabinos diferentes, embora ambos sefarditas: uma, liderada por Baruch Araújo de Souza, segue a orientação religiosa do rabino Gilberto Ventura, de São Paulo; enquanto a outra metade está vinculada ao rabino Abraham Deleon Cohen, de Flórida (USA).<sup>108</sup>

A terceira comunidade se organiza em torno da **Sinagoga Beit Talmud Torah**, que funcionou durante alguns anos no Instituto Histórico de Olinda. Embora composta em ampla maioria por *retornados*, por ocasião da assembleia de fundação a proposta de a sinagoga assumir o caráter sefardí e adotar o rito específico – como queria Renato Athias – foi rejeitada por sugestão do *masguiah* [líder espiritual] da comunidade, Tzvi Kaufman, judeu recifense de origem askenazi. Assim, a comunidade olindense incorporou os três segmentos do judaísmo contemporâneo: judeus sefaradim, judeus askenazim e neojudeus nordestinos.<sup>109</sup>

---

106 In: <[https://www.facebook.com/pg/SefaradimBJ.SBeitIsaacAbravanel/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/SefaradimBJ.SBeitIsaacAbravanel/about/?ref=page_internal)>. Acesso em 29/jan/2018.

107 Vide RIBEMBOIM, Jacques; RIBEMBOIM, Alexandre; PORTO, Waldênio. **Sinagoga Israelita do Recife**: de portas abertas. Recife: Comunigraf, 2008, p. 53.

108 Vide: <<http://shaareishalom.net.br/rabino-abraham-deleon-cohen-phd/>>. Acesso em: 29/jan/2018.

109 Para resgatar a história dessa comunidade, leia-se de: SOBREIRA, Caesar. Judaísmo na Marim dos Caetés: das antigas esnogas à atual Sinagoga de

A Sinagoga de Olinda foi gestada quando Silvio Tzvi Kaufman (judeu pernambucano radicado em São Paulo) realizou o primeiro *kabalat shabat* no sítio histórico de Olinda, numa sexta-feira 27 de dezembro de 2012. Nessa ocasião, um grupo composto por trinta cabeças de família restabeleceu a tradição das antigas esnogas do século XVI.<sup>110</sup> Ou seja, se voltou a *fazer esnoga* em Olinda, após mais de quatro séculos. Quase um ano depois, em 04 de dezembro de 2013 (02 de Tevet de 5774 do calendário judaico), no último dia da festa de *Chanuká*, no momento em que foram acessas as nove velas da *chanukiá* (candelabro de nove braços), o oficiante da liturgia, Tzvi Kaufman, declarou fundada a *Sinagoga Beit Talmud Torah de Olinda*.

Ocorreu que, nessa época, nem todos os *anussitas* vinculados à Beit Shmuel conseguiram se adaptar ao rito sefardita praticado naquela sinagoga. Assim vários deles se juntaram à comunidade judaica olindense, quando em julho de 2014 a sinagoga começou a funcionar no Instituto Histórico de Olinda. Na ocasião foi eleita diretoria executiva, composta por judeus de nascimento ou judeus convertidos por um *Beit Din*.

Desse modo, Yehudah Katzfiel, professor universitário convertido ao judaísmo, foi eleito presidente; Joel Datz assumiu a presidência honorária; para vice-presidente foi eleito Jacques Ribemboim; o cargo de diretor de cultura foi assumido pelo antropólogo Renato Athias; a diretoria religiosa ficou a cargo de Tzvi Kaufman, na condição de *masguiah*; enquanto a diretoria espiritual ficou sob a responsabilidade de Isaac Essoudry, na condição de *Rabino Emérito*. A secretaria e a tesouraria foram ocupadas por integrantes da comunidade que, à época, não haviam passado pelo *Beit Din*.

Portanto, dos oito cargos de diretoria, cinco foram ocupados por *judeus-velhos* (Jacques Ribemboim, Joel Datz, Renato Athias, Tzvi Kaufman e Isaac Essoudry), e um cargo – de presidente – por

---

Olinda. **Revista Marim dos Caetés**. Ano I, nº 1. Olinda: Instituto Histórico de Olinda, 2016, p. 40-56.

110 Conf. RIBEMBOIM, Jacques. **Uma Olinda Judaica (1537-1631)**. Recife: Bagaço, 2011, p. 36.

um *retornado*, cuja condição judaica fora reconhecida por um tribunal composto por rabinos reformistas e liderado por Jacques Cukierkorn, que teve lugar em Montreal, Québec (Canadá), em 21 de julho de 1997. Tempos depois, outro tribunal, desta feita composto por rabinos conservadores sob a presidência de Alexandre Leone, da Sinagoga de Alphaville (São Paulo), realizado em 07 de outubro de 2015, reconfirmou a condição judaica do já então presidente da Sinagoga de Olinda.

A Sinagoga de Olinda funcionou de modo ininterrupto na sede do Instituto Histórico até dezembro de 2015, quando passou a funcionar como polo dinamizador cultural, articulado com a Cátedra Anita Novinsky, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco. O fato de haver funcionado por dois anos (2014 e 2015) nas instalações do Instituto Histórico de Olinda foi mais que suficiente para que a existência da sinagoga ficasse registrada em seus anais.

Em algumas celebrações específicas, a Sinagoga de Olinda conseguiu reunir público superior a duzentas pessoas, provenientes de diversos estados do Nordeste e do estado de São Paulo, além de ter recebido visitas de judeus do mundo inteiro – inclusive diversos rabinos –, vindos da França, de Israel, dos Estados Unidos, entre outros países, todos interessados na saga e na gesta dessa *gente da nação* que, quase cinco séculos depois de Branca Dias, instalou uma Sinagoga no coração da Marim dos Caetés.

Além dessas três sinagogas, foi fundada em Jaboatão dos Guararapes a Associação Sefaradita de Pernambuco, inicialmente sob a orientação do rabino Ventura. Esta associação foi responsável pela edição de um ritual de Páscoa cuja ilustração da capa – assinada por Esther Goldberger – faz alusão ao neojudaísmo nordestino.<sup>111</sup> Mas, a partir de 14 de outubro de 2018 essa comunidade foi acolhida pelo rabino Abraham Deleon Cohen e passou a constituir uma sinagoga autônoma, denominada ***Sinagoga Aboab da Fonseca***.

---

111 Vide KÖHLER, Ilana (ed.). **A Hagadá de Pêssach do Sertão**. Recife: Associação Sefaradita de Pernambuco; São Paulo: Eskenazi Indústria Gráfica, 2016.

É importante destacar que as quatro comunidades possuem vínculos com rabinos ou orientadores espirituais veterojudeus ou judeus-velhos. Deste modo que não estão isoladas ou desconectadas da realidade judaica contemporânea.

## **Rituais de identificação e pertencimento**

A questão da identidade está relacionada com diásporas e hibridismos. Enquanto a diáspora é uma experiência existencial dos judeus – mesmo daqueles que vivem em Israel – porquanto o exílio persiste para a maioria da comunidade judaica mundial, os hibridismos étnico, cultural ou religioso são considerados nocivos ao povo judeu. Robert Young afirma que o hibridismo, na sua conceituação mais simples, implica em “um despedaçamento e uma reunião forçada de coisas vivas dessemelhantes (...) criando-se então a igualdade a partir da diferença.”<sup>112</sup> Por outro lado, Stuart Hall afirma que, por toda parte, “estão emergindo identidades culturais que não são fixas [mas estão] *em transição*, entre diferentes posições [que representam] diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamento e misturas culturais” tão comuns na era da cultura globalizada.<sup>113</sup>

Na busca para estabelecer uma identidade própria – ainda que atravessada pela macrocultura do contexto não judaico – os membros das comunidades neojudaicas encontram nos mitos, nos ritos, nas crenças e nas liturgias judaicas um sentido e uma direção na construção dessa identidade que não deixa de ser hibridizada porquanto resultado de uma vivência íntima de conflito entre suas crenças íntimas e a convivência cotidiana com o Outro, o *goy*, o gentio, o não judeu.

Para demarcar o território simbólico da sua identidade individual e coletiva, os judeus seguem um código de condutas que impactam na dietética, na ética, na moral e nos mínimos detalhes do cotidiano. Então, para reafirmar sua identidade religiosa

---

112 YOUNG, op. cit., p. 31-32.

113 HALL, op. cit., p. 52.

e cultural, essas comunidades de neojudeus praticam rituais de pertencimento que são vivenciados de três maneiras:

1. Realizando liturgias religiosas nos sábados e nas datas festivas do calendário judaico, com a utilização do *sidur* sefardi;
2. Sacralizando o cotidiano através do cumprimento dos mandamentos judaicos, da prática de orações e de enunciação das bênçãos; e
3. Buscando reconhecimento de sua autoproclamada identidade judaica, o que significa aceitação de submissão ao ritual de conversão diante de um *Beit Din*.

## **A contribuição de Wachtel**

Nathan Wachtel – professor do Collège de France – contribuiu de maneira significativa para os estudos do marranismo nordestino através de duas obras fundamentais: *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*, publicado na França 2001 e no Brasil em 2009; e *Mémoires marranes: itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*, dedicado à Anita Novinsky e publicado em Paris em fevereiro de 2011, ainda à espera de uma edição brasileira.

Em *A fé na lembrança*, no qual aborda o fenômeno do marranismo e neomarranismo na América luso-hispânica, Wachtel afirma que “os estudos sobre o marranismo [se inscreve] na problemática geral da emergência de uma certa modernidade no Ocidente em diferentes campos” como, por exemplo, no campo das crenças religiosas e no da história intelectual, já que “esse campo religioso dos cristãos-novos comporta de específico (...) a tensão vivida entre as duas religiões, judaísmo e cristianismo” sendo Spinoza “o gênio por excelência do marranismo.”<sup>114</sup>

Nesta homenagem a Spinoza existe uma lacuna: faltou referência ao mártir do marranismo, Uriel da Costa, vítima e algoz de si mesmo, em drama que se desenrolou diante do Spinoza criança. Após sofrer excomunhão, Uriel da Costa não suportou

---

114 WACHTEL, Nathan. **A fé na lembrança:** labirintos marranos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 14-15.

as tribulações às quais fora obrigado a passar: matou-se com um tiro, mas, antes, deixou uma trilogia impactante: *Propostas contra a tradição*<sup>115</sup> (1616), *Exame das tradições farisaicas*<sup>116</sup> (1623-1624) e *Exemplar humanae vitae*<sup>117</sup> (1639-1640).

As vidas e a morte de Gabriel/Uriel da Costa é uma prova irrefutável das imensas dificuldades de conciliar, àquela época, o criptojudáismo com o judaísmo sinagoga.<sup>118</sup> Os judeus de Belmonte experimentaram dificuldades semelhantes para compreender que a religião criptojudáica é diferente da religião judaica. Mas este é um assunto para outro ensaio. Continuemos analisando a interpretação de Wachtel, no sentido de que a memória coletiva oferece sustentáculo à própria crença marrana:

História repleta de dramas, perseguições, violências: se a identidade das “pessoas da Nação” se define, em certo sentido, pela reação ao “ódio” que lhe conferem as outras nações (segundo a tese de Spinoza), ela encerra um componente fundamental e positivo de fidelidade aos ancestrais. Afinal, os membros da “Nação” compartilham, além de sua diversidade, uma fé comum: **a fé na lembrança**.<sup>119</sup>

---

115 COSTA, Uriel. *Propostas contra a tradição*. Em: SILVA, Samuel da. **Tratado da imortalidade da alma**. Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa / Vila da Maia: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1982, p. 169-173.

116 COSTA, Uriel. *Exemplar humanae vitae / Espelho da vida humana*. Em: MUHANA, Adma. **Uriel da Costa e a nação portuguesa**: edição diplomática e estudo do “Exame das tradições farisaicas”. São Paulo: Humanitas / FAFESP, 2016, p. 229-317.

117 COSTA, Uriel. *Exemplar humanae vitae / Espelho da vida humana*. Em: SILVA, op. cit, p. 204-245.

118 Para compreender este personagem, leia-se o primeiro capítulo (*Morir en la sinagoga: Uriel da Costa*) da segunda seção (*Perseverare in diabolicum*) de ALBIAC, Gabriel. **La sinagoga vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinocismo. Madrid: Tecnos, 2014.

119 WACHTEL, **A fé na lembrança**, p. 31.

Para exemplificar esta poderosa fé na lembrança, evocaremos aqui um depoimento de Pedro Calado de Araújo (da comunidade neojudaica de Belo Jardim), filmado pelo cineasta russo-argentino Miguel Luis Kohan, para o documentário sobre a *América Judaica*. Durante a entrevista, o depoente contou que seu bisavô ou tataravô fugiu de Portugal e viajou ao Brasil escondido em caixas de bacalhau, tudo “por medo da Inquisição”.

Esta memória familiar também foi relatada ao jornalista Felipe Goifman, autor de um documentário disponível na internet<sup>120</sup>, de uma reportagem publicada na *National Geographic*<sup>121</sup> e de um livro cujo lançamento – que ocorreu na Sinagoga Israelita do Recife em 17 de fevereiro de 2018 – integrou a programação do 2º Congresso Internacional de Antropologia da Religião, organizado pela Cátedra Anita Novinsky, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco.<sup>122</sup>

Assim, a fé na lembrança dos remanescentes de criptojuudeus portugueses instalados no Nordeste brasileiros reforça o sentimento de pertencimento ao judaísmo sefardi, inobstante o esforço persecutório da inquisição católica.

Enquanto *A fé na lembrança* dedica a conclusão (“Fé, Memória, Esquecimento”) e o epílogo (“Quinhentos anos de fome: retornos”) ao marranismo nordestino, o segundo livro de Wachtel, que trata da mesma temática (*Mémoires marranes*), é dedicado exclusivamente à análise do fenômeno marrano no Nordeste

---

120 GOIFMAN, Felipe. **Judeus Novos:** em busca de Sefarad de Portugal ao Recife. In: <https://www.youtube.com/watch?v=Su34otMr7aY>. Acesso em 30/01/2018. Este documentário foi postado no Youtube em 25 de novembro de 2016 e, nos catorze meses seguintes, foi assistido por 13.701 pessoas, obtendo 435 aprovações e cinco desaprovações.

121 GOIFMAN, Felipe. O retorno do Nordeste brasileiro ao judaísmo: Séculos depois da Inquisição e da conversão forçada dos cristãos-novos, nordestinos buscam suas raízes judaicas. *National Geographic/Brasil*. São Paulo, dezembro 2017. Também disponível em: <<http://www.nationalgeographicbrasil.com/fotografia/2017/11/o-retorno-do-nordeste-brasileiro-ao-judaismo>>. Acesso em: 30/jan/2018.

122 GOIFMAN, Felipe. **Em busca de Sefarad:** de Portugal a Pernambuco. São Paulo: Edição do Autor / Ministério da Cultura, 2018.

contemporâneo, conforme indicação do subtítulo: *itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*. Ao final da parte teórica desse livro, Wachtel afirma:

A cultura específica do sertão nordestino inclui, entre elementos de várias origens, muitas heranças cristãs-novas, que certos «costumes familiares» transmitem de geração em geração, enquanto a memória de sua origem judaica não surge mais que vagamente, fragmentada, na consciência límpida.<sup>123</sup>

Diz mais o notável professor da École de France:

De onde vêm os obscuros saberes e as revelações luminosas, os retraimentos voluntários e as reminiscências incertas: existe como um subconsciente coletivo e doloroso, que subjaz às complexidades, às ambivalências, às contradições do *sertão* nordestino. Terra de sofrimento, de esperança e talvez, como cantam os lamentos do cordel, lugar de redenção através do sofrimento? Podemos ver como nos nossos dias está ocorrendo, no Brasil e mais particularmente no Nordeste, ressurgências de torrentes subterrâneos da memória marrana.<sup>124</sup>

---

123 *“La culture spécifique du sertão nordestin comporte ainsi, parmi éléments de diverses provenances, bien des héritages nouveaux-chrétiens, que certaines «coutumes familiales» transmettent de génération en génération, tandis que le souvenir de leur origine juive n'affleure que vaguement, par bribes, à la claire conscience.”* WACHTEL, Nathan. **Mémoires marranes**: itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien. Paris: Seuil, 2011, p. 138, itálicos do autor.

124 *“D’où les obscures savoirs et les révélarions lumineuses, les effacements volontaires et les incertaines réminiscences: il existe comme un subconscient collectif, douloureux, qui sous-tend les complexités, les ambivalences, les contradictions du sertão nordestin. Terre de souffrance, d’espoir et peut-être, comme le chantent les plaintes de cordel, lieu de rédemption par la souffrance? L’on entrevoit comment d’émouvantes résurgences peuvent émerger, de nos jours, au Brésil et plus particulièrement dans e Nordeste, des nappes souterraines de la mémoire marrane.”* WACHTEL, op. cit., p. 138-139, itálicos do autor.

O que podemos entender por *des nappes souterraines de la mémoire marrane* senão que existe um caudaloso aquífero de memória afetiva no inconsciente individual e coletivo dos nordestinos que remete à sua ancestralidade criptojudaica, ainda que as pessoas não tenham conhecimento de sua condição específica: estão exilados no interior da diáspora, sem consciência de tal exílio. Trata-se, portanto, de um duplo exílio: exílio da terra prometida e exílio da memória, estabelecendo a diáspora e o esquecimento.

Mas, contra todas as expectativas, o marranismo não morreu, apesar de o criptojudaísmo ter desaparecido. Nas camadas subterrâneas do inconsciente coletivo, o aquífero judaico nunca parou de jorrar e, vez por outra, de aflorar na terra seca do Nordeste, trazendo à tona emoções arcaicas que se expressam como costumes, crenças e tradições específicas dos nordestinos, formando um painel etnográfico que remete à herança etnocultural judaica.

## Casos (des)semelhantes

Como fenômeno autocéfalo de retorno coletivo ao judaísmo, o “caso Brejo/Belo Jardim” possui similares históricos. Na pesquisa de pós-doutorado que estamos desenvolvendo na *Università Sapienza*, de Roma relacionamos casos que possuem semelhança com os *neojudeus* de Brejo da Madre de Deus (agora instalados na Serra dos Ventos, em Belo Jardim), destacando o surgimento espontâneo dessa comunidade judaica na zona rural do agreste pernambucano.<sup>125</sup>

Faremos apenas breves indicações de casos de neojudaísmo que poderiam ser comparados, ainda que em mínimos níveis de equivalências, ao fenômeno dos retornados do Nordeste. Em relação à tentativa de comparação, o primeiro caso a ser cotejado é paradigmático, mas muito diferentes da realidade estudada no presente trabalho. Trata-se da conversão coletiva dos casares,

---

125 Conf. SOBREIRA, Caesar. **Galut ba-Galut**: una etnografia del neo-giudaismo - cultura e identità dei neo-giudei di Pernambuco, Portogallo e Italia. [Ricerca di Post-Dottorato in Etno-Antropologia]. Roma: Università Sapienza / Dottorato di Ricerca in Storia, Antropologia, Religioni, 2019.

considerados por alguns eruditos judeus como ancestrais dos judeus asquenazitas da Europa central e oriental.

Mas, neste caso, o rei deste povo que vivia entre o mar Negro e o mar Cáspio converteu-se ao judaísmo levando consigo os súditos. Segundo afirma o rabino Raphael Shammah, no prefácio à edição brasileira d'*O cuzarí*, de Iehudá Halevi, existem registros dessa conversão coletiva: "Este fato é mencionado no *Sêfer HaCabala*, escrito pelo primeiro Raavad, e nos capítulos 3 e 4 do *Sêfer Iuchassin*. Deste, consta uma carta enviada por Iossef, Rei dos Cazares, ao sábio Chasdai ibn Shaprut, que fala sobre descendentes daquele povo que estariam entre os sábios da *Torá* de Tortela."<sup>126</sup> Note-se que Chasdai ibn Shaprut (915-970) era um alto funcionário judeu do califa Abderraman III de Córdoba, na Andaluzia muçulmana.<sup>127</sup>

A crer nestas informações, trata-se de um fenômeno histórico que teria ocorrido no século VIII, quando o monarca dos casares recebeu emissários cristãos e muçulmanos que tentaram convertê-lo às suas religiões. Então o rei kazar decidiu convocar também um representante do judaísmo. "Quando perguntou aos sábios cristãos e muçulmanos qual das duas outras religiões era a melhor, ambos responderam 'o judaísmo', e assim decidiu tornar-se judeu, levando consigo para a nova fé muito de seus nobres e algumas pessoas do povo".<sup>128</sup>

Tratou-se de uma conversão de cima para baixo, partindo do trono e alcançando a população. O monarca cuzarí agiu como Constantino (convertido ao cristianismo em 313 da era comum) e, ao mesmo tempo, foi um novo Teodósio I, o imperador que transformou o cristianismo na religião oficial do Império Romano em 380.

---

126 Em HALEVI, Iehudá. **O cuzarí**. São Paulo: Sêfer, 2003, p. 14.

127 Conf. AYOON, Richard; SÉPHIHA, Haïm Vidal. **Los sefardíes de ayer y de hoy**: 71 retratos. Madrid: Edaf, 2002, p. 31-33.

128 UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 143.

O segundo caso que possui alguma semelhança é o dos judeus secretos de Belmonte, em Portugal.<sup>129</sup> Mas aqui há uma diferença notável: em Belmonte – como em muitas cidades do interior de Portugal – a comunidade praticava o criptojudaísmo<sup>130</sup>, o que não acontecia com a comunidade de Brejo/Belo Jardim. Existe uma literatura considerável não apenas sobre os judeus de Belmonte, mas como de diversas cidades portuguesas, cuja bibliografia está indicada no final deste trabalho.

O terceiro exemplo que guarda similitude com a comunidade judaica da Serra do Vento, ainda que em grau mínimo, teve lugar na África, entre os *Abayudaya* ou judeus “autoconvertidos” de Uganda. Sobre tal comunidade fomos testemunhas de um relato pessoal, do rabino Jacques Cukierkorn, no qual narrava sua vivência entre os abayudaya nos anos 90 do século passado.

A obra de referência sobre essa comunidade ugandense é o livro de Richard Sobol, publicado em Nova Iorque, ainda sem edição brasileira.<sup>131</sup> O fato é que nas proximidades de Mbale, no leste de Uganda, existem cerca de seiscentas pessoas da etnia bantu que praticam o judaísmo, cujos antepassados adotaram a religião judaica no início do século XX e, ao mesmo tempo, passaram a designar-se “abayudaya” – significando, no dialeto luganda, “judeus”.

Ocorreu que um chefe tribal, Semei Kangulu, começou a estudar a Bíblia recebida de missionários cristãos provindos da Inglaterra. Então, Kangulu “decidiu que a verdadeira mensagem divina estava presente na Torá entregur pro D’s aos judeus. Assim, abriu mão dos ensinamentos do Novo Testamento e abraçou os mandamentos dados a Moisés”, tendo circuncidado a si e aos filhos. Quando interpelado pelos missionários cristãos, que

---

129 Vide SCHWARZ, Samuel. **Os cristãos-novos em Portugal no século XX**. (2. ed. [1. ed. 1925]). Lisboa: Cotovia, 2010.

130 Para uma compreensão do criptojudaísmo enquanto religião específica, leia-se: GITLITZ, David. **Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos**. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2003.

131 SOBOL, Richard. **Abayadaya, os judeus de Uganda**. New York: Abbeville, 2002.

afirmavam que a circuncisão era uma prática judaica, Kangulu afirmou: “Sendo assim, a partir deste dia, eu sou judeu – e chamem-se de *Mayudaya*”, sendo que *mayudaya* é singular de judeu no dialeto local, enquanto *abayudaya* é plural, isto é, judeus.<sup>132</sup>

Por último, para efeito de comparação da comunidade neo-judaica de Belo Jardim com casos semelhantes, se destaca a autoconversão dos judeus de San Nicandro, cidade localizada na Itália meridional. Em artigo sem indicação de autoria, publicado na página virtual da Casa dos Anussim, vinculada à Shavei Israel, ficamos sabendo que a atual comunidade judaica de San Nicandro é uma continuação da comunidade original de 1946, constituída por cristãos (sem descendência judaica conhecida) que se auto-converteram ao judaísmo sem nunca terem visto nenhum judeu. Entretanto, logo depois aqueles 74 homens e mulheres que não conheciam o judaísmo decidiram se converter de maneira halá-chica e fazer *aliyah* para Israel.

Tudo começou com Donato Manduzio (1885-1948), um camponês que se tornou inválido na Primeira Guerra Mundial. Aos 33 anos não sabia ler nem escrever. Após alfabetizado, começou a ler a Bíblia aos 45 anos de idade. Manduzio descreve no seu diário a primeira visão que o levou a descobrir o judaísmo: ele viu a si mesmo, sob a escuridão, no meio de um campo arado. Estava em pé, confuso e assustado, quando um homem se aproximou com uma lamparina apagada nas mãos e lhe disse: “Venha, Manduzio, acenda a lamparina”.

Manduzio respondeu: “Como posso acendê-la? Eu não tenho nenhum fósforo!” O homem retirou um fósforo aceso de entre os dedos de Manduzio e ergueu a lamparina para Manduzio acendê-la, após o que ficou iluminado. Manduzio interpretou a visão como ordem divina para “difundir a palavra do Senhor”. A partir de então, Manduzio começou a estudar e ensinar a Bíblia e os mandamentos da religião judaica, pois se considerava mensageiro

---

132 Conf. o artigo [sem indicação de autoria] *Abayudaya: práticas judaizantes em Uganda*. **Morashá**. São Paulo, novembro 2017. Em: <http://www.morasha.com.br/judaísmo-no-mundo/abayudaya-práticas-judaizantes-em-uganda.html>. Acesso em: 29/11/2017.

de Deus e do judaísmo. No entanto, ele não sabia da existência de outros judeus. Só soube que havia judeus vivendo em Roma quando, em 1936, conheceu um policial que visitava San Nicandro.

Manduzio escreveu, então, uma carta para o rabino-chefe de Roma buscando estabelecer vínculo com a comunidade judaica oficial. Logo depois teve início ao processo de conversão do grupo. No entanto, a conversão ocorreu após o final da Segunda Guerra Mundial. Em agosto de 1946, 74 pessoas foram convertidas por um tribunal rabínico enviado pelo rabino-chefe de Roma.

O que torna San Nicandro um exemplo singular é que se trata da conversão de pessoas que não foram preparadas para tal. Ao contrário, essas pessoas eram autodidatas em judaísmo. A **autoconversão** ou **conversão autodidática** foi uma inovação no campo das conversões de judeus, embora a conversão não seja tão somente um processo pessoal e íntimo: ela, para ser válida, exige prévia aprovação por parte de um tribunal rabínico. Assim, foi necessário estabelecer em San Nicandro um tribunal rabínico.

Em 1949, o grupo emigrou para Israel e se estabeleceu no Moshav Alma. Depois se dispersaram pela Galiléia, sobretudo em Safed e arredores. Manduzio não chegou a emigrar; faleceu duas semanas antes da viagem.

Até hoje, uma comunidade judaica sobrevive em San Nicandro, formando um grupo bastante original, sem existir nada parecido em outros lugares do mundo. Os membros da atual comunidade de San Nicandro possuem relações familiares e são aparentados entre si, por via paterna ou materna.

Mesmo que do ponto de vista haláchico não exista nenhuma família judia em San Nicandro, as famílias dos judeus de San Nicandro são lideradas por mulheres que continuam vivendo como judias em todos os sentidos. Elas guardam o Shabat e as festas judaicas, consomem alimentação kosher, separam o leite da carne, preparam a chalá (pão trançado) e as velas para o Kabalat Shabat, rezam na sinagoga todos os sábados e festas, jejuam no Dia da Expição (Yom Kippur). Mas são casadas com não-judeus.

Há cinco gerações essas mulheres se mantêm fiéis à crença em um só Deus, observando os mandamentos e repassando a tradição hebraica de geração em geração. O Comitê Italiano de

Congregações Judaicas acompanha a comunidade, enviando um rabino que permanece lá durante o Shabat para ensinar Torá, tanto para as mais de cinquenta mulheres quanto para os poucos homens que desejam praticar o judaísmo.

Mesmo no início da comunidade, a maioria dos seguidores de Manduzio era formada por mulheres. Hoje, as integrantes da comunidade se sentem judias. Porém, há alguns anos um rabino lhes revelou que elas não eram judias porque nunca haviam se convertido. Entretanto, as mulheres e os poucos homens da comunidade exaltavam a fé judaica e o fato de integrar o povo judeu. "Você pode dizer o que quiser, mas somos judias! Crescemos e fomos criadas como judias. Nascemos para o judaísmo desde o ventre de nossas mães. Recebemos o judaísmo como um tesouro de nossas mães e avó. Ficaremos felizes em nos converter, mas já somos judias!"

Atualmente, as mulheres da comunidade são casadas com "italianos" (não-judeus). Mesmo que os homens não sigam a religião mosaica, eles respeitam a crença das mulheres e a vida judaica que levam: observar o Shabat, não cozinhar no dia santo, frequentar a sinagoga, observar os feriados judaicos, não batizar seus filhos e, sobretudo, não se casar na igreja.

Entretanto, ocorre que algumas vezes as judias de San Nicandro escondem seus costumes judaicos de seus maridos para manter a paz na família. Nesse caso, não contam aos esposos que estão indo à sinagoga ou que estão observando os mandamentos, estabelecendo uma espécie de criptojudaísmo dentro da própria família. Muito interessante é o fato de as filhas se identificarem com a "mãe judia", enquanto os filhos se identificam com o pai não-judeu.<sup>133</sup>

Desse modo, podemos identificar o fenômeno de uma "fé judaica feminina", tradição passada de geração em geração, de mãe para filha, de avó para neta, transmitindo um tipo de

---

133 Visitei esta comunidade durante minha pesquisa de campo do pós-doutorado, ocasião em que li os manuscritos de Manducio, inacessíveis ao público em geral, além de ter adquirido um exemplar de uma obra clássica sobre essa comunidade, escrita por Elena Cassin e indicada na bibliografia.

crença que poderíamos qualificar como feminina, criptojudaica e doméstica.<sup>134</sup>

## Indicações bibliográficas e videográficas

A bibliografia antropológica específica sobre o tema dos cristãos-novos, criptojudeus e judaizantes é escassa, podendo ser ampliada quando associada à abordagem histórica do fenômeno a nível nacional e internacional. Desse modo, podemos destacar a tese defendida por Sônia Bloomfield Ramagem, em 1994, no mestrado em Antropologia da Universidade de Brasília.<sup>135</sup> Naquele mesmo ano, a tese rabínica *Retornando/Coming Back: a description and historical perspective of the Crypto-Jewish Community of Rio Grande do Norte, Brazil* defendida no Hebrew Union College, de Cincinnati, nos Estados Unidos, pelo então candidato à rabino Jacques Cukierkorn, que colocou tal questão no âmbito das chamadas *Ciências Judaicas*.<sup>136</sup>

Entretanto, os principais estudos são de Anita Novinsky (NOVINSKY, 1992, 2010, 2015, 2017) ou de seus discípulos formados ou instalados na Universidade de São Paulo. Além deles, uma plêiade de escritores se debruçou sobre a questão. Entre as obras clássicas destacam-se autores como Câmara Cascudo (1978, 1984), Alberto Dines (1992); Gilberto Freyre (1933, 1936), Elias Lipiner (1969); Evaldo Cabral de Mello (1989), José Antonio Gonsalves de Mello (1970, 1987, 1989); Nelson Omegna (1969), José Gonçalves Salvador, (1976); Samuel Schwarz (1925) e Arnold Wiznitzer (1966).

Também indicamos a leitura de trabalhos mais recentes, publicados por Ângelo Assis (2011); David Gitlitz (2003), Alexandre

---

134 Texto original em <http://casadosanussim.shavei.org/tag/italia/page/2/>. Acesso em: 16/nov/2018.

135 RAMAGEM, Sonia Bloomfield. **A fênix de Abraão**: um estudo sobre cristãos-novos retornados ao judaísmo de seus ancestrais. [Dissertação de mestrado]. Brasília: Universidad de Brasília, 1994.

136 Esta e as obras seguintes estão indicadas nas referências bibliográficas, ao final deste artigo.

Ribemboim & Jacques Ribemboim (2011), James Ross (2000), José Luiz Mota Menezes (2015), Marcos Silva (2012), Renata Sancovsky (2010), Richard Sobol (2002), Caesar Sobreira (1995, 1996, 2003, 2010, 2011, 2012, 2013, 2015, 2016), Paulo Valadares (2007) e Merlido Zisman (2014). Para dimensionar a produção acadêmica em relação a este assunto, o artigo *Brasil marrano: as pesquisas recentes*, de Lina Gorenstein (GORENSTEIN, 2008), oferece uma síntese das pesquisas sobre o tema.

Entretanto, no que se refere a esta comunidade judaica de Belo Jardim, inexistente uma literatura específica. Sua existência está comprovada através de indicação em livro sobre a história da Sinagoga Israelita do Recife, onde, pela primeira vez apareceu uma referência à sinagoga de Brejo da Madre de Deus. Também já destacamos um artigo de vulgarização publicado na revista *National Geographic*, do mês de dezembro de 2017, com direito à chamada de capa. E, além desses registros escritos, existem três testemunhos cinematográficos realizados por Felipe Goifman (2017), Sharer Nurit (2014) e Miguel Kahan (2018).

## **Reflexões à guisa de conclusões em modo brevíssimo**

Tarefa impossível concluir um ensaio abordando tema que é objeto de pesquisa em andamento. Entretanto, por questões metodológicas, devemos oferecer algumas conclusões, ainda que parciais, por estarmos diante de uma realidade que oferece resistência ao pesquisador devido ao secretismo que, elevada à máxima potência, pode degenerar na *síndrome do segredo* inerente ao próprio objeto sob nosso escrutínio, isto é, o criptojudaísmo.

Assim, podemos aglutinar de modo sintético duas conclusões provisórias, tendo em vista que as comunidades estudadas têm por objetivo precípuo uma integração ao judaísmo oficial, representado a nível estadual pela Federação Israelita de Pernambuco, o que pressupõe reconhecimento do novo *status* religioso dessas comunidades.

**1ª conclusão provisória – *Galut ba-galut*:** A inexistência de reconhecimento formal (por parte do *establishment* judaico) da

judaicidade de tais comunidades tende a provocar – nos *neojudeos* – uma sensação de “exílio no exílio” (*galut ba-galut*).

A ausência do reconhecimento religioso e comunitário reforça a sensação de *deslocamento*, tal como Morim definiu sua própria condição. Assim, partindo de uma posição isolada, vivenciada como um exílio dentro do exílio, os neojudeus nordestinos buscam ultrapassar as barreiras impostas pela *guetização* forçada, para – através das práticas judaicas sinagogais – ritualizar a passagem de *goy* (estrangeiro) para a condição de judeu de pleno direito, vivendo sob o regime jurídico da *halachá*.

**2ª conclusão provisória – Do Galut à Gueulá:** As comunidades neojudaicas utilizam a ritualização do cotidiano enquanto recurso simbólico de resgate da memória ancestral, por um lado; e, por outro, através das crenças e práticas judaicas – de orientação sefardita – transformam a ritualização em *reatualização* do drama cósmico que foi a passagem do mar Vermelho, através do qual os hebreus abandonaram a terra da idolatria para adentrarem na terra da promessa. Como uma metáfora extemporânea – fazendo do passado, presente – os *desterrados da Torah* imersos nos sertões nordestinos buscam realizar esta passagem do simbólico ao real, de modo a transformar o exílio (*galut*) em redenção (*gueulá*).

Por fim, é de suma importância destacar que a existência dos judeus-novos ou *neojudeos* no Nordeste brasileiro não é um fenômeno antropológico ou sociológico exclusivo da região ou do país. Trata-se de um fenômeno global na medida em que a diáspora sefardi está presente em todos os continentes, dado que sefardis estabeleceram colônias na África, no Oriente Médio, na Europa e nas três Américas, sobretudo em países luso-ibero-tropicais.

Daí porque nossa pesquisa estabeleceu, como um dos seus objetivos, estimular novas investigações sobre o fenômeno dos *Retornados* no Brasil e no mundo, com especial atenção à Península Ibérica, Itália e América Latina.

**Gabinete Português de Leitura**

Recife de Pernambuco

30 novembro 2018

## Referências Bibliográficas

ALBIAC, Gabriel. **La sinagoga vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo. Madrid: Tecnos, 2014.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **João Nunes, um rabi escatológico na Nova Lusitânia**: sociedade colonial e inquisição no Nordeste quinzentista. São Paulo: Alameda, 2011.

AYOUN, Richard; SÉPHIHA, Haïm Vidal. **Los sefardíes de ayer y de hoy**: 71 retratos. Madrid: Edaf, 2002, p. 31-33.

BEN ISRAEL, Menasseh. **Esperanza de Israel**. Madrid: Hiperion, 1987.

BOGACIOVAS, Marcelo Meira Amaral. **Cristãos-novos em São Paulo (séculos XVI-XIX)**: assimilação e nobilitação. São Paulo: Asbrap, 2015.

BORTNIK, Rachel. Retorno al judaísmo despues de 500 anyos: istoria de sobrevivencia, koraje i esperanza. **Aki Yerushalayim**: Revista Kulturala Djudeo-espanyola. [Anyo 15, nº 49]. Jerusalém, 1995.

BRAGA, Odmar. **Rekodro de mis rekodros**. Recife: Bagaço, 2011.

CAFFIERO, Marina. **Battesimi forzati**: storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi. Viella, 2004.

CAFFIERO, Marina. **Baptêmes forcés**: histoires de juifs, chrétiens et convertis dans la Rome des papes. Collection Bibliothèque d'Études Juives, nº 61. Paris: H. Champion, 2017.

CANELO, David Augusto. **Belmonte, judaísmo e criptojudaísmo**: estudos de História. Belmonte: Câmara Municipal, 2001.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Mouros e judeus na tradição popular do Brasil**. Recife: Secretaria de Cultura, 1978.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Judeus, mouros e franceses**. São Paulo: Perspectiva, 1984.

CASSIN, Elena. **San Nicandro, histoire d'une conversion**. Paris: Plon, 1957.

COSTA, Uriel. Propostas contra a tradição. Em: SILVA, Samuel da. **Tratado da imortalidade da alma**. Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa / Vila da Maia: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1982, p. 169-173.

COSTA, Uriel. Exemplar humanae vitae / Espelho da vida humana. Em: SILVA, Samuel da. **Tratado da imortalidade da alma**. Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa / Vila da Maia: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1982, p. 204-245.

COSTA, Uriel. Exemplar humanae vitae / Espelho da vida humana. Em: MUHANA, Adma. **Uriel da Costa e a nação portuguesa: edição diplomática e estudo do "Exame das tradições farisaicas"**. São Paulo: Humanitas/Fafesp, 2016, p. 229-317.

CUKIERKORN, Jacques. **Retornando – Coming Back: a description and historical perspective of the Crypto-Jewish Community of Rio Grande do Norte, Brazil**. [Thesis for Ordination]. Cincinnati: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1994.

DIESENDRUCK, Arnold. **Os marranos em Portugal: 1920-1950**. São Paulo: Sêfer, 2002.

DINES, Alberto. **Vínculos de fogo: Antonio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da inquisição em Portugal e no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FAIGUENBOIM, Guilherme; VALADARES, Paulo, CAMPAGNANO, Anna Rosa. **Dicionário Sefaradi de Sobrenomes / Dictiionary of sephardic surnames: inclusive cristãos-novos, conversos, marranos,**

italianos, berberes e sua história na Espanha, Portugal e Itália. [2ª. ed.], São Paulo: Fraiha, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1). [27ª. ed.; 1ª ed. 1933]. Rio de Janeiro: Record, 1990.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. (52. ed [1. ed. 1933]). São Paulo: Global, 2013.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos:** decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 2). [8. ed; 1. ed. 1936.]. Rio de Janeiro: Record, 1990.

GITLITZ, David. **Secreto y engaño:** la religión de los criptojudíos. Salamanca: Junta de Castilla y Leon, 2003.

GOIFMAN, Felipe. **Judeus Novos:** em busca de Sefarad de Portugal ao Recife. [documentário publicado em 25/11/2017]. Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=Su34otMr7aY>>

GOIFMAN, Felipe. **O retorno do Nordeste brasileiro ao judaísmo:** Séculos depois da Inquisição e da conversão forçada dos cristãos-novos, nordestinos buscam suas raízes judaicas. **National Geographic/Brasil.** São Paulo, dezembro 2017. Disponível em: <<http://www.nationalgeographicbrasil.com/fotografia/2017/11/o-retorno-do-nordeste-brasileiro-ao-judaismo>>. Acesso em: 30/jan/2018.

GOIFMAN, Felipe. **Em busca de Sefarad:** de Portugal a Pernambuco. São Paulo: Edição do Autor/Ministério da Cultura/Lei Rouanet, 2018.

GORENSTEIN, Lina. **Brasil marrano:** as pesquisas recentes. 2008. Disponível em: <<https://rumoatolerancia.ffclh.usp.br>> Acesso em: 25/nov/2008.

HALEVI, Iehudá. **O cuzarí**. São Paulo: Sêfer, 2003, p. 14.

HALL, Suart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

KAHAN, Miguel. **América Judaica**. Documentário [em fase de montagem], 2018.

KAPLAN, Yosef. **Judíos Nuevos em Amsterdam**: estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí em el siglo XVII. Barcelona: Gedisa, 1996.

KAPLAN, Yosef. **Les nouveaux-juifs d'Amsterdam**: Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarde au XVIIe siècle. Paris: Péninsules, 1999.

KAISERLING, Meyer. **História dos judeus em Portugal**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

KÖHLER, Ilana (ed.). **A Hagadá de Pêssach do Sertão**. Recife: Associação Sefaradita de Pernambuco; São Paulo: Eskenazi Indústria Gráfica, 2016.

LIMA, Cândido Pinheiro Koren de. **Albuquerque**: a herança de Jerônimo, o Torto. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2013.

LIMA, Cândido Pinheiro Koren de. **O legado do Rabino Abraham Senior**. Recife: FGF, 2014.

LIMA, Cândido Pinheiro Koren de. **Branca Dias**: filhos, netos e a Inquisição. Recife: FGF, 2015.

LIMA, Cândido Pinheiro Koren de. **Branca Dias**. [3 vols.]. Recife: FGF, 2016.

LIPINER, Elias. **Izaque de Castro**: o mancebo que veio preso do Brasil. Recife: Massangana/Fundaj, 1992.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

MAIMÔNIDES, Moisés [Moshé Ben Maimon]. **Os 613 Mandamentos**: Tariag Ha-Mitzvoth. São Paulo: Nova Stella, 1990.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO, José Antonio Cabral de. **Gente da nação**: cristãos-novos e judeus em Pernambuco – 1542-1564. Recife: Massangana/Fundaj, 1989.

MELLO, José Antonio Cabral de. **Tempo dos Flamengos**: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil. Recife: Massangana, 1987.

MELLO, José Antonio Cabral de. (ed.). **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil**: Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico, 1970.

MENEZES, José Luiz Mota. **A recriação do paraíso**: judeus e cristãos-novos em Olinda e no Recife nos séculos 16 e 17. Recife: Companhia Editora de Pernambuco. 2015.

NOVINSKY, Anita. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 2017.

NOVINSKY, Anita. **Os judeus que construíram o Brasil**. São Paulo: Planeta, 2015.

NOVINSKY, Anita. Uma página esquecida da história do Brasil. In SOBREIRA, Caesar. **Nordeste Semita**. São Paulo: Global, p. 200-206, 2010.

NOVINSKY, Anita. **O Santo Ofício da Inquisição no Maranhão**: a inquirição de 1731. São Luiz: Universidade Estadual do Maranhão, 2006.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia:** a inquisição. São Paulo: Perspectiva, 1992.

OMEGNA, Nelson. **Diabolização dos judeus:** martírio e presença dos sefardins no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Record, 1969.

PENA, Sérgio (org.). **Homo brasiliis:** aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. **Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitânicas do Sul, 1627-1628. Politeia: História e Sociedade,** Vitória da Conquista, v. 11, n.º. 1, p. 35-60, 2011.

**Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil:** confissões da Bahia 1591-92. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1935.

**Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil:** denúncias e confissões de Pernambuco 1593-1595. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 1984.

RAMAGEM, Sonia Bloomfield. **A fênix de Abraão:** um estudo sobre cristãos-novos retornados ao judaísmo de seus ancestrais. [Dissertação de mestrado]. Brasília: Universidad de Brasília, 1994.

RICHSOFFER, Ambrósio. **Diário de um soldado da Companhia das Índias Occidentaes:** (1629-1632). Recife: Laemmert, 1897.

RIBEMBOIM, José Alexandre. **Senhores de engenhos judeus em Pernambuco colonial:** 1542 – 1624. Recife: Editora 20-20, 1995.

RIBEMBOIM, José Alexandre; MENEZES, José Luiz Mota. **O primeiro cemitério judeu das Américas:** (1530 a 1654). Recife: Bagaço, 2005.

RIBEMBOIM, J. Alexandre; RIBEMBOIM, Jacques A.; PORTO, Waldenio. 2008). **Sinagoga Israelita do Recife:** de portas abertas. Recife: Comunigraf, 2008.

RIBEMBOIM, J. Alexandre; RIBEMBOIM, Jacques A. **Uma Olinda Judaica:** (1537 a 1631). Recife: Bagaço, 2011.

RIBEMBOIM, Jacques. Isaac Essoudry. **Diário de Pernambuco.** Recife, 15/11/2017.

ROSS, JAMES. **Frangile Branches:** travels through the Jewish diáspora. New York: Riverhead Books, 2000.

[S/A] Abayudaya: práticas hjudaizantes em Uganda. **Morashá.** São Paulo, novembro 2017. Em: <http://www.morasha.com.br/judaísmo-no-mundo/abayudaya-práticas-judaizantes-em-uganda.html>. Acesso: 29/11/2017.

SALVADOR, José Antonio Gonçalves. **Os cristãos-novos:** Povoamento e Conquista do Solo Brasileiro 1530-1680. São Paulo: Pioneira, 1976.

SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos da fé:** judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica – século VII. Rio de Janeiro: Imprint Express, 2010.

SHARER, Nurit. *Countig the Stars* [Documentário videográfico], 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uvUpytiHmYM>>

SILVA, Marcos. **Cristãos-novos no Nordeste:** entre a assimilação e o retorno. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

SIMONICCA, ALlessandro; DEI, F. (a cura di). **Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa.** Lecce: Argo, 1998.

SCHWARZ, Samuel. **Os cristãos-novos em Portugal no século XX.** (2ª. ed. [1ª ed. 1925]). Lisboa: Cotovia, 2010.

SOBOL, Richard. **Abayadaya, os judeus de Uganda**. New York: Abbeville, 2002.

SOBREIRA, Caesar. **Galut ba-Galut**: uma etnografia del neo-giudaismo - cultura e identidade dei neo-giudei di Pernambuco, Portugallo e Italia. [Ricerca di Post-Dottorato in Etno-Antropologia]. Roma: Università La Sapienza / Dottorato di Ricerca in Storia, Antropologia, Religioni, 2019.

SOBREIRA, Caesar. (ed.). **Diálogo das grandezas do Brasil**: primeira edição diplomático-interpretativa e fac-similar do apógrafo de Lisboa. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2019.

SOBREIRA, Caesar. Judaísmo na Marim dos Caetés: das antigas esno-gas à atual Sinagoga de Olinda. **Revista Marim dos Caetés**. Olinda: Instituto Histórico de Olinda, v. I, p. 40-56, 2016.

SOBREIRA, Caesar. Antropologia da solidão: o eterno retorno do Uno em Maimônides, Eckhart e Al-Hallaj. In: BAUCHWITZ, O.; FERNANDES, E.; BEZERRA, C. (Org). **Solidão e Liberdade**: Seminários do Seridó (II Encontro Nacional de Neoplatonismo). Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, p. 49-77, 2015.

SOBREIRA, Caesar. Etnografia do criptocabalismo na culturandestina: análise das referências cabalísticas no Romance d'A Pedra do Reino e em outras fulgurações criptojudais no Nordeste brasileiro. **Anais do 1º Simpósio Nacional de Estudos Criptojudais**: criptojudaismo e cabala. [In: Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas]. São Cristóval: Universidade Federal de Sergipe, 2015.

SOBREIRA, Caesar. Diálogo das grandezas do Brasil: quatro séculos de uma obra magnífica e a primeira edição do apógrafo de Lisboa. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, nº 66. Recife: IAHGP, p. 139-167, 2013.

SOBREIRA, Caesar. Judeus-novos do Nordeste brasileiro: o sempiterno retorno do judaísmo. **Oeste**. Instituto Cultural do Oeste Potiguar, v. 17. Mossoró: ICOP, p. 57-73, 2013.

SOBREIRA, Caesar. Do messianismo judaico ao sebastianismo luso-brasílico: metamorfoses de um mito. In: SOBREIRA, Caesar. (Org.). **Sebastianismo & Messianismo**: itinerários do Sebastianismo de Portugal a Pernambuco e o Messianismo no Brasil e no mundo. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, p. 42-66, 2012.

SOBREIRA, Caesar. (org.). **Sebastianismo & Messianismo**: itinerários do Sebastianismo de Portugal a Pernambuco e o Messianismo no Brasil e no mundo. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2012.

SOBREIRA, Caesar. A contribuição judaica na genética da população do Nordeste. In: **Sapientia in profundis**: anais. Recife: Academia Pernambucana de Medicina, p. 155-171, 2012.

SOBREIRA, Caesar. Nordeste Semita & (em) Gilberto Freyre. In: SILVA, Márcia Karina; SOUZA, João Morais. (Org.). **As Ciências Sociais em perspectiva**. Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, v. 1, p. 264-282, 2011.

SOBREIRA, Caesar. **Nordeste Semita**: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita. São Paulo: Global, 2010.

SOBREIRA, Caesar. Gilberto Freyre e o Judaísmo: Reflexões sobre o pathos semítico no judeu de Apipucos. **Revista Ciência & Tropicó**, v. 34. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, p. 343-360, 2010.

SOBREIRA, Caesar. La Integración Cultural de Brasil según la Teoría del Nordeste Semita. In: MOTA, Antonio; BRANDÃO, M. C. (Org.). **Bagagem Imaginária**: Estudos Antropológicos, Históricos e Sociológicos sobre Imigração, Integração Cultural e Inclusão Social. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, p. 116-128, 2003.

SOBREIRA, Caesar. Nordeste Semita II: a revelação. In **Caderno de Criação**. [Ano VI, nº 20]. Porto Velho: Universidade Federal de Rondônia, p. 114-137, 1999.

SOBREIRA, Caesar. Influência dos Judeus Sefardin no Nordeste Brasileiro. In: NOVINSKY, Anita; KUPERMAN, Diane (Org.). **Ibéria-Judaica**: roteiro da memória. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, v. 01, p. 413-434, 1996.

SOBREIRA, Caesar. **Freud e o Judaísmo**: ensaio sobre psicanálise e religião. Recife: Fundação do Patrimônio Artístico e Histórico de Pernambuco, 1996.

SOBREIRA, Caesar. Djudios Muevos del Nordeste brasiliano. **Aky Yerushalayim**: Revista Kulturala Djudeo-espanyola, XV, 49. Jerusalém: Sefarad/Kol Israel, p 28-32, 1995.

SOTELO, Ignacio. Los judaizantes. **Revista Cambio 16**. [nº 918]. Madrid, 26 junio p. 42, 1989.

TEIXEIRA, Bento. **Prosopopeia**. [9ª ed.]. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

UNTERMAN, A. **Dicionário Judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **O idioma da apostasia judaica na Holanda do século XVII**: A *Bíblia de Ferrara* e a reinvenção da cultura sefardita. Disponível em: <[https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia\\_a2015m612n21/mirabilia\\_a2015n21p506.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia_a2015m612n21/mirabilia_a2015n21p506.pdf)> Acesso em: 29/ jan/2018.

VALADARES, Paulo. **A presença oculta**: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

VALENTE, Waldemar. **Misticismo e religião**: aspectos do sebastianismo nordestino. Recife: Asa, 1986.

WACHTEL, Nathan. **A fé na lembrança**: labirintos marranos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

WACHTEL, Nathan. **Mémoires marranes:** itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien. Paris: Seuil, 2011.

WEITMAN, David. **Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar:** bandeirantes espirituais do Brasil – século XVII. São Paulo: Maayanot & Imprensa Oficial do Estado, 2003.

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil colonial.** São Paulo: Pioneira, 1966.

WOLF, Egon; WOLF, Frida. **Natal, uma comunidade singular.** Rio de Janeiro: Cemitério Comunal Israelita, 1984, p. 77.

YOUNG, Roberto J. C. **Desejo colonial:** hibridismo em teoria, cultura e raça. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 5.

ZISMAN, Meraldo. **Marranismo.** Recife: Facform, 2014.

**Zohar, El.** [26 vols]. Barcelona: Obelisco, 2006-1019.



# Ressignificações religiosas e cultura de paz

Rosa Maria de Aquino<sup>137</sup>

## Introdução

O pertencimento a uma identidade religiosa fixa não parece fazer parte das preocupações daqueles que integram o grupo, foco da pesquisa *“Diversidade e tolerância religiosa nas práticas de uma comunidade no bairro do Coque na cidade de Recife (PE)”*. As observações realizadas captam uma convivência religiosa pacífica, com suas especificidades respeitadas e claras orientações para a aceitação da diversidade e da construção de uma “nova ética comunitária”, que caminha na direção de uma “cultura de paz”, nas palavras de **Sd**<sup>138</sup>, jovem que ocupa um dos lugares de liderança naquela instituição. Construir a paz pela inserção das pessoas na sociedade, por razões diversas postas à margem, constitui-se na razão principal da existência do grupo, na expectativa da formação de um ser humano melhor. Tal atuação abrange, além do desenvolvimento de projetos sociais inclusivos,

---

137 Doutora em Antropologia, professora Associada da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), representante da América do Sul no Conselho da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões (SISR).

138 Sempre que me refiro aos meus interlocutores utilizo duas letras, a partir das quais possam ser por mim identificados e, simultaneamente, conservá-los no anonimato.

a prática de uma espiritualidade que se desvincula das religiões tradicionais e institucionalizadas, mas que conserva e ressignifica seus princípios e características.

Essa busca de um caminho próprio constitui-se, na contemporaneidade, em um *modus vivendi* que pode ser explicado, segundo Pace (1997, p. 34), tanto pelo afastamento de fiéis das suas religiões de origem, em geral burocratizadas e institucionalizadas, como pelo frágil pertencimento desses adeptos a essas instituições. As pessoas buscam, muitas vezes, emoções e sentidos não encontrados em sua própria religião, e tomam posse da liberdade de circular por onde lhes convém, sem o controle religioso institucional.

Embora reconheça a importância dos projetos sociais que, em conjunto com a prática da espiritualidade, contribuem para a inserção de pessoas na sociedade, limito-me à adesão às diversas tendências religiosas ali disponíveis, como meio de alcançar essa inclusão social e, em paralelo, uma aprendizagem da cultura de paz. Coloco, pois, em discussão, como a presença de diversas tendências religiosas em um mesmo espaço físico contribui para a tessitura das relações sociais, sem que aparentemente haja conflitos significativos.

A pesquisa, como o próprio título expõe, se desenvolveu no bairro do Coque, Ilha Joana Bezerra, a 2,5 km do centro do Recife (PE), onde se encontra uma das maiores estações de metrô da cidade, também chamada Joana Bezerra. A população do bairro sofre o estigma da pobreza aliada a um alto índice de violência e, paradoxalmente, tem como vizinhos mais próximos prédios residenciais habitados por uma classe média em ascensão, o Polo Médico Recife – referência para toda a região Nordeste –, o Hospital da Associação da Criança Deficiente (AACD) e o luxuoso prédio onde está instalado o Fórum Jurídico Desembargador Rodolfo Aureliano. Essa vizinhança, no entanto, não tem repercutido na melhoria de vida dos seus moradores. Nesse cenário encontra-se o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, doravante chamado pela sua sigla, NEIMFA, onde se realizou a pesquisa que dá origem a este texto.

## **Caminho teórico-metodológico e *lócus* da pesquisa**

Por se tratar de um trabalho de cunho antropológico utilizei o método etnográfico e a técnica da observação participante, nos rituais religiosos ou fora deles, por meio de registros fotográficos, audiovisuais, áudios, impressos (diários de campo e entrevistas semiestruturadas). Nessa perspectiva, a descrição do espaço físico constitui um dos modos de concretização do *lócus* da pesquisa, o qual pode ser visto tanto do exterior para o interior, resultado do olhar inicial da pesquisadora, quanto no sentido inverso, do seu interior para o exterior. No segundo caso, a descrição do local sai das entranhas e chega à superfície, modelada pelo olhar vigilante, pleno de sentimento e de experiência de quem ali vive e atua, como se expressa, **Sd**, um dos meus primeiros interlocutores:

*- Lugar como outro lugar. Só que a gente sustenta essa ideia de que, por ser um lugar violento, por ser favela, não é lugar de crescimento, de convívio. Eu acho isso complicado. Tanto para quem é da comunidade tanto para quem não é da comunidade. A gente cria uma barreira entre quem não é da comunidade e quem é da comunidade. Então o pessoal que não é da comunidade quer passar longe dessa barreira e o pessoal da comunidade tem dificuldade de sair dessa barreira.*

Do ponto de vista espacial, o NEIMFA acomoda-se em um pequeno prédio, constituído de térreo e primeiro andar, que surpreende o visitante desde o primeiro momento pela sua estética, que se diferencia dos outros localizados no seu entorno. Ao seu lado esquerdo um pátio com calçamento onde se diz que havia anteriormente um templo budista. Nenhum sinal aparente de opulência, mas bem cuidado. Sob outros aspectos, em nada difere dos outros imóveis, pois se situa em uma rua, como tantas outras do bairro, sem calçamento, malcuidada, com lixo às vezes espalhado sobre o chão e enlameada na estação das chuvas.

A violência de que trata meu interlocutor é comentada em textos de diversos pesquisadores. Selecionei dois com a finalidade de

situar o ambiente em que esta pesquisa foi trabalhada. O primeiro texto, elaborado por dois autores, Ferreira; Silva (2009, p. 160), que são concomitantemente líderes do NEIMFA, reconhece que

Apesar de estar praticamente localizado no centro do Recife, o Coque não está integrado à vida da cidade. Há uma espécie de “barreira invisível” que funciona como um bloqueio dos projetos de desenvolvimento na área. Um dos motivos apontados pelos moradores para essa situação deve-se justamente à fama de ser uma comunidade violenta. Representada dessa forma, os moradores encontram-se enredados em um ciclo vicioso. Ninguém colabora porque a região é violenta, e a comunidade é violenta porque ninguém contribui para o desenvolvimento da localidade.

A concretude da “barreira invisível” pode ser constatada por mim quando no início da pesquisa um dos alunos selecionados recusou-se a participar por ter sido desautorizado por sua família, receosa diante das notícias sobre a violência que grassava naquele local. Na verdade, essa violência pode ser encontrada em diferentes lugares da cidade, mas o Coque já estava estigmatizado.

O segundo texto aborda essa imagem estereotipada pelo estigma da violência, ao destacar o medo de quem habita aquele local e de quem o visita:

A palavra Coque, ao se impor como um contexto de fala, traz uma pausa na situação de enunciação, e instaura, necessariamente, sequências contextuais relacionadas ao medo – graus de medo distintos, se quem fala é um morador ou visitante do bairro. Além disso, atualiza uma memória que se faz entender como o imperativo “*proteja sua vida*”, no caso do visitante, e “*atenção, perigo*” no caso do morador (VALE NETO, 2010, p. 43).

A investigação desse autor (*ibid.* p. 8) baseia-se nas “...representações midiáticas sobre o Coque, uma comunidade apontada pelos moradores do Recife como uma das mais violentas da capital, a ponto de ser rotulada, em jornais locais, como ‘morada da morte’” e mostra a maneira como essas representações e suas práticas colaboram para a construção ou consolidação de

“estereótipos e estigmas que retroalimentam ciclos viciosos de exclusão social”. Quero assinalar que, o tempo em que estive em trabalho de campo, de dia ou de noite, por cerca de dois anos, com algumas interrupções, nunca presenciei ato de violência de espécie alguma, nem contra mim nem contra terceiros, mesmo saindo de lá, muitas vezes, para além das 22 horas, acompanhada por um ou dois alunos, ou mesmo sozinha. É verdade que utilizava transporte próprio, mas isto não impediria o uso da violência caso alguém quisesse cometê-lo. Apenas um dia, durante o ritual da Jurema, fui avisada para não sair naquele momento porque - *Exu ainda não abriu as portei*ras, num alerta do mestre para a possibilidade de que algo poderia me acontecer se não atendesse aquele aviso. Mas esse é um assunto a ser tratado mais adiante.

O mesmo autor constata, nas reportagens usadas para sua análise que

...o Coque, adquiriu, em determinados contextos sócio-históricos, estatutos distintos de sujeito: de uma comunidade representada como sujeito de transformação social, que lutava por direitos sociais – com a permanência e posse da área ocupada às margens do Rio Capibaribe [uma das lutas da comunidade] –, passou a ser tratada, preferencialmente, como um sujeito vocacionado à marginalidade e violência (*ibid.* p. 8).

Alguns sinais públicos das lutas pela superação das adversidades podem ser percebidos. Durante uma procissão, organizada pelo NEIMFA em homenagem a São Francisco de Assis, li na parede frontal da igreja do mesmo nome, algumas inscrições que confirmam essas tentativas:

GRUPO A.A. SÃO JOSÉ DO COQUE. SE VOCÊ TEM PROBLEMAS COM A BEBIDA VOCÊ DEVE PROCURAR O AA. REUNIÕES SEGUNDA E SEXTA. DAS 20 ÀS 22 HORAS. EU SOU RESPONSÁVEL. (...) ESTEJA SEMPRE ALI. VOCÊ NÃO ESTÁ SÓ.

Nesse caso, trata-se de um problema de natureza individual que tem repercussão no tecido social. No entanto, a pichação “oficial” da igreja sugere outro nível de superação, de natureza coletiva: “ESTA IGREJA ESTÁ COM O POVO DO COQUE EM DEFESA DE SUAS CASAS E DE SEUS DIREITOS”<sup>139</sup>.

De fato, o NEIMFA constitui-se em uma dessas iniciativas transformadoras. Atua na implantação de projetos sociais conjugados ao exercício da espiritualidade, numa perspectiva holística, pois, busca satisfazer as demandas humanas nas suas diferentes necessidades. Assim, propõe-se, em conjunto com diferentes atores sociais, sobretudo os que habitam aquele lugar, a romper o ciclo vicioso **violência > reação violenta à violência > mais violência**, mas também a neutralizar a impressão equivocada de que aquele é um lugar onde há somente violência, além de envidar esforços para o cultivo da cultura de paz. Meu jovem interlocutor, **Sd**, confirma:

*- Esses são os pontos centrais: reduzir o índice de violência, favorecer o crescimento de uma cultura de paz. [...] Mudar o olhar nas pessoas. [...] Provocar essa mudança de olhar dizendo que é possível a gente crescer, que é possível a gente se transformar, que é possível a gente formar, que é possível a gente ser humano, verdadeiramente humano.*

Diante, então, da proposta de desenvolver essa cultura, a partir da mudança do olhar, individual e coletivo, destaco um dos caminhos trilhados pelo NEIMFA – e a ele vou me ater –, o da espiritualidade, oferecido aos participantes por meio de algumas tendências religiosas: budismo, catolicismo, espiritismo, jurema, hinduísmo<sup>140</sup>. *Ao modo NEIMFA*, frase repetida com frequência que

---

139 Suponho que seja uma aliança com o Movimento “O Coque r[existe]”, mobilização que tenta evitar que as casas do Coque sejam indenizadas pela Prefeitura da Cidade do Recife, por valor irrisório, a fim de privilegiar a expansão imobiliária.

140 Do hinduísmo registro apenas as várias peças sobre os móveis ou os quadros nas paredes que reproduzem alguns dos seus símbolos.

sintetiza a ressignificação de cada uma dessas tendências religiosas e de alguns dos seus símbolos. Nesse sentido, compreende-se melhor Alves (1999) ao constatar que, mesmo com a secularização dos símbolos religiosos, a função religiosa, e porque não a tornar mais abrangente, a espiritualidade, permanece. Desse modo essa função tem o efeito de

Promessas terapêuticas de paz individual, de harmonia íntima, de liberação da angústia, esperanças de ordens sociais fraternas e justas, de resolução das lutas entre os homens e de harmonia com a natureza, por mais disfarçadas que estejam nas máscaras do jargão psicanalítico/psicológico, ou da linguagem da sociologia, da política e da economia, serão sempre expressões dos problemas individuais e sociais em torno dos quais foram tecidas as teias religiosas (ALVES, 1999, pp. 12-13).

Seja, pois, na composição ou no exercício da religiosidade ou da espiritualidade<sup>141</sup>, encontram-se coisas comuns, em nada extraordinárias, mas que precisam ser consideradas para a compreensão do que se estuda. *Coisas* como

...altares, santuários, comidas, perfumes, lugares, capelas, templos, amuletos, colares, livros... e também *gestos*, como os silêncios, os olhares, rezas, encantações, renúncias, canções, poemas, romarias, procissões, peregrinações, exorcismos, milagres, celebrações, festas, adorações (*ibid.* p. 24).

No entanto, tornam-se importantes, em primeiro lugar, e aqui não intenciono classificar por ordem de importância, porque as *coisas*, ao se manifestarem por meio de ritos, expressam crenças previamente concebidas. Crenças e ritos, portanto, se constituem,

---

141 **Sd** atribuiu a São Francisco de Assis a distinção entre espiritualidade de religiosidade: - *Me parece que Francisco carrega uma espiritualidade própria, baseada, na verdade, na que não se prende à religiosidade, ao seu ao aspecto religioso, ao aspecto dogmático.*

segundo Durkheim (1996, p. 19), como duas faces distintas dos fenômenos religiosos: “As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre esses dois tipos de fatos há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento”.

Em segundo lugar, os ritos intermedeiam a passagem do mundo profano para o sagrado, diante da incompatibilidade entre esses dois mundos, de acordo com Genepp (2011, p. 23). Essa passagem pode se dar, por exemplo, pelo “rito de purificação”<sup>142</sup>, observado durante a Jurema, quando antes de iniciar o ritual uma pessoa passava pelo círculo e colocava uma água de alfazema nas mãos dos presentes, de modo a que todos se sentissem “limpos”. Ou em outro momento, também na Jurema, o banho com pipocas no dia dedicado a Exu, descrito abaixo sucintamente:

Cada pessoa vai ao centro do círculo e pega pipoca com as duas mãos. Não pode deixá-las cair fora do tecido sobre o chão. E canta: “Ô pamigel, pamigel, orum...”<sup>143</sup>. Passam pipoca no seu próprio corpo para fazer uma “limpeza”. Primeiro os homens depois as mulheres. [Nesse dia] além dos adultos, três adolescentes entram em transe quando algumas mulheres passam pipoca nos seus corpos. **Ac** nos explica que eles estão “fazendo santo” em outra Casa, daí a razão do transe nesse momento.

Em terceiro lugar, segundo esse mesmo autor (*ibid.* p. 45), os ritos contribuem para que o vínculo social tenha continuidade entre as pessoas, o que parece ter lógica, pois é um momento em que todos fazem a mesma atividade, com a mesma finalidade e a expectativa é que haja aprofundamento das aproximações, pela troca de sentimentos e de emoções.

As mutilações, definitivas ou temporárias, vêm em quarto lugar. As primeiras podiam ser observadas no ritual da Jurema, quando

---

142 “...a pessoa se lava, se limpa, etc.” (GENEPP, 2011, p. 37).

143 Por nem sempre compreender as palavras proferidas, algumas vezes registro -as como onomatopaicos.

o mestre enquanto dançava freneticamente, passava o fogo de uma vela ou de uma tocha no seu tórax e braços, deixando-o totalmente sem pelos. As segundas, por seu turno, derivam-se do "... uso de um vestuário especial ou de uma máscara, ou ainda [d] as pinturas do corpo..." (*ibid.* p. 78). Mais uma vez a Jurema se constitui palco de observação, uma vez que na medida em que as pessoas entravam em transe, recebiam das mãos de **Ac** peças que complementavam a representação do ritual (saia longa, larga e colorida, turbante, flor nos cabelos, entre outros símbolos).

A respeito de ritos, e por se constituírem *locus* principal das observações para essa pesquisa, e para reforçar sua importância, utilizo também Lardellier (2007, pp. 12-15). É verdade que esse autor retoma algumas características já assinaladas, como a função mediadora que a maior parte dos ritos exerce, a exemplo da intercessão entre os participantes e uma entidade religiosa. Destaca, porém, outras: o seu caráter formal e normativo, que leva os participantes a respeitarem a ordem estabelecida, sem tomarem a iniciativa de mudanças significativas que promovam a sua desestabilização; a sua dimensão espetacular; a encenação compartilhada por atores e espectadores. Os ritos de purificação que citei, seja o banho de pipoca seja a água perfumada de alfazema nas mãos, além da montagem dos cenários que identifica cada tendência religiosa ali representada ilustram esse comportamento. E por fim, mas não menos importante, por seu simbolismo, como explica o mesmo autor, "As cerimônias rituais têm a particularidade de 'des-funcionalizar' corpos e gestos, objetos e palavras, reinvesti-los simbolicamente, transformar relatos, estados e status, ou reforçar os elos existentes" (LARDELIEU, 2007, pp. 13-14)<sup>144</sup>.

De fato, o que assisti, com algumas variações, foram rezas proferidas e repetidas, mãos espalmadas para cima, ingestão de alimentos ou de bebida alcoólica, fumaça de cachimbo ou de charuto, velas, incensos, aplausos, cânticos, danças, batuques, corpos encurvados, vozes roucas, abraços, gritos, gargalhadas, ira. São

---

144 Tradução livre da autora.

*coisas*<sup>145</sup> comuns que assumem outros significados nos rituais, mas que são de “essência mágica”, porque “... o rito transforma a realidade pelo seu desempenho simples, como uma varinha...” (LARDELLIEU, 2007, p. 14)<sup>146</sup>. É assim também no NEIMFA. A diferença está na ressignificação, na simbiose ou no uso, às vezes, indiscriminado dos símbolos que podem circular pelas diversas tendências religiosas ali representadas. Rezas como o “Pai Nosso” ou a “Ave Maria”, cânticos que dão ênfase a Jesus, integram tanto o rito da Jurema, quanto o do Catolicismo e o da Roda de Cura, por exemplo.

## Diversidade e ressignificações religiosas

Como dito anteriormente, convivem no NEIMFA simultaneamente diferentes tendências religiosas, com seus rituais próprios e com pessoas que circulam livres para frequentar um ou todos, desde que o desejem. Para esse grupo essa liberdade tem a ver com a diferença entre religião ou religiosidade, com seus dogmas e regras pré-estabelecidas, e espiritualidade, como um comportamento que não limita seu pensamento e participação a apenas uma maneira de crer. Essa aprendizagem perpassa o pensamento e o discurso dos que estão ali envolvidos. **Ac** deixa isto claro quando afirma que *“diferentemente das práticas religiosas tradicionais, na jurema ou na roda de cura*<sup>147</sup>*, pode dançar se tiver com a roupa do ritual ou não”*. **Fe** também é enfática quando afirma:

---

145 As mesmas coisas a que alude Alves (1999, p. 24).

146 Tradução livre da autora.

147 Ritual todas as 6<sup>as</sup> feiras, à noite. Nas palavras de **Sd**: - *A gente congrega tanto a sabedoria milenar da tradição xamânica tanto a sabedoria de cura da tradição budista. Então a gente utiliza de algumas práticas e preceitos do budismo da parte de cura e os cantos de xamã, os toques de tambor, essas coisas assim. [...] São pessoas indicadas pela consulta [espírita] da 3<sup>a</sup> feira ou pessoas que tenham passado por alguma dificuldade, algum problema da vida. Elas vêm buscar também apoio espiritual, cura espiritual. A gente chama roda de cura porque é uma roda e no centro da roda fica a pessoa que quer apoio, que quer buscar esse auxílio espiritual. [...] Às vezes até na roda de cura há prática dos pretos velhos da tradição afro.*

- *Eu não vejo aqui [o NEIMFA] como religião, eu vejo como espiritualidade, porque a espiritualidade, pra mim, é onde a gente abraça tudo... Eu não vou criticar uma pessoa se ela faz uma ação errada, eu não tenho o direito de criticar, se eu não posso ajudar. Eu acho que espiritualidade está ligada a isso. [...] a espiritualidade é onde eu possa ajudar os outros, transmitir ajuda para os outros, aonde eu possa aprender valores e tentar ensinar valores, que alguém possa crescer junto com a gente.*

**Pa**, ao seu modo, confirma as palavras de **Fe**:

- *...a partir do momento que a gente passa a fazer parte do NEIMFA, independente de tá dentro de uma prática religiosa ou não, a gente tem essa questão de trazer o sentido espiritual para nossa vida. A espiritualidade é diferente de religiosidade, então querendo ou não, uma vez que a gente está dentro de uma entidade que é o NEIMFA, todas as nossas decisões serão tomadas a partir desta compreensão que a gente vive, é a gente tentando ser coerente dentro daquilo que a gente ensina, do que a gente diz, naquilo que a gente vivencia na nossa vida. Claro, nem sempre é possível, porque somos humanos e estamos tendentes a errar, mas assim, é...*

A dicotomia religiosidade/espiritualidade estabelecida pelos integrantes do NEIMFA contribui para dar mais abrangência às suas próprias ações e, em contrapartida, menos limites ao que se origina de cosmovisões e *ethos* pré-estabelecidos, como relata **Sd**:

- *Espiritualidade é tudo aquilo que leva a gente a se transformar; a gente pode encontrar na religião, mas não necessariamente; ela pode perder o foco da espiritualidade. A gente não tem um padre aqui dentro, a gente não tem um frei, a gente não tem pastor, a gente não tem Lamas aqui na comunidade. O que a gente acolhe de cada uma dessas tradições são as formas pelas quais a gente pode se transformar. [...] O melhor caminho... Cada um que entra aqui pode seguir pra ser um humano*

*melhor, pra ser um humano mais pacífico, pra ser um humano mais verdadeiro. [...] Por isso a gente prefere a espiritualidade e não religiosidade. [...] A ideia de espiritualidade faz a gente não ficar preso a identidades religiosas. Pra gente a experiência de liberdade, experiência de amor, experiência de um ser humano mais pacífico, que é isso que a gente busca, ela é antes de qualquer identidade.*

A distinção entre religiosidade e espiritualidade que permeia os discursos dos meus interlocutores tem respaldo nos conceitos utilizados por Alves (2013). O primeiro refere-se "...ao grau de participação e adesão às crenças e práticas de um sistema religioso. Assim, alguns autores sugerem que a religião é institucional, dogmática, subjetiva e enfatiza a vida". Enquanto o segundo é visto como "... um processo dinâmico, pessoal e experiencial, que procura a atribuição e significado no sentido da existência, podendo coexistir ou não dentro da prática de um credo religioso".

É, pois, nessa perspectiva, que as tendências religiosas se tornam plausíveis no NEIMFA, não necessariamente na sua concepção original, mas no modo como o Núcleo as pratica. **Sd** esclarece, a partir da concepção budista:

*- O próprio Dalai Lama diz numa das palestras que ele deu. A gente tenta, não inspirado no que ele diz, a gente veio ver depois o que ele disse: as tradições devem funcionar de acordo com o que a humanidade precisa e não necessariamente ficar o tempo todo como ela foi criada. As roupas devem se ajustar ao homem e não o homem à roupa.*

Circular por todas elas faz parte da liberdade de escolha, como afirma **Fe**: – *Na verdade eu participo de várias práticas. Quando me dá vontade eu vou para a Jurema, pra Roda de Cura, pra consulta, então assim... É bem diversificado.*

Comento, então, como o Budismo, a Jurema, o Espiritismo e o Catolicismo se fazem presentes no NEIMFA, distanciando-se às vezes de suas respectivas concepções originais para dar lugar às ressignificações que trilham o caminho da espiritualidade tão

ênfâtizada nos discursos e, ao que tudo indica, na prática dessas pessoas. Destaco a transformação estétca e simbólicã que sofre o espaço físco para dar identidade ao ritual da respectiva tendênca religiosa, mas sem rigidez, como declara **Ac:** - **Zc**<sup>148</sup> *fica horrorizado quando eu coloco Oxum na Rodã de Cura.*

## **Budismo**

Para uns, religiã; para outros, filosofia. Segundo Usarski (2005), além de ser “Considerado exótico por alguns, e daí a adesã muitas vezes sem compromissos maiores, o budismo também é idealizado como uma religiã tolerante, pacífica, racional e democrática”. Talvez seja essa uma das razões de seus preceitos serem considerados norteadores para o funcionamento do NEIMFA, como afirmam alguns dos meus interlocutores.

Tais preceitos são compactados em cinco regras de vida:

...proíbem a destruição da vida, o roubo, a má conduta sexual, a mentira e o consumo de substâncias inebriantes, como o álcool. Cada um desses preceitos tem um equivalente positivo, gerando cinco regras relacionadas ao que se deve fazer. A primeira regra é tratar todo mundo com bondade e amor (*metta*). Aliás, uma das principais práticas de meditação do budismo é agir sempre com boa vontade – tratar amigos, estranhos e até pessoas que nos pareçam difíceis com o mesmo nível de preocupação e cuidado. A magnitude evidente dessa primeira regra serve de base para as outras quatro. A boa vontade em relação aos outros promove a generosidade, o não abuso (o terceiro preceito está relacionado à proibição do adultério, estupro e outras formas de abuso sexual), a honestidade e a abstinência de substâncias tóxicas (de modo a ter clareza para tomar decisões corretas) (O LIVRO DAS RELIGIÕES, 2016. pp. 146-147).

---

148 O mestre que conduz o ritual da Jurema.

Em seus princípios básicos afirma que a alma “pode ficar presa ao *samsara*<sup>149</sup>, explorando as formas de alcançar a iluminação e o nirvana – a completa eliminação do desejo, da aversão e da desilusão”. São “Quatro Nobres Verdades” que constituem a doutrina central do budismo, e, por meio delas explica “a natureza do sofrimento e as formas de superá-la: *dukkha* (a verdade do sofrimento), *samudaya* (a verdade da origem do sofrimento), *nirodha* (a verdade do fim do sofrimento) e *magga* (a verdade do caminho para o fim do sofrimento)”. Quanto a esta última, “alude ao ‘caminho do meio’ – o estilo de vida defendido por Buda, simples na teoria, mas difícil na prática” (*ibid.* pp. 128-129).

Há grande diversificação do budismo, mas aqui chamo a atenção para a tradição tibetana em que uma das características são “templos coloridos, muitas imagens e rituais”, como se pode constatar nas salas do NEIMFA onde estão colocados os Budas e as Mandalas<sup>150</sup> (*ibid.* p. 128).

O conceito de caminho do meio indica uma forma de vida equilibrada e sùgere

...um meio-termo entre os dois tipos de existência que ele rejeitou: uma vida de luxo, procurando obter proteção do sofrimento no conforto material, e uma vida de extrema austeridade, privando-se de quase tudo na busca pelo crescimento espiritual. A abordagem ou “caminho” encontrado envolvia uma dose moderada de disciplina em busca de uma vida ética, sem cair na tentação dos prazeres físicos ou na automortificação. O caminho do meio proposto por Buda, porém, também se refere a dois outros extremos: o eternalismo (crença de que

---

149 “Um mundo de reencarnações infinitas, a que todos os seres estão presos como consequência de suas ações cármicas” (O LIVRO DAS RELIGIÕES, 2016, p. 142)

150 Termo sânscrito significa “círculo” ou “completude”, é um yantra circular que simboliza o Universo. Representa também a procura pela paz interior, a qual é retratada pelos padrões entrelaçados e que têm como finalidade a própria orientação do pensamento. Isso porque o seu formato auxilia a meditação (DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS).

a alma tem um propósito e vive para sempre) e o niilismo (extremo ceticismo, em que se nega o valor e o sentido de tudo). (*ibid.* p. 133).

E por fim o seu direcionamento para a cultura de paz, apesar de "...raros relatos de autoimolação (como o suicídio de monges budistas, que atearam fogo no próprio corpo como forma extrema de protesto político) (MUNDO, 2013), o budismo, de um modo geral, jamais procurou impor suas ideias à sociedade nem teve nenhuma relação com guerras" (O LIVRO DAS RELIGIÕES, 201, p. 147).

Alguns desses ensinamentos estão retratados, como forma de ilustrar o *modus operandi* do budismo no NEINFA, em fragmentos de um dos meus Diários de Campo, por ocasião da visita do Mestre Budista Gyalwa Dokhampa<sup>151</sup>:

O Mestre, as pernas cruzadas, de modo semelhante às crianças de escola quando se sentam no chão, em uma espécie de altar, falava em inglês, com direito a tradutor, sentado num patamar abaixo. O vestuário dos dois e de mais dois monges era vermelho e enlaçava-os como se fosse um lençol. Pausa para música com danças e batuques, apresentada por alguns jovens, adolescentes e pré-adolescentes. O grupo veste uma camisa com a inscrição "Coque (Re)existe"<sup>152</sup> e faz sua apresentação de frevo, maracatu, coco e dança do ventre, num ato de boas-vindas aos visitantes, sobre um grande tapete com a Mandala do NEIMFA. Quando termina a apresentação o Mestre faz uma oração em voz

---

151 "S.Ema. Gyalwa Dokhampa Jigme Pema Nyinjadh, mais conhecido como Gyalwa Dokhampa (no português Guial.ué Docampa) foi reconhecido pelo seu próprio Guru S.S.Gyalwang Drukpa, por S.S.Dalai Lama e por S.Ema. o 1º Thuksey Rinpoche, como a 9º reencarnação dos Gyalwa Dokhampas, renomados por serem emanações autênticas de Guru Padmasambhava, de Ling Gesar, o Guerreiro Rei de Ling como também de Phagmo Drupa, discípulo direto de Gampopa e mestre antecessor nas origens da Linhagem Drukpa" (DRUKPABRASIL, 2019) .

152 Esta é mesma mensagem que li na parede da Igreja de São Francisco de Assis, quando participei da procissão em homenagem a esse Santo.

baixa e, em seguida, diz que música é felicidade e chama a atenção para o fato de os presentes terem tido a oportunidade de desfrutá-la naquele momento.

A quantidade de carros estacionados nos arredores do NEIMFA sinaliza a presença de muitos visitantes. Muitos moradores do bairro também presentes. O Mestre falou mais de 40 minutos e os adultos permaneceram sentados, ouvindo. Raramente alguém se retirou. A movimentação deveu-se, sobretudo, às crianças que, mesmo sentadas bem em frente ao Mestre, entravam, sentavam-se, saíam correndo, voltavam, sentavam-se de novo. O ruído de crianças na rua, conversas em voz alta ou mesmo gritos de adultos ralhando com as crianças, nem abalaram o ritual nem ninguém se preocupou ou tomou a iniciativa de pedir para diminuir a zoadá. Ao final, durante 15 minutos, um mantra de seis sílabas Ôômanimemerron<sup>153</sup> é recitado em tom monocórdio.

Na sua palestra, sob o título “O caminho das aspirações: cultivando sonhos coletivos”, o Mestre tece observações sobre o céu e as estrelas que podem ser vistas naquele lugar de forma gratuita, pois o contrário disso resulta do acúmulo de poluição como raiz do descuido com a natureza. Fala com mansidão, sem afetação, sem arrogância, sem pressa e com humildade. De igual modo o tradutor. Afirma que há comida suficiente no mundo, mas que parte da sociedade acumula muito, enquanto outra parte é carente. E que, no entanto, há quem trabalhe para manter um equilíbrio, a exemplo do NEIMFA, cuja missão é a compaixão e o amor. Aborda, ainda, a necessidade de se dar atenção a todos, independentemente de quem sejam; de deixar de nos colocar como o centro de tudo, para que não pensemos que tudo existe a partir de nossas próprias expectativas; a necessidade de /compreender a nós mesmos em primeiro lugar para, então, compreender os

---

153 Registro como onomatopaico.

outros; a indissociabilidade do auto respeito e da compaixão; começar o cuidado pelos mais próximos (família, bairro, comunidade); cultivar a compaixão com todos os seres vivos, inclusive os animais; todos podem fazer a diferença onde quer que estejam; ter compaixão não implica necessariamente em ter religião, mas é algo além da religião, pois significa proporcionar felicidade aos outros; e é este o sentido da vida, independentemente de condições materiais.

Da prédica do Mestre, depreendem-se algumas regras budistas de vida, como “tratar todo mundo com bondade e amor” e “promover a generosidade” (LIVRO DAS RELIGIÕES, 2016, pp. 146-147). O NEIMFA apropria-se desses princípios na condução das atividades daquele lugar e, não por acaso, os preceitos budistas são os mais citados como norteadores das ações desse Núcleo.

## **Jurema**

A Jurema é outra tendência religiosa que tem uma atuação intensa no NEIMFA, com rituais semanais e presença significativa de adeptos.

Motta (1980) resume a Jurema como um dos “ritos de espiritismo popular mais praticados no Recife” e como “...consulta verbal às ‘entidades’ por ocasião do transe mediúnico e a ‘limpeza’ pelo fumo, no qual se sopra ou asperge o corpo do devoto com a fumaça de algum cachimbo, charuto ou cigarro”. A sua prática se manifesta pelos cantos, danças e presença dos orixás, mestres, caboclos.

Por seu turno, SALLES (2010, p. 17) a define

...como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um ‘reino encantado’, os ‘encantos’, ou as ‘cidades da Jurema’.

*Jurema* é também a bebida tradicionalmente consumida durante o ritual e considerada como o “símbolo maior do culto”. “É a ‘cidade’ do mestre, sua ‘ciência’, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento” (*ibid.* p. 18). Na sua pesquisa em Alhandra (PB), esse autor demarca a posição da *Jurema* como um dos universos da Umbanda, integrados, mas distintos. Em suas palavras:

...de um lado, orixás, exus e pombagiras, cultuados nos toques para os santos ou orixás; de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques à *Jurema* e nas sessões de mesa. Os primeiros têm no peji – espécie de altar, onde se encontram seus ‘assentamentos’ – seu lugar sagrado. Essa espacialidade para os segundos é representada pela mesa, mantendo a antiga tradição das mesas de Catimbó, ou, como presenciamos em algumas casas, no ‘altar da *Jurema*’. Em ambos (altar e mesa), são encontrados os mesmos objetos litúrgicos, como cachimbos, imagens de santos católicos, de caboclos e mestres, entre outros (*ibid.* p. 99).

A árvore, como símbolo da *Jurema*, ocupa um lugar de destaque e, ainda de acordo com Salles (*ibid.* pp.115, 116, 122,124), um dos mitos que justifica sua sacralização diz “...ter Jesus descansado sob as sombras de uma *jurema*...”. Significa que na mitologia da *Jurema*, “existe um lugar sagrado para onde vão os mestres encantados e de onde emanam sua força e ciência. Este é descrito como Encantos, Reinos ou Cidades da *Jurema*”. Seu panteão inclui o caboclo, o mestre e o rei. Os mestres, em sua maioria, são “espíritos de pessoas que se destacaram na religião.

Ainda esse autor (*ibid.* pp. 151-152) chama a atenção para a oralidade da tradição da *Jurema* que se expressa também por meio dos cânticos como parte importante na rememoração e transmissão dos conteúdos históricos e princípios míticos do culto. Não se identifica uma preocupação teórica mais sistemática nem uma organização interna rígida, no entanto, “...a palavra cantada ajuda na apropriação de nomes de seres e lugares míticos, assim como reafirma um modo de ser e comportar-se no mundo”. No NEIMFA, além dos temas específicos vinculados à *Jurema*, há também um

diálogo com símbolos cristãos. Abaixo alguns fragmentos dos cânticos registrados em diferentes sessões de Jurema:

Fragmento 1: Jurema é um pau encantado é um pau de ciência que todos querem saber...

Fragmento 2: Ela se chama é Ritinha... das filhas de minha mãe ela era a mais estimada, mas por não ouvir conselhos morreu com 7 facadas... as suas amigas lhe levaram para a malícia, na hora do seu enterro só quem foi foi a polícia. Eu só digo aos seus filhos que obedçam aos seus pais... a Ritinha é boa, mas é bandoleira... ô Ritinha levanta a saia... ô meu Ogã não para de tocar... ô meu Ogã como eu gosto de você eu vim aqui só para te ver...

Fragmento 3: Onde é que tá meu mano que não vem brincar mais eu... arranca toco chegou... na minha aldeia eu sou caboclo... eu sou arranca toco...

Fragmento 4: ... eu passei lá no pé da Jurema... meu cachimbo é um segredo... eu vim de lá com ordem do Criador...

Fragmento 5: A Jurema é um pau sagrado que Jesus abençoou... quem me chama meio-dia também me chama 6 horas...

Fragmento 6: Ó Virgem da Conceição, ó venha me ajudar, me livra dos inimigos... mãe Iemanjá... me livra dos inimigos...

Assim como em Alhandra, a música, os cânticos, os toques, mas também as palmas ritmadas, “possuem um caráter lúdico, transgressor e socializador, sendo ao mesmo tempo, cerimônia religiosa e festa”, assim como reafirmam a “identidade social do pertencimento” e “consolidam os laços de afetividade dos participantes”, contribuindo, também como elemento estimulador do transe, como explica Salles (*ibid.* 156-157, 179):

... a música, enquanto uma rede de imagens sonoras, é parte de um complexo simbólico que atua na rememoração ritual dos princípios míticos do culto. A manifestação desse complexo

no indivíduo, em sua forma mais intensa, se dá através da experiência do transe. Este, portanto, não deve ser concebido simplesmente como resposta física ou mental aos estímulos da música, mas como parte indissociável desse complexo simbólico, no qual a música ocupa uma posição central.

A Jurema, no NEIMFA, reproduz as características acima descritas. Paradoxalmente, tem suas próprias especificidades ou ressignificações: não há árvore (o ritual tem lugar no primeiro andar do imóvel); não há sacrifício de animais; a bebida não é feita de raízes ou de cascas (o mestre, à frente dos rituais, ingere cachaça mesmo e, às vezes, uma espécie popular do que se costuma chamar de champanhe no Brasil, a cidra); o Peji é preparado a cada vez que há um ritual, pois o mesmo espaço físico tem variadas utilizações; orixás, exus, Pombagira, mestres, caboclos têm presenças simultâneas.

Uma das diferenças significativas, citada por participantes e pelo mestre da Jurema, relaciona-se a pagamento. **Fe** explica:

*- Já teve caso dos terreiros tocar, fazer trabalho pra que fechasse, porque muitos médiuns que podiam estar em outro local, se encontram aqui, e aqui a gente não paga nada, as pessoas vêm e não pagam nada para ter um atendimento espiritual. Então a gente é muito visado, as pessoas dizem que a casa não tem axé, o que sustenta uma casa é o axé, diz que a gente não tem axé, eu acho que o axé tá dentro da gente, do que a gente possa vir a fazer.*

O sacrifício de animais também não faz parte da Jurema no NEIMFA. Numa das sessões em homenagem a Exu, um jovem exclamou em voz alta: - *Eu vou beber sangue*. Outro respondeu: - *Nada disso, aqui não tem sangue*. O ritual parecia sem fim e dava a impressão de estar fora de controle. O dirigente respondeu ao rapaz que dizia querer sangue: - *Aqui não tem sangue*. O rapaz replicou: - *Se eu pegar um, piso no pescoço dele para beber o sangue*. **Fe**, então, que estava ao meu lado, comentou que

aquele rapaz não frequentava os estudos, somente as práticas. Com essa observação queria justificar aquela sede de sangue e, ao mesmo tempo, dizer que se ele viesse para os estudos teria outro comportamento. O mestre, naquele momento incorporado pela Pombagira, aparentemente, de nada tomava conhecimento. Quando se refez, seu discurso era de recusa do médium do rapaz, a quem se dirigiu dizendo: - *Aqui não é Terreiro. Se você quiser sangue não vai encontrar aqui.* Em seguida, usou palavras desconhecidas para mim, retomou a língua portuguesa para dizer que o que estava incorporado iria se confrontar com outras entidades. - *E aí vai resolver entre elas.* O mesmo mestre, em outra ocasião, me explicou que, em geral, são pessoas que vêm de Terreiros onde se pratica o sacrifício de animais e, portanto, o sangue faz parte do ritual. O que não é o caso do NEIMFA.

Trata-se, pois, de mais uma diferença entre a Jurema no NEIMFA e em outros lugares. Registre-se, também que tais sessões começam e terminam, invariavelmente, com as rezas do Pai Nosso, Ave Maria e outras originadas, sobretudo, do catolicismo. Benzem-se após as rezas e, enquanto rezam, espalmam as mãos para cima, à semelhança da Igreja Católica e da igreja protestante da linha neopentecostal.

A entrevista que **Sd** me concedeu no início da pesquisa deixa muito clara a posição que a Jurema ocupa no NEIMFA:

*- A Jurema aqui, na verdade, foi o nosso caminho de entrar em contato com a tradição afro, [...] A gente tinha uma pessoa aqui, um dos professores que frequentava terreiros, foi ele quem começou. A gente chama de "criar assento". [...] Aí ele começou a fazer as primeiras práticas aqui. Junto por sinal da consulta espiritual. [...] A prática é através dos cantos, dos orixás, dos mestres, de caboclo. Canta as mesmas toadas deles. Tem incorporação como... muito parecido com Terreiro. Às vezes tem toque de tambor, às vezes a pessoa que toca não tá, aí quando não tem aí vai na palma. Dança. Tem incorporação de alguns mestres da jurema, de caboclos. [...] Pra louvar os mestres da jurema. [...] Só canta pra os orixás quando tem festa deles. [...] Ingestão da bebida? Só quando algum mestre*

*pede. [...] Uma das diferenças da nossa prática de jurema ou qualquer outra prática que a gente faz aqui, a gente não tem sacrifícios, a gente faz oferendas. [...] Isso não é coisa nossa. [...] Quando o preto velho vem, normalmente ele fuma o cachimbo.*

## **Espiritismo**

O Espiritismo tem seu lugar no NEIMFA, por meio de sessões de consulta e de desobsessão. Aubrée (2009, pp. 220-221) descreve a doutrina espírita como uma oposição aos rituais da Umbanda e, no caso que coloco em foco, aos da Jurema, com seus ritos plenos de cânticos e de danças. Diz que o Espiritismo

Foi a doutrina que tentou deliberadamente afastar o indígena (Caboclo), o africano (Preto Velho), a criança – essas três figuras do ‘selvagem’ que são, ao mesmo tempo, as entidades de referência da umbanda – de um movimento que, desde suas origens, se pretendia científico.

A autora (*ibid.* p. 222) alude à diferença identificada no processo mediúnico kardecista em comparação com o da Umbanda, por meio de conselhos silenciosos que se contrapõem a manifestações com gritos e gestos. Se por um lado, “apenas os ‘Espíritos evoluídos’ merecem ser incorporados, e são quase sempre espíritos pertencentes à componente europeia do Brasil e ao capital cultural erudito da humanidade: advogados, médicos, professores, artistas, engenheiros, sábios”, do outro lado, ocorre o inverso, “o transe consiste em se deixar possuir por figuras que pertencem à marginalidade da história do Brasil”. Estes se constituem de “Espíritos ignorantes, atrasados, pouco evoluídos”, mesmo que se reconheça a “eficácia dos Espíritos invocados” e cujas entidades mantêm essencialmente “preocupações materiais, e até materialistas, em consequência de sua proximidade com a terra (os orixás são forças da natureza) e que, portanto, não podem ser, para dizer o mínimo, de grande ajuda espiritual”.

Interessante, ainda, registrar as observações de Aubrée (*ibid.* p.224), sobre o fato de que muitos espíritas no Brasil são ao mesmo tempo católicos batizados, não abandonam a prática da sua religião de origem, aceitam as explicações concernentes aos “mistérios da fé”, usufruem dos recursos terapêuticos disponibilizados pelo espiritismo, sem verem razão alguma para deles se privarem. Tais comportamentos ficam claros no NEIMFA, pois uma mulher médium que estava na sessão espírita da qual participei era a mesma que liderava os cânticos na Procissão dedicada a São Francisco de Assis, comprovando a circulação das pessoas entre o catolicismo e o espiritismo sem demarcações mais profundas.

A palavra é de **Sd** para contar como o Espiritismo integra o rol de atividades do NEIMFA<sup>154</sup>, ressignificando para a “formação de valores humanos”:

*- A gente começou exatamente com passe, ler o evangelho, fluidificar água, reunião mediúnica, evangelização. Começou assim, como identidade espírita. Até hoje a gente vem fazendo essas coisas. Só que com uma diferença: o que antes era evangelização da identidade espírita hoje é formação de valores humanos. [...] A gente ainda dá passe, tem passes simples, passes de câmara, fluidificação de água, reunião mediúnica, leitura do evangelho, consulta espiritual. [...]. Para as pessoas que querem fazer consultas, têm problemas, dificuldades.*

As consultas espíritas e as sessões de desobsessão são semanais, com a presença de várias pessoas que se postam em cadeiras no corredor, à espera de serem chamadas, constituindo-se, portanto, numa prática frequente no NEIMFA, e não fortuita. Nessas sessões, os chamados “Espíritos ignorantes, atrasados, pouco evoluídos” (AUBRÉE, 2009, p. 222) estão, às vezes, presentes, mas são convidados a se retirar, conforme presenciei em uma das sessões.

---

154 A gênese desse grupo é um grupo espírita de evangelização.

## Catolicismo

Ser cristão é consequência da crença de que Jesus era o filho de Deus em forma humana, considerado o Messias, e que a sua chegada “na Terra anuncia uma ‘nova aliança’ ou Novo Testamento com Deus, posterior às alianças do Antigo Testamento entre Deus e o povo judeu” (O LIVRO DAS RELIGIÕES, 2016, p. 202).

De uma forma bastante sintética, o cristianismo, pode ser compreendido a partir dos seguintes enunciados: i) Deus enviou seu filho (a identidade divina de Jesus), tornando-se, então, humano; ii) O sangue dos mártires é a semente da igreja (morrendo pela mensagem). Isto significa que “O fato de os cristãos preferirem morrer a renunciar à crença de que Jesus era o legítimo soberano designado por Deus intrigou e atraiu os mais cétricos; iii) O corpo pode morrer, mas a alma continua vivendo (imortalidade no cristianismo); “Existe apenas **um Deus**”, no entanto, os cristãos o vivenciam de três maneiras: Deus, o Pai de Jesus, que o enviou ao mundo criado por ele; Jesus, o Filho de Deus, que veio ao mundo para trazer o reino de Deus; O Espírito Santo, que acompanha os cristãos agora que Jesus voltou ao Pai; “Essas **três** entidades (Pai, Filho e Espírito Santo) são **completamente unidas** no que fazem, **embora cada uma tenha um papel específico; Deus é ao mesmo tempo um e três - uma trindade de divindade**” (*ibid.* pp. 208-209, 211, 214).

Os ritos vivenciados pela igreja<sup>155</sup> servem para estabelecer diferentes estágios da vida cristã. Esses ritos, denominados sacramentos, consistem em

ações físicas com significado espiritual. Originalmente, a Igreja celebrava apenas dois sacramentos – batismo e eucaristia -, segundo o exemplo e o ensinamento do próprio Jesus.

---

155 Refiro-me à Igreja Católica, conforme O Livro das Religiões (2016, p. 203): “No século XI, uma divergência na Igreja quanto à autoridade papal – o Grande Cisma – dividiu o cristianismo em duas ramificações: a Igreja Católica Romana Ocidental e a Igreja Ortodoxa Oriental. [...] A Igreja católica manteve sua influência na Europa, e seu dogma dominou o aprendizado e a cultura durante toda a Idade Média”.

Durante a Idade Média, porém, o número de sacramentos chegou a sete, todos com o consentimento da Igreja católica. Eis os sacramentos: batismo (o momento em que a pessoa entra na Igreja e seus pecados são lavados); confirmação (o momento em que a pessoa recebe a dádiva do Espírito Santo de Deus para ajudá-la a ter uma vida cristã); a eucaristia (uma celebração do perdão alcançado pela morte e ressurreição de Jesus); penitência (as ações especificadas por um presbítero para a pessoa reconciliar-se com Deus após confessar seus pecados); extrema-unção, ou unção dos enfermos (unção, consolo e garantia de perdão aos moribundos); e ordens sagradas (quando uma pessoa decide passar a vida servindo a Deus dentro da Igreja). O último dos sete ritos é o matrimônio, que foi considerado um sacramento pois se acreditava que o relacionamento entre marido e mulher refletia o relacionamento entre Deus e o seu povo (*ibid.* pp. 226-227).

Tais sacramentos não integram a dinâmica do NEIMFA. A presença do Catolicismo se manifesta de outras formas, seja por meio das rezas do Pai Nosso e da Ave Maria que permeiam vários rituais (Jurema, Novena, Roda de Cura), seja por meio de Procissões, sem que estas sejam frequentes. O mais fundamental de todos, no entanto, é o fato de São Francisco de Assis, Santo da Igreja Católica, ser o Patrono daquele Núcleo. Na minha primeira visita surpreendeu-me, na sala de entrada, a estátua daquele Santo em tamanho natural, bem como trechos de sua oração em quadros afixados na parede: “Senhor, fazei-nos instrumentos de vossa paz”.

Para além das Procissões, **Sd** explica as razões da vinculação do NEIMFA a São Francisco de Assis<sup>156</sup>, dando a dimensão da amplitude do Santo para a compreensão da missão daquele Núcleo:

---

156 Embora um pouco esquecido, ao ponto de quase não haver Procissões em louvor àquele Santo, durante o aniversário do NEIMFA, **Fe** juntamente com o mestre da Jurema, defenderam a importância de Assis e sugeriram a retomada desse ritual. E assim foi feito. **Fe** participou ativamente da organização da Procissão.

*- Tanto é que ele criou a fraternidade menor, a ordem dos irmãos menores. É isso que a gente vai puxar na espiritualidade franciscana. É por isso que ele é o nosso Patrono. É exatamente por conta da espiritualidade que ele apoia. Não necessariamente ele expressou que a gente fosse católico, seguisse os dogmas da tradição católica. [...] Não é obrigação pra quem é do NEIMFA: vai ser católico, vai ser budista. Mas que seja capaz de abarcar no coração essa espiritualidade que visa a transformação. É isso que a gente vê em Francisco. A gente não vê em Francisco simplesmente um santo da Igreja Católica, a gente vê com Francisco a possibilidade de a gente de ser um ser humano comum como ele foi, a gente praticar a espiritualidade como esse meio de transformação. Não necessariamente como algo que a gente tem que se agarrar, como algo que a gente tem que sustentar pra viver um dogma ou uma crença qualquer, mas algo que a gente escolhe seguir com liberdade. Esse é o ponto quando a gente olha pra Francisco de Assis. Essa é a imagem que a gente tem de Francisco de Assis. Esse ser humano livre, que escolhe viver da maneira mais livre em nome da liberdade, da compaixão.*

Para reforçar a presença do Catolicismo no NEIMFA, registro uma sessão de roda de cura de Louvação a Maria, onde se invocavam seus “guardiões”, sua “legião” e sua “energia”. Havia uma estátua dela no meio da sala, bastante ornamentada com flores e velas distribuídas nas quatro pontas da mesa. Seus dirigentes a ela se referiam constantemente como protetora com o objetivo de trazer cura para os presentes. Evidentemente que, rezar o Pai Nosso e a Ave Maria (sete vezes seguidas), não surpreende.

A convivência com diversas tendências religiosas, o esforço em manter a liberdade de escolha de uma ou mais de uma delas, a opção pela espiritualidade em detrimento da religiosidade e a assimilação dos preceitos budistas, ao lado dos provenientes de São Francisco de Assis, compõem um conjunto com o qual se desenvolve a ideia e a prática de uma cultura de paz. O que significa, então, a cultura de paz?

## **A cultura de paz como um fim a ser alcançado**

Desde os seus primórdios o NEIMFA buscou elaborar programas intra-articulados a fim de, segundo Ferreira; Silva (2009, p. 165), promover

...educação, saúde, trabalho e arte aos participantes da instituição, por meio de vários programas que trabalham a autoestima pessoal e social, a educação geral e específica e o desenvolvimento de atividades produtivas de base comunitária, sustentados nos seguintes princípios:

- Direito a Meios de Vida Dignos
- Direito de Acesso aos Serviços Sociais de Educação
- Direito a Viver em uma Cultura de Paz.

Registro que a expressão cultura de paz e a tentativa de torná-la uma realidade tem sido alvo de diferentes esforços de alguns anos para cá. Sem pretensão de uma retrospectiva documental, destaco três resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) se propõem a fomentá-la:

- i. a de número 52/15, de 20 de novembro de 1997, que proclama o ano 2000 "Ano Internacional da Cultura de Paz";
- ii. a de número 53/25, de 10 de novembro de 1998, que define o período 2001-2010 como a "Década Internacional para uma Cultura de Paz e não-violência para as crianças do mundo" (ONU, 1999);
- iii. a de número 53/243, de 06 de outubro de 1999, que aprova a Declaração e o Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz (FUNDACIÓN CULTURA DE PAZ, 2007).

Esta última resolução, em seu artigo 1º, conceitua a cultura de paz como "um conjunto de valores, atitudes, tradições, comportamentos, e estilos de vida", baseado em vários aspectos dos quais seleciono alguns mais diretamente ligados ao tema que abordo:

a) No respeito à vida, no fim da violência e na promoção e prática da não-violência por meio da educação, do diálogo e da cooperação; b) Nos esforços para satisfazer as necessidades de desenvolvimento e proteção do meio-ambiente para as gerações presentes e futuras; c) No pleno respeito e na promoção de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais; d) No compromisso com a solução pacífica dos conflitos; e)...; f) No respeito e promoção do direito ao desenvolvimento; g) ...; h) No respeito e fomento ao direito de todas as pessoas à liberdade de expressão, opinião e informação; i) Na adesão aos princípios de liberdade, justiça, democracia, tolerância, solidariedade, cooperação, pluralismo, diversidade cultural, diálogo e entendimento em todos os níveis da sociedade e entre as nações; e animados por uma atmosfera nacional e internacional que favoreça a paz.

É de fato essa cultura de paz que o NEIMFA propõe como objetivo de sua existência, tanto por meio de projetos sociais inclusivos quanto por meio da atuação de “grupos de práticas espirituais”, nas palavras de seus líderes, como um caminho de aprendizagem da convivência entre os diferentes e que se manifesta pela tolerância. E tolerar é muito mais do que suportar com dificuldade algo que não agrada, como afirma o senso comum. Héritier (2000, p. 27) define o termo como “...aceitar a ideia de que os homens não são definidos apenas como livres e iguais em direitos, mas que todos os humanos sem exceção são definidos como homens”.

Repito, então, as palavras de **Sd**, expressas no início deste artigo e que reforçam a proposição do Núcleo:

*- Esses são os pontos centrais: reduzir o índice de violência, favorecer o crescimento de uma cultura de paz. [...] Mudar o olhar nas pessoas. [...] Provocar essa mudança de olhar dizendo que é possível a gente crescer, que é possível a gente se transformar, que é possível a gente formar, que é possível a gente ser humano, verdadeiramente humano.*

Um dos caminhos percorridos para alcançar a paz é, pois, o das práticas espirituais que, no NEIMFA, estimulam o respeito à diversidade religiosa e à liberdade de escolha sem regras rígidas e dogmas imutáveis. Caminho que de certa forma dialoga com tentativas internacionais por meio da Organização das Nações Unidas (ONU), expressas na cartilha Diversidade Religiosa e Direitos Humanos (2004, pp.11-13). Ali está descrito o esforço de centenas de líderes religiosos e espirituais, de diferentes origens, no comprometimento de uma Paz Global:

Reunidos em Nova York, no Encontro de Cúpula Mundial de Líderes Religiosos e Espirituais pela Paz Mundial, lideranças evangélicas, católicas, budistas, judaicas, islâmicas, espíritas, hinduístas, taoístas, bahá'ís, esotéricas e de tantas outras religiões antigas e modernas firmaram um compromisso. O Compromisso com a Paz Global.

O documento começa com uma série de considerações, sobre as quais vale a pena refletirmos:

- *as religiões têm contribuído para a Paz no mundo, mas também têm sido usadas para criar divisão e alimentar hostilidades;*
- *o nosso mundo está assolado pela violência, guerra e destruição, por vezes perpetradas em nome da religião;*
- *não haverá Paz verdadeira até que todos os grupos e comunidades reconheçam a diversidade de culturas e religiões da família humana, dentro de um espírito de respeito mútuo e compreensão.*

A partir dessas considerações, os líderes religiosos e espirituais do mundo inteiro se comprometeram, entre outras medidas, a:

- *condenar toda violência cometida em nome da religião, buscando remover as raízes da violência;*
- *apelar a todas comunidades e grupos étnicos e nacionais a respeitarem o direito à liberdade religiosa, procurando a reconciliação, e a se engajarem no perdão e no auxílio mútuos;*

- *despertar em todos os indivíduos e comunidades o senso de responsabilidade, compartilhada entre todos, pelo bem-estar da família humana como um todo, e o reconhecimento de que todos os seres humanos – independentemente de religião, raça, sexo e origem étnica – têm o direito à educação, à saúde e à oportunidade de obter uma subsistência segura e sustentável.*

O NEIMFA, na medida em que proporciona o funcionamento de diversas tendências religiosas no mesmo espaço físico e, com frequência, em diálogo umas com as outras, atende em parte esse esforço pela paz. Distanciar-se da religião ou da religiosidade que implica em regras rígidas de fé, de cosmovisão e de comportamento, e vivenciar a liberdade de circular por diferentes modos de expressão da fé, parece contribuir para neutralizar ou minimizar a recusa do outro por razões essencialmente religiosas.

## **Considerações Gerais**

Cosmovisões e *ethos* religiosos rígidos têm sido gênese de conflitos entre pessoas, comunidades, sociedades e países, até mesmo como um caminho a trilhar na destruição do outro que pensa diferente. Este texto teve como objetivo demonstrar que a presença de diferentes tendências religiosas, ressignificadas e no mesmo espaço físico, contribui para neutralizar intolerâncias e violências que se comete em nome da religião. Proporciona também, em paralelo, liberdade de escolha de participação nas crenças e nos ritos, além da convivência pacífica com as diferenças. Com essas afirmações não quero dizer que todos vivem em paz e que não há problemas nos relacionamentos, pois isso não seria humano.

Nessa comunidade, foco da pesquisa, as pessoas com quem tive contato mais amiúde têm consciência de que a paz é construída coletivamente e que, não somente os projetos sociais – que não foram objeto deste estudo –, para inclusão dos à margem da sociedade, mas a oferta de diferentes modos de praticar crenças tem sido importante nessa construção. Um dos seus integrantes,

**Ac**, que tem função múltipla naquele grupo, faz questão de se apresentar como “servo” que ali está para acolher, abraçar, facilitar porque assim compreende a cultura de paz. Trata-se de uma pessoa que em todos os rituais que participei estava presente, atenta e contribuindo para que tudo acontecesse dentro da normalidade estabelecida pela comunidade.

Alguns pontos podem ser destacados para as considerações deste artigo. Um deles é que o início desse Núcleo teve como atores sociais principais representantes do Espiritismo. O “E” de NEIMFA traduzia inicialmente Espírita, mas mudou para Educacional como forma simbólica de se desvincular de uma só tradição religiosa e de torná-lo mais abrangente. Outro se refere aos projetos sociais que constituem, não somente formas de incluir a comunidade na sociedade mais ampla, mas também de garantir sua cidadania por meio de atividades cognitivas, culturais, recreativas etc. Nas atividades dos projetos sociais, incluem-se, às vezes, a disseminação de uma cosmovisão espiritual por quem coordena, lidera ou ministra ensinamentos no Núcleo, na tentativa de contemplar as diferentes necessidades humanas. Não se tem registro de represões dos pais quanto aos seus filhos usufruírem do que o NEIMFA oferece, sobretudo em termos educacionais. Para o jovem interlocutor, **Si**, a adesão de crianças se dá em companhia ou não dos seus pais e - *Se voltam é porque não há repressão em casa.*

Outro ponto a considerar é que, diante das alternativas das tradições religiosas oferecidas, os participantes não têm a preocupação de pertencer a uma ou outra especificamente. Podem circular por todas, ou dão preferência àquela com que tem maior afinidade. Muitos têm outros pertencimentos religiosos, ou seja, em dias e horários diferentes das atividades do NEIMFA vão a missas ou a terreiros ou a centros espíritas. Vários deles registraram que a maior influência para a construção e disseminação de uma “cultura de paz” no NEIMFA é creditada aos preceitos e ensinamentos budistas, embora fiquem também claros os princípios emanados de São Francisco de Assis, o Patrono daquele lugar. Todos com quem conversei veem a espiritualidade vivenciada nos rituais, e não a religiosidade, como via de transformação para o encontro com a paz física, espiritual e social. A primeira, por ser

mais abrangente e representar a liberdade de escolha, em contraposição à segunda, que se submete a dogmas e regras rígidas, perdendo às vezes o sentido espiritual. Não posso omitir que grande parte dos que frequentam os rituais vão em busca da cura física ou espiritual.

Quando se faz a comparação desse modo de ver e agir com o que propuseram os líderes religiosos reunidos no Encontro de Cúpula Mundial de Líderes Religiosos e Espirituais pela Paz Mundial, vê-se que o NEIMFA assumiu para si a responsabilidade de contribuir com a construção da cultura de paz.

Observo, por fim, e considero de grande importância, que as tradições religiosas presentes no NEIMFA têm alguns aspectos em comum: **o caráter popular** (mesmo que o budismo atraia mais adeptos que parecem pertencer a uma classe média, seus ensinamentos estão introjetados no discurso e na prática das pessoas que compõem aquele Núcleo; o espiritismo circula bem entre os letrados e não letrados; a jurema é a que mais recebe um público de caráter popular, mas é frequentada também por pessoas de nível de educação formal superior); **o não exclusivismo** (nenhuma das tendências religiosas ali presentes exige de seus frequentadores a ruptura com outras afiliações, o que lhes permite transitar por onde se sintam melhor ou com o que tenham mais afinidade); **o transe** (presente no budismo, no espiritismo, na jurema, mas também na roda de cura, mesmo quando esta dá ênfase a santos católicos); e por fim, mas também significativo, **a convergência** de todas as tendências para a roda de cura, lugar para onde são encaminhadas as pessoas que não tiveram êxito de cura na frequência a outras tendências religiosas.

O tema, evidentemente, não se esgota neste texto. Aponto para novas possibilidades de análise ou de pesquisas no que diz respeito, por exemplo, à ausência de outras práticas religiosas como a do protestantismo na sua versão neopentecostal, em ascensão numérica no Brasil, formadora de opinião e cada vez com mais espaço de poder na tessitura social. Certa vez perguntei a um dos interlocutores a razão de o protestantismo não ser uma alternativa às práticas espirituais e a resposta foi rápida: - *Evangélico, não*. Qual a razão? É um bom início para nova pesquisa.

## Bibliografia

ALVES, Monique Correia. **Espiritualidade x Religiosidade**. 2013. Disponível em: <<https://espiritualidadegerasaude.blogspot.com.br/2013/03/artigo-espiritualidade-x-religiosidade.html>> Acesso em: 10 mai. 2018.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos**: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Trad. Maria Luiza Guarnieri Atik... [et al.]; rev. de trad. Gloria do Amaral... [et. al.]; rev. tec. Ivanilda de Gusmão Verçosa. Maceió: EDUFAL, 2009.

DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS. **Significados dos Símbolos e Simbologias**. <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/mandala/> Acesso em: 02 mai.2018.

DIVERSIDADE RELIGIOSA E DIREITOS HUMANOS. Presidência da República. Secretaria Especial dos Direitos Humanos. 2004. Disponível em: [http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/cartilha/cartilha\\_diversidade.pdf](http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/cartilha/cartilha_diversidade.pdf) Acesso em: 04 jun.2017.

DRUKPABRASIL. **Sua Eminência Gyalwa Dokhampa**. 2010. Disponível em <https://drukpabrasil.org/sua-eminencia-gyalwa-dokhampa/> Acesso em: 09 dez.2019.

DURKHEIM, Émile. Trad. Paulo Neves. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Silas Carlos Rocha da. Sociedade e cultura de paz: uma experiência seminal na comunidade do Coque. In Marcelo Pelizzoli (Org.), **Cultura de Paz**: a alteridade em jogo. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

FUNDACIÓN CULTURA DE PAZ. **Relatório Mundial de Cultura de Paz**. Relatório da sociedade civil a meio da Década de Cultura de Paz de acordo com o convite do parágrafo operativo 10 da Resolução da Assembleia Geral A/59/143. 2007. Disponível em: <[http://www.fundculturadepaz.org/spa/INFORME\\_CULTURA\\_DE\\_PAZ/INFORME/informeFCP\\_por.pdf](http://www.fundculturadepaz.org/spa/INFORME_CULTURA_DE_PAZ/INFORME/informeFCP_por.pdf)> Acesso em: 05 abr.2018.

GENEPP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da parta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.; trad. Mariano Ferreira; apres. Roberto da Matta. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2011.

HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a intolerância. In Barret-Ducrocq, Françoise (dir.). **A intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia Universal das Culturas; trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, pp. 24-27.

LARDELLIER, Pascal. **Faut-il brûler les rites?** Les Éditions de l'Hèbe, Novoprint: Barcelone, 2007.

MOTTA, Roberto. **Cidade e devoção**. Edições Pirata, Geração 65, 1980.

MUNDO. Monges tibetanos cometem suicídio para protestar contra a China. **France Presse**. 2013. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/04/monges-tibetanos-cometem-suicidio-para-protestar-contra-a-china.html> Acesso em: 03 dez.2016.

O LIVRO DAS RELIGIÕES. Editora Camila Werner, trad. Bruno Alexander. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.

ONU. Assembleia Geral. Quinquagésimo terceiro período de sessões Tema 31 do programa. RESOLUÇÕES APROVADAS PELA ASSEMBLÉIA GERAL. 1999. Disponível em <http://www.comitepaz.org.br/download/Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20>

de%20A%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20uma%20Cultura%20de%20Paz%20-%20ONU.pdf Acesso em: 05 abr.2018.

PACE, Pace. Religião e Globalização. In **Globalização e Religião**. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 25-42.

SALLES, Sandro Guimarães de. **A sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

USARSKI, Frank. **Budismo no Brasil**. Entrevista concedida à [www.religioesreliosidade.blogspot.com](http://www.religioesreliosidade.blogspot.com) na sessão Estudos e pesquisas sobre religiões, religiosidade e instituições religiosas / Mudanças no campo religioso brasileiro. Acesso em: 17 jul.2010.

VALE NETO, João Pereira. **Coque: Morada da morte?** práticas e disputas discursivas em torno de um bairro do Recife. Recife: O Autor, 2010. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. CAC. Comunicação, 2010.



# Notas sobre a crise civilizatória: consumo e desigualdades

João Morais de Sousa<sup>157</sup>  
Cidoval Morais de Sousa<sup>158</sup>

## Introdução

A proposta deste texto é agendar a necessidade de discussões sobre o papel do consumo na sociedade contemporânea, considerando-o como determinante importante da crise civilizatória e ambiental que atravessamos. Sabemos, contudo, que a crise é sistêmica e que o consumo, mais do que determinante é, também, determinado. Se por um lado se mostra transparente, sedutor, sinalizando que faz parte de um 'jogo limpo de indução e convencimento', que supre necessidades, favorece a comunicação e promove consensos sobre valores; por outro, oculta a rede de práticas agressivas, complexas e eivadas de tecnologias e dispositivos tecnológicos sofisticados que alimentam a tese perversa do vínculo do desenvolvimento da economia à possibilidade de superrendividamento do consumidor.

---

157 Doutor em sociologia pela UFPE e Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

158Doutor em Geociências pela Unicamp, professor e pesquisador da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), vinculado aos Programas de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Ensino de Ciências e Educação Matemática. Colabora com o PPGCTS da UFSCar.

Nosso ponto de partida não é uma tese nova ou uma hipótese revolucionária, mas a compreensão de que o consumo influencia não só os desejos, mas, também, o modo de vida e a sociabilidade dos indivíduos. Promove exclusão, cancelamentos e, porque não dizer, morte social, tanto pelo não enquadramento na sociedade de consumo, quanto pelo superendividamento, que não lhes permitem viver dignamente. O mercado deslumbra. Os dispositivos tecnológicos, como os algoritmos, por exemplo, atuam nos bastidores das redes sociais para estimular novos desejos, sonhos de satisfação e em troca de um deleite passageiro e que muitas vezes vai muito além do poder aquisitivo do indivíduo seduzido. Tudo isso, porém, fruto de um sistema econômico instalado a partir de um modelo político, correlacionado diretamente com a globalização.

Há poucos consensos nas Ciências Sociais, mas um deles envolve exatamente este tema: é que O sistema socioeconômico construído e adotado pela humanidade desde a Primeira Revolução Industrial, em 1750, possui um padrão de consumo insustentável para um mundo com 7 bilhões de pessoas como o atual, e mais ainda para a população que se estima que habitará a Terra daqui a poucas décadas, de 9 a 10 bilhões de indivíduos. Atualmente somos **7,4 bilhões de habitantes** – e, de acordo com as projeções das Organizações das Nações Unidas (ONU), chegaremos a 8,5 bilhões em 2030. É uma multidão crescente de consumidores de recursos naturais para produção de alimentos, vestuário, transporte, iluminação, abastecimento de água e tudo mais que precisamos para viver.

O problema se agrava quando se reflete sobre a relação entre consumo e desigualdade social, de um lado, e a relação consumo e sustentabilidade socioambiental de outro. O consumo da humanidade em bens e serviços, que, em 1960, atingiu o equivalente a US\$ 4,9 trilhões, passou de US\$ 30 trilhões no segundo decênio do século XXI. No entanto, nunca foi tão concentrada e desigual a distribuição desse consumo. Para se ter uma ideia, na França, a média do consumo de proteínas é de 115 gramas/dia, ao passo que em Moçambique é de apenas 32 gramas/dia. Nos Estados Unidos, na média, são consumidos 120 quilos de carnes ao ano

por pessoa; um angolano consome 24 quilos/ano; e um brasileiro, cerca de 30 quilos/ano, segundo os últimos levantamento da CONAB. O quintil mais rico da população mundial responde por 86% do total de despesas com consumo privado. Em contraste, o quintil mais pobre responde a 1,3%.

Olhando pelo viés da Pegada Ecológica (PE)<sup>159</sup> é possível entender melhor o cálculo do que cada pessoa em cada país consome em recursos naturais. A medição é feita em hectares, avaliando as seguintes variáveis: terras para cultivo, campos de pastagens, florestas, áreas para pesca, demandas de carbono e terrenos para a construção de prédios. Segundo dados da Global Footprint Network, a (PE) da humanidade atingiu, em 2007, 2,7 hectares globais (gha) por pessoa. Isso significa que o mundo precisaria ter 18,1 bilhões de gha; no entanto, o planeta só possui cerca de 13,4 bilhões de gha de terra e água biologicamente produtivas.

É no detalhamento da PE que as desigualdades socioambientais saltam à vista. A PE de um africano, por exemplo, é de 1,4 gha; a de um asiático é de 1,8 gha; a de um europeu, 4,7 gha; a dos estadunidenses e canadenses, 7,9 gha; e a dos latino-americanos, 2,6 gha. Não é preciso muito esforço de cálculo para se chegar à conclusão de que o atual ritmo de consumo demanda por recursos naturais que excedem em 50% a capacidade de reposição da Terra. Portanto, retomando os propósitos deste texto, sugerimos aqui uma discussão sobre os padrões de consumo contemporâneo, perguntando, por exemplo, como atender às necessidades básicas da população, compatibilizando essa ação com preservação e regeneração dos ecossistemas dos quais a vida humana depende.

Para atender aos propósitos do texto – o de agendar uma discussão sobre as bases de sustentação da sociedade de consumo

---

159 Pegada ecológica é uma expressão traduzida do inglês *ecological footprint* e refere-se à quantidade de terra e água (medida em h [hectares]) que seria necessária para sustentar as gerações atuais, tendo em conta todos os recursos materiais e energéticos, gastos por uma determinada população. O termo foi por William Rees e Mathis Wackernagel no livro chamado *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*.

e suas implicações sociais e socioambientais – nos valemos de autores como Zigmunt Bauman, Ricardo Antunes, Chico Oliveira, Hassan Zaoual, dentre outros. O capítulo está dividido em quatro partes: esta introdução, uma breve discussão sobre a sociedade de consumo, endividamento, participação e meio ambiente; uma leitura sobre aspectos da globalização; e, por fim, algumas considerações.

Apesar de o texto ter sido construído antes da pandemia da coronavírus, as discussões aqui propostas, em nosso ver, não sofrem alterações. Em alguns casos, como a questão socioambiental, por exemplo, a pandemia só reforça os nossos pressupostos: o que a humanidade vem atravessando não é só uma crise ambiental, econômica, social, geopolítica, institucional e civilizatória; é uma crise sistêmica. A magnitude da crise é tão significativa que o que está em jogo não é uma civilização em particular, mas o destino da humanidade e da vida (sexta extinção); e é modelo de produção e consumo que está causando a extinção de espécies, a perda da biodiversidade, a degradação do ser humano e o esgotamento dos limites da natureza.

A pandemia, que já havia matado mais de 470 mil pessoas e contaminado mais de 17 milhões até o começo de junho de 2021, em nosso ver, só colocou mais lenha na fogueira que tentamos acender com este texto: de um lado, criou enormes desafios para os governos em todos os níveis, os sistemas de saúde e, também, para a população, sobretudo a mais exposta e vulnerável (informais, mulheres, negros, índios, desempregados); e, de outro, demonstrou que não mata tão indiscriminadamente quanto se julga.

No caso brasileiro, a morte se alastrou por uma adesão deliberada do governo federal a apostas necropolíticas – aquelas que não só precarizam a vida, mas deixam morrer e fazem morrer: negar a ciência, retardar vacinas, estimular tratamentos ineficazes, promover aglomerações propositais e apregoar a imunidade de rebanho. Uma CPI no Congresso foi criada para investigar o que foi alcunhado de genocídio pela mídia, partidos, pesquisadores e movimentos da sociedade civil. As provas obtidas até o fechamento desta coletânea confirmavam o que dissemos acima.

## **A lógica do consumo e a participação**

Uma marca da contemporaneidade é a inversão de valores: as pessoas valem pelo que consomem ou ostentam (títulos, carros, roupas, celulares, sapatos, bares, viagens, contas bancárias, bens materiais), e não pelo que de fato são (amigas, companheiras, pai, mãe, professor). Ninguém vive sozinho; as pessoas convivem. Na lógica da sociedade do consumo as pessoas olham somente para seus interesses particulares, com falsas promessas de satisfação pessoal, precarizando o conviver e a construção de uma sociedade humana e solidária.

Comungamos com a proposição de Bauman (2010) ao considerar o capitalismo um sistema parasitário, que, para sobreviver e prosperar, necessita se hospedar em um organismo que lhe ofereça alimento. E só faz isso prejudicando e/ou até destruindo o hospedeiro.

(...) sabemos que a força do capitalismo está na extraordinária engenhosidade com que busca e descobre novas espécies hospedeiras sempre que as espécies anteriormente exploradas se tornam escassas ou se extinguem. E também no oportunismo e na rapidez, dignos de vírus com que se adapta às idiosincrasias de seus novos pastos (BAUMAN, 2010, p. 9-10).

Assim, cada ser humano torna-se um hospedeiro da lógica capitalista, dependente e cativo da mercadoria, das etiquetas, do dinheiro, dos centros de compras. Também é estimulado à ganância, aos prazeres imediatistas, à competitividade e ao individualismo. Assim, o sistema cria diariamente (falsas) necessidades de bem-estar e felicidade, sempre no plano do indivíduo, em detrimento da dimensão coletiva.

É nesse sentido que a lógica mercadológica desestimula a participação política para tirar o foco de sua importância. Seu avançar impede o desenvolvimento dos interesses coletivos e comunitários e distancia as pessoas da esperança e da alegria do conviver. Quanto menos pessoas participarem, mais os interesses das que participam da esfera pública irão prevalecer. Aquelas, assumirão o

que for decidido por estas. Em outras palavras, quando os indivíduos deixam de participar das decisões sociais, estão se recusando a decidir sobre suas próprias vidas, ou seja, estão aceitando que os problemas que dizem respeito as suas vidas sejam pensados e decididos por outros. Eles devem agir como cidadãos, segundo Gallo (2012, p. 32):

O cidadão não espera que o outro lhe dê as condições necessárias para participar, pois essas condições brotam de si mesmo. É a autodeterminação. O cidadão sabe que é preciso buscar; é preciso conquistar. É uma ação que não se acaba. O cidadão é sobretudo participante.

Para ter uma participação política efetiva, os cidadãos devem se organizar para a defesa de interesses comuns, adquirindo vez e voz. Estamos nos referindo à passagem do servilismo para o exercício da autêntica destinação da vida.

Para Gallo (2012), o ato de participar é uma condição humana da qual ninguém escapa. E quem pensa que escapa, está mentindo a si mesmo. Negar essa condição é evidenciar o processo de marginalização política: indivíduos que se retiram do processo decisório e se afastam da comunidade, abdicando do direito de falar sobre assuntos de interesse coletivo. Agindo assim, muitos acreditam que poderão resolver melhor seus interesses. No dia da eleição, por exemplo, cumprem com o dever cívico votando em qualquer um, porque “todos os políticos são iguais”. Esquecem que a lógica coletiva vai sempre existir e sempre haverá pessoas se ocupando dela.

Se por um lado a lógica do consumo e do crédito tem dificultado e distanciado cada vez mais as pessoas do alcance e da construção da cidadania, por outro, tem limitado e alienado seu espaço de participação. Logo, a prática cidadã plena, ou ativa na compreensão de Oliveira (2000), inexistente neste sistema:

Cidadania seria uma espécie de estado de espírito em que o cidadão fosse alguém dentro da

sociedade - evidentemente não haveria cidadão fora dela -, fosse alguém que estivesse em pleno gozo de sua autonomia, e esse gozo de sua autonomia não fosse um gozo passivo, mas sim um gozo ativo, de plena capacidade de intervir nos negócios da sociedade, e através de outras mediações, intervir também nos negócios do Estado que regula a sociedade da qual ele faz parte. Isso na concepção ativa de cidadania, não apenas de quem recebe, mas na verdade de um ator que usa seus recursos econômicos, sociais, políticos e culturais para atuar no espaço público. No fundo, a cidadania, a meu modo de ver, pode ser definida em forma sintética como o estado pleno de autonomia, quer dizer, saber escolher, poder escolher e efetivar as escolhas. E isto no Estado moderno, na sociedade moderna, significa dizer um cidadão pleno, consciente e ativo dos seus direitos, dos direitos individuais e dos direitos coletivos (OLIVEIRA, 1999, p.01)

Para as pessoas seduzidas pelos apelos do marketing, da publicidade e da propaganda têm sobrado frustrações, endividamento e vazio espiritual.

Quais os interesses que o Estado representa hoje? São os interesses dos segmentos menos favorecidos da sociedade? Da maioria da sociedade? São coletivistas, comunitários e solidários? A resposta é: defende os interesses da lógica mercadológica. E Bauman (2010, p.31) acrescenta:

A cooperação entre Estado e mercado no capitalismo é regra; o conflito entre eles, quando acontece, é a exceção. Em geral, as políticas do Estado capitalista, 'ditatorial' ou 'democrático', são construídas e conduzidas no *interesse* e não *contra o interesse* dos mercados; seu efeito principal (e intencional, embora não abertamente declarado) é avalizar/permitir/garantir a segurança e a longevidade do *domínio do mercado*.

Ainda não se pensou sobre a sustentabilidade e o futuro dessa sociedade alimentada pelo consumo e pelo crédito (BAUMAN,

2010), que não tem medido esforços para destruir o meio ambiente, burlar legislações, explorar os segmentos mais pobres, comprometer o futuro da humanidade e do planeta e seus recursos naturais, marca determinante do modelo extrativista (ACOSTA e BRAND, 2010).

A passagem do capitalismo, da lógica da produção para a lógica do consumo e do crédito, tem empurrado todos para o mundo dos endividados, dos desesperançados e atormentados. O advento dos cartões de crédito inverteu a ordem dos princípios básicos do surgimento do capitalismo descritos por Weber (2004). Nos termos contemporaneizados por Bauman (2010: 12), Weber vaticinou: “apertar o cinto, privar-se de certas alegrias, gastar com prudência e frugalidade, colocar o dinheiro economizado na caderneta de poupança e ter esperança, com cuidado e paciência, de conseguir juntar o suficiente para transformar os sonhos em realidade”.

Assim, a lógica do crédito tem introjetado, na mente das pessoas, a ilusão da antecipação dos sonhos. Com a falsa sensação do crédito fácil, os bancos e financeiras têm oferecido opções do que se adquirir com ele, sobretudo, a *felicidade*. Utilizando-se de diferentes mecanismos de atração facilitados pelas tecnologias da comunicação e informação, como os algoritmos, e sobretudo pelas chamadas redes sociais, induz as pessoas ao consumo, ao mesmo tempo em que disponibiliza crédito com tentação irrecusável: ‘desfrute agora e pague depois’. Porém, é nesse depois que Bauman (2010) alerta: cedo ou tarde o depois se transformará em ‘agora’. Logo os empréstimos terão que ser pagos. Começa o acúmulo de problemas. Descobre-se que a felicidade fora objetivada e transformada em punição. E a oscilação passa a se dar no sentido inverso: do céu para o inferno.

Alguns organismos nesse estágio descobrem os malefícios do parasita e até tentam se livrar, mas já se encontram fortemente debilitados e contaminados. Assim, a alternativa é continuar alimentando-o, influenciado pela falsa promessa de realização de seus sonhos (única e exclusivamente) através do consumo. Assim, tornam-se dependentes irreversíveis. Portanto, a facilidade de acesso às linhas de crédito está fazendo com que as pessoas

sejam seduzidas e empurradas para o endividamento – um problema que está afetando toda a população.

Como poucas drogas, viver a crédito cria dependência. Talvez mais ainda que qualquer outra droga e sem dúvida mais que os tranquilizantes à venda. Décadas de generosa administração de uma droga só pode levar ao trauma e ao choque quando ela deixa de estar disponível de encontrar. Portanto, o que se está propondo agora é a saída fácil para a desorientação que aflige tanto os toxicodependentes quanto os traficantes: reorganizar o fornecimento (regular, espera-se) da droga. Voltar a àquela dependência que até hoje parecia vantajosa para todos, tão eficiente que nem nos preocupávamos com a questão e muito menos com a busca de suas raízes” (BAUMAN, 2010, p.24).

Ainda com relação a endividamento, no dia 01 de junho de 2021, o Diário de Pernambuco, trouxe matéria intitulada, “Quatro em cada cinco famílias pernambucanas estão endividadas”. A matéria aponta que o número de famílias pernambucanas endividadas alcançou um dos maiores índices da última década. Isto é, 80,1% declararam possuir dívidas no mês de maio/2021. O que tem agravado a situação dos endividados é também a alta na taxa Selic para 3,5% ao ano, uma vez que os financiamentos, empréstimos e juros do cartão de crédito estão diretamente relacionados à Selic. Na matéria, o cartão de crédito foi apontado como o maior ‘vilão’ do endividamento.

A lógica consumista empurra todos para arena do mercado. Os que detêm o controle dos meios de produção e comercialização de mercadorias detêm também o controle sobre a vida da maioria da população. A própria lógica mercadológica individualiza e privatiza a esfera pública. Retira a responsabilidade do Estado e a coloca nas pessoas, com a falsa ideia de que elas são donas de seus destinos e que têm as mesmas oportunidades. Não considera a estratificação social e que os segmentos mais baixos têm menos oportunidades de consumo e, portanto, excluídos de ascensão socioeconômica, política e cultural.

Desconsidera preconceitos étnico-raciais como se não fizessem diferença, em termos de oportunidades de emprego e liberdade de expressão ser branco, negro, cigano, LGBTQI+ ou índio. Também desconsidera desigualdades entre mulheres e homens, jovens e idosos. Visualiza apenas potencial de consumo entre eles. Pior, congela as desigualdades e anula o processo histórico.

Essa visão mercadológica convence a população a se comover e a exaltar, por exemplo, quando um jovem da zona rural ou da periferia das grandes cidades, vivendo em condições precárias e estudando em escola pública, consegue entrar na Universidade Pública. Foi o caso do estudante, Alcides do Nascimento Lins, que entrou para o curso de Biomedicina da UFPE, em 2007, aos 20 anos, negro, pobre, morador da favela Vila Santa Luzia, no bairro da Torre, Recife/PE, filho da catadora de lixo, dona Luíza Ferreira do Nascimento, que sustentou os três filhos sozinha trabalhando como carroceira. O fato foi destaque nos meios de comunicações local e nacional. A história de superação, de carência de toda ordem, e sua entrada na Universidade Pública é merecedora de aplausos e louvor.

Porém, a ideia de igualdade que o sistema passa de que todo Alcides (pobre) pode entrar na Universidade pública, bastando para isso se esforçar e competir, é falsa. Na verdade, o caso de Alcides, denota uma derrota da educação pública brasileira, no sentido de evidenciar a entrada na Universidade Pública de poucos pobres. Não há como negar a ligação da concepção e o desenvolvimento da educação pública com o sistema de consumo.

Dificultar e/ou Impedir pobres de entrar em Universidades públicas, é parte da lógica: não há vagas para todos. Só para os “melhores”, mesmo se todos fossem excelentes. Porque a lógica é a da acumulação de riquezas e não a da partilha. Os que acumulam riquezas acumulam também posições de prestígio e mando. O sistema exalta os melhores consumidores porque esses ganham em detrimento daqueles. O mérito é determinado pela situação de consumo.

Essa visão estimula o senso comum a dizer: ora se Alcides passou no vestibular para a Universidade Federal de Pernambuco,

qualquer pobre também pode passar. E os outros jovens das comunidades carentes que não entram? A explicação é que não se esforçaram, não estudaram e, portanto, não ascenderam cultural e socialmente, numa sociedade extremamente desigual que se define pela tirania do mérito (SANDEL, 2020). Alcides, no entanto, não pôde usufruir da sua conquista: faltando um ano para se formar em Biomedicina pela UFPE, aos 22 anos, foi morto a tiros em sua casa, no dia 06/02/2010, vítima de violência urbana.

A responsabilidade do Estado, do poder público e da sociedade de formular e implementar políticas públicas de educação para os segmentos sociais mais vulneráveis é retirada e passa a ser atribuída para cada um dos membros desses segmentos.

Os jovens pobres não entram na Universidade, sobretudo na pública, porque faltam as condições primárias de sobrevivência: alimentação, moradia digna, emprego, educação de qualidade, saúde, segurança, esporte e lazer. Eles são marginalizados/excluídos. Faltam-lhes sonhos. Fundamentais na superação dessa adversidade para a inclusão. Os sonhos são limitados às condições de sobrevivência como, por exemplo, o alimento do dia seguinte.

É importante lembrar que no Brasil a Lei nº 12.711/2012, regulamentada pelo Decreto nº 7.824/2012 e pela Portaria Normativa nº 18/2012, do Ministério da Educação, vem garantindo a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas universidades federais e institutos federais de educação, ciência e tecnologia a alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos. Importante lembrar que a distribuição dessas vagas também leva em conta critérios raciais, sociais e fatores econômicos.

A chamada Lei das cotas é um reconhecimento tardio por parte do Estado para reparar desigualdades históricas estruturadas na sociedade brasileira, com o objetivo de promover a democratização do acesso ao ensino técnico e superior públicos. Paralelo à implementação da política de cotas, esperava-se mudanças na melhoria da educação básica, como investimentos em políticas culturais, de esporte, lazer, geração de renda, na infraestrutura e na melhoria das condições de trabalhos, salários e formação dos docentes.

As iniciativas nessa direção foram tímidas e sofreram interrupções após o golpe de 2016 que retirou Dilma Rousseff da presidência. O golpe se construiu no Congresso, na mídia, em segmentos do Judiciário e no mercado financeiro, e passou a comprometer as conquistas nas áreas da cultura, educação, saúde, geração de emprego e renda. Sem falar nas reformas (trabalhista e da previdência) que retiraram garantias e direitos historicamente conquistados, com muita luta pela classe trabalhadora.

## **Consequências da globalização**

Na sociedade de consumo os meios de comunicação, as redes sociais, têm uma função bem definida: mostrar o que devemos consumir continuamente. Para isso novas necessidades são criadas todos os dias - produtos de estética, eletrodomésticos, vestuário, viagens, aparelhos celulares, bebidas alcoólicas, produtos da indústria fonográfica e cinematográfica, gêneros alimentícios. As pessoas vão às compras, gastam mais do que podem, levam mais tempo do que têm disponível e voltam entediadas, endividadas para ouvirem outra vez que precisam consumir mais e mais.

Para Demo (2002), o final dos anos de 1990 e início do novo século foi marcado por uma pobreza enorme, em que milhões de migrantes cortavam o país, tangidos pela exclusão social e econômica, sem noções de direitos, sem cidadania. Muitos aportavam às cidades em sua margem e ficavam a espera por benefícios: lote, cesta básica, esmola, particularmente obtida por filhos menores nas ruas, barraco na invasão e, ainda, por pequenos ganhos avulsos. Pobres tangidos como gado reforçavam o exército de votos de que os políticos precisam para se manter no poder. Assim, para quem tem muito pouco, quase nada ou nada, alguma coisa é tudo.

Descobre-se logo que, com benefícios residuais, intermitentes, vagabundos, é possível garantir voto e agradecimento dessa população prostrada. Por isso, a bolsa-escola, ensaiada pela primeira vez em Brasília, ao ser estendida ao país, deixou de lado imediatamente a renda mínima de um salário mínimo, para começar

com R\$ 15,00. É barato angariar o voto dessa gente sofrida e humilhada. A elite persegue com clareza, ainda que inconscientemente de modo geral, táticas para evitar, abafar, controlar o confronto. A docilidade da população é trunfo precioso. Há que decantar isso, louvar a índole pacífica dessa gente, aclamar a mistura das raças e culturas, apreciar a alegria incontida, para – na marola do efeito de poder – manter a massa de manobra (DEMO, 2002, p. 355).

Some-se a isso, acrescenta Demo (2002), patriotadas de toda ordem, pão e circo à vontade, novelas anestésiantes todos os dias, efeitos especiais no mundo político. Tudo concorre para impedir qualquer movimento que sugira a necessidade de a população se rebelar. Embora, como o aumento da violência urbana alerta, a revolta parece está se configurando cada vez mais próxima e, portanto, a esperança da mudança social. Todavia, a manutenção da ordem vigente pressupõe a seguinte dinâmica: a mesma elite, os mesmos políticos, as mesmas estruturas de mercado e do Estado, os mesmos processos de manipulação.

Com a globalização e suas consequências no resto do mundo é confirmada a fragilidade das teorias econômicas. Nenhuma delas explica ou ousa prever o futuro. Globalização é definida aqui como a crescente influência que os processos econômicos, políticos, sociais e culturais que ocorrem na esfera internacional exercem sobre esses mesmos processos nas esferas nacional, regional e local. Processos que nas últimas duas décadas sofreram mudanças profundas em termos de tempo e espaço, provocadas, especialmente, pela revolução nas comunicações e na informação.

Na globalização, Zaqual (2003) diz que o mercado se mostra limitado em sua ambição de regular a sociedade e, até mesmo, a economia. De modo semelhante, sua aliança com a ciência e a tecnologia em um projeto dominador do homem e da natureza ocasiona uma crise moral e riscos irreversíveis, que são condenados até pelos antimundialistas ocidentais. Diante de “um oriente desorientado”, a crise do sentido bate também em pleno coração do ocidente, o dos tecnocratas e das firmas multinacionais, buscando apenas lucro em detrimento da natureza e das populações

do *Norte e Sul*. Ninguém mais acredita em progresso definido e imposto pela aliança entre mercado, tecnologia e ciências. Esta concepção da riqueza exige, com urgência, uma profunda revisão, tanto em seus conceitos como em seus indicadores econômicos. A economia por si só, sem ética, não faz a felicidade dos povos. “Entregue a si mesma, ela multiplica os riscos de todo o tipo para o gênero humano. O homem moderno precisa de sentido, de ancoragem e de vínculo social. O que a economia do capital não lhe oferece. Ao contrário, impondo o reinado da quantidade e da competição, ela destrói os fundamentos morais e solidários da sociedade” (2003, p. 91-92).

A globalização altera as relações de trabalho e de produção do capital. Para Antunes (2003) o avanço tecnológico - automação, robótica e microeletrônica - invadiu diretamente o universo fabril. O fordismo e o taylorismo estão sendo substituídos por novos processos de trabalho que surgem, onde o cronômetro e a produção em série e de massa são substituídos pela flexibilização da produção, pela especialização flexível, por novos padrões de busca de produtividade, por novas adequações à lógica do mercado. Modalidades de desconcentração industrial são aplicadas objetivando novos padrões de gestão da força de trabalho, como os círculos de controle de qualidade (ccqs), gestão de qualidade e a busca da qualidade que estão presentes tanto nos países de capitalismo avançado como no terceiro mundo industrializado.

Vivem-se formas transitórias de produção, cujos desdobramentos são também agudos, no que diz respeito aos direitos de trabalho. Estes são desregulamentados, são flexibilizados, de modo a dotar o capital do instrumental necessário para adequar-se a sua fase. Direitos e conquistas históricas dos trabalhadores são substituídos e eliminados do mundo da produção (ANTUNES, 2003, p. 24).

Já existem os movimentos antiglobalização que vêm denunciando as contradições existentes entre a voracidade da globalização econômica no plano das nações e seus mercados, e efeitos destrutivos no plano cultural e na esfera local. Estes

reivindicam um outro tipo de globalização pautado na solidariedade e respeito entre as culturas, voltado para um novo modelo civilizatório que conjugue equilíbrio entre desenvolvimento econômico, justiça e igualdade social. Os defensores desses movimentos afirmam que o modelo que a globalização tem assumido tem gerado desemprego estrutural, desigualdade, crescimento da pobreza e da miséria e exclusão social. É importante destacar a heterogeneidade desses movimentos, compostos por uma variada rede de movimentos e organizações sociais, destaque para defesa dos direitos humanos, estudantes, anarquistas, ongs, movimentos sociais rurais, centrais sindicais, alas de partidos políticos e organizações de esquerda. Movimentos com origens, trajetórias históricas e ideologias diferenciadas. O aumento da desigualdade e a destruição dos ciclos vitais da natureza são seu legado. No entanto é preciso ponderar que as alternativas só podem ser construídas se aprofundarmos nossa compreensão sobre esse processo. O capitalismo tem demonstrado uma grande capacidade de adaptação, captura e criação de soluções para si (ACOSTA e BRAND, 2018).

Na esfera cultural ocorre uma difusão de novos valores e ideias como: direitos humanos, pluralidade religiosa, preocupação ambiental, igualdade entre os sexos e respeito pela diversidade étnica. É importante lembrar que nas décadas de 1970 e 1980, o destaque para a emergência dos movimentos sociais populares urbanos eram as reivindicações por bens e equipamentos coletivos de consumo e questões ao redor da moradia, usualmente articulados territorialmente nos bairros ou região.

Enfim, a ciência social vive dias de crise. Os paradigmas existentes não conseguem dar conta da realidade social. No lugar das incertezas e dúvidas, a religião (a profecia) se apresenta como alternativa (retrocesso?). E a ideia de progresso? Aparece justamente nas reformulações dos paradigmas existentes e no surgimento de novos. Coincidência ou não, foi nos momentos de crises (ao longo da história) em que ocorreram as grandes mudanças e uma maior flexibilidade sobre a problemática do social. Hoje a sociedade vive um momento de crise e passa por grandes mudanças.

A dinâmica dessas mudanças, como e por que ocorrem e suas consequências é o grande desafio da ciência social.

Essa lógica se combate com mudanças nos padrões dominantes de crédito e consumo. Mudanças que alterem valores, modos de pensar, sentir e agir em defesa da vida, da integridade ecológica, da justiça social, da democracia, dos direitos humanos, da cultura de paz. Combate-se com formação para a alma, com arte pertencida ao ser.

## Considerações

A primeira consideração a fazer é reafirmar a advertência de que o texto não tem pretensões outras que não de sinalizar algumas notas e preocupações para uma agenda de discussão sobre consumo. Nossa questão de partida foi o pressuposto de que o consumo cumpre papel determinante na sociabilidade contemporânea: não apenas define e cria, conforme seus interesses, o tipo ideal de indivíduo, seu modo de viver e induz às suas necessidades, como destrói quaisquer possibilidades de sólidos que ameacem a sua natureza fluida, volátil, desapegada e, sobretudo, individualizante. O consumo é avesso a três elementos chaves do processo civilizatório: seletividade na distribuição dos benefícios do que vende; o pertencimento (a grupos, territórios, etnias, partidos); a comunidade como base da estrutura social.

O consumo não se reproduz das necessidades reais, objetivas e concretas da vida social. Não. Ele se reproduz da sua capacidade, extremamente veloz, de forjar necessidades, cuja satisfação produz, nos indivíduos, sensações cada vez mais efêmeras de felicidade, prazer, realização pessoal, mobilidade social e inclusão. A cultura consumista é de fácil assimilação. As redes sociais são os seus territórios férteis de expansão. As naturezas se alinham. Parecem feitos um para o outro. A vida nas redes se assemelha a uma encenação. **É por elas que o consumo age**, estranha-se, ataca, dirige, condiciona, se vive da ostentação, das modas temporárias, da ilusão de uma vida perfeita.

Uma questão oportuna é discutir o território da publicidade e suas dinâmicas nas redes. A nossa compreensão, como

sinalizamos no texto, é que a publicidade manipula o indivíduo a pensar que é ele quem escolhe o que está consumindo. Mas na realidade as redes já dispõem dos dados e as informações necessárias para estabelecerem uma real influência e controle sobre o que consumir. Elas conduzem, mas criam a sensação de que o consumidor tem a liberdade de escolha. A publicidade otimiza essa operação reforçando, de um lado, a vida encenada nas redes (reconhecendo-a, dando atestado de *vida real*), e, de outro, ampliando o espectro de necessidades que uma *vida real* nas redes precisa para ser feliz.

Três outras questões que aparecem *en passant* no texto completam a nossa agenda para um diálogo sobre a complexidade do consumo na atualidade. A primeira é a vulnerabilização da cidadania, produzida pelos encantos do individualismo consumista e o apagamento da dimensão coletiva da vida, e, principalmente, pela apropriação privada do bem comum. A segunda, que mais parece uma consequência da primeira, trata-se dos problemas ambientais decorrentes do consumismo desenfreado, alimentado pelo modelo extrativista, também referenciado neste texto. Parafraseando Leonardo Boff (2021), o consumismo levou o planeta terra a entrar no cheque especial.

Por fim, a questão do endividamento, ou superendividamento como também tem sido chamado, para a manutenção das condições de pertencer ao mundo fantasioso da sociedade de consumo, inclusive com o estímulo de políticas públicas de facilitação de crédito, não pode ficar fora desta agenda de notas. Da mesma forma o contexto da pandemia da Covid-19, que aqui foi apenas sinalizado, como um grande risco, agravado por necropolítica. Nossa compreensão é que a pandemia contribuiu sobremaneira para denunciar e acentuar as desigualdades sociais já existentes e marcadas pelo risco, cuja distribuição adere ao padrão de classe: a riqueza acumula no topo, o risco na base.

## Referências

ACOSTA, Alberto e BRANT, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista**. São Paulo: Elefante, 2018.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** 9 ed. São Paulo: 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

BOFF, Leonardo. **O doloroso parto da mãe terra: uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

COMTE, Auguste. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril, 1993.

DEMO, Pedro. **Introdução à sociologia: complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade social**. São Paulo: Atlas, 2002.

DIAS, Reinaldo. **Sociologia do turismo**. São Paulo: Atlas, 2003.

GALLO, Sílvio (Org.). **Ética e cidadania: caminhos da filosofia**. 20 ed. Campinas: Papirus, 2012.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos e filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MERESSI, Fernando Sertã; SOUZA e SILVA, Maria de Fátima. Mobilidade socioeconômica no Brasil, padrão de consumo e conflitos socioambientais. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 25, n. 1 (56), p. 87-108, abr. 2016.99. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ecos/a/X9sdjWCBhZJFKtzvmW8dYzj/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em: 25 mai 2021

OLIVEIRA, Francisco de. O que é formação para a Cidadania? Entrevista a Sílvio Caccia Bava. **DHNET**. São Paulo, 1999. Disponível

em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/textos/coliveira.htm> Acesso em 25/05/2021.

SANTOS, Walter; SÁ, Alcindo José de. *Avalanche do consumismo na modernidade: uma sociedade sem limites no mundo globalizado*. **Revista de Geografia**. Recife: UFPE – DCG/NAPA, v. 26, n. 3, set/dez. 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/download/228770/23184>> Acesso em 25/05/2021>

SANDEL, Michael J. **A tirania do mérito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020, 350p.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 9 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1999.

ZAOUAL, Hassan. **Globalização e diversidade cultural**. São Paulo: Cortez, 2003.



# Filosofia, Ciências Sociais e Convivência no ambiente acadêmico

Carlos Antonio Alves Pontes<sup>160</sup>

**N**um aniversário de um coleguinha de meu filho de 7 anos e numa roda de conversa com os adultos me perguntaram em que trabalhava. Respondi: sou professor de Filosofia. De imediato veio o comentário: “mas isso é o que de menos precisamos hoje no Brasil”, (estávamos em pleno processo de impeachment da Presidenta Dilma Rousseff). Pois bem, esta é a imagem que o senso comum tem da Filosofia: um ofício inútil. Ou para ser um pouco mais generoso: se pelo menos estivéssemos numa situação melhor poderíamos nos dar ao luxo de gastar tempo e pagar salário de professor com amenidades como Filosofia.

Um olhar mais atento, no entanto, nos faz lembrar que Filosofia é um ofício, no mínimo, perigoso. Afinal, Sócrates, por exercê-lo, foi condenado a beber cicuta. O que ele queria? Que as pessoas pensassem por si mesmas. Pensar por si mesmo é perigoso. Passamos a ver as coisas de uma outra maneira, com maior clareza, e nos vemos obrigados a fazer mudanças, a alterar nossa vida. Estamos dispostos? Mas também é um ofício ameaçador que pode não ser tolerado.

---

<sup>160</sup> Doutor em Saúde Pública, na área de Bioética, pela ENSP/FIOCRUZ. Professor da Área de Filosofia do DECISO

Em data recente, Filosofia juntamente com Sociologia foram retiradas do currículo do ensino médio, não, certamente, pela sua face de inutilidade. E a que se propõe a Filosofia? Ou, o que pretende aquele(a) que busca se aproximar da Filosofia?. Aprender a pensar, ou, mais modestamente, descobrir que é possível pensar de uma certa maneira, de uma certa forma. Não que não haja muitas outras formas de pensar, e com elas fazer surgir, legitimamente, explicações de nossas experiências no estar no mundo. A Filosofia é uma dessas formas que tem singularidades, particularidades, características próprias que a tornam preciosa, e mesmo vital, principalmente nesses tempos de crise econômica, política, ética, e aqui vou acrescentar a palavra convivência.

## **Convivência**

Falar de convivência porque quero destacar, trazer à mão, colocar em evidência as dificuldades com a proximidade do outro. Proximidade essa que deve ser olhada numa perspectiva de uma visão panorâmica das grandes determinações macroeconômicas a que estão subjugadas as sociedades contemporâneas, em todos os quadrantes do mundo, sob o peso do mais recente ciclo de acumulação do capital, agora como esfera financeira totalmente autônoma e separada da esfera produtiva, que arrasta o mundo para um recrudescimento das desigualdades e persistência de toda sorte de injustiças. Creio, como muitos, que esta é a maior ameaça, que deve ser combatida, equacionada e superada pela revitalização da vida política, revitalização essa que resgate valores associados ao bem comum reconstruído para além do desejável, mais insuficiente, acesso a bens materiais.

Mesmo assim, quero focar a convivência, ou crise da convivência e me perguntar a que reflexões posso chegar me atendo a este modo de pensar que é a Filosofia. Começo por lembrar que o termo remete ao amor pelo saber. Não saber, mas desejar o saber, o saber total, completo, pleno, enfim, onisciente. Com uma particularidade, recorrendo apenas e exclusivamente à razão. Quero dizer com isto que só é permitido recorrer à capacidade humana

de lidar com ideias, conceitos, encadeamentos lógicos, esquemas inferenciais válidos, enfim, não pode recorrer a algo que esteja para além das possíveis experiências humanas passíveis de serem distinguidas na linguagem. O desejo do saber não pode se realizar na posse do saber. Esta é sua miséria, sua penúria, o eterno suplício de obter afastamento sempre que tenta uma aproximação. Mas, também é sua grandeza, ao estar alerta à sua condição de humilde abertura para o diálogo, sempre o diálogo permanentemente entrelaçando os contendores.

Uso o termo contendor para lembrar que há sempre tensão, conflito, dissenso, discordâncias, disputas para se chegar a acordos razoáveis, instáveis, mantenedores da convivência, mas sem chegar à ruptura que é a negação do diálogo. Negar o diálogo é negar o outro, transformar o contendor em inimigo que se quer destruir, colocar fora de combate, eliminar, exterminar. Ao contrário do senso comum, que só se surpreende com o extraordinário, com o fantástico, com o novo, a atitude filosófica é de espanto frente às regularidades, ao banal, ao óbvio, à precariedade da vida humana. Não que o inusitado, o chocante esteja banido. Diógenes ia à Ágora, o lugar da palavra, da argumentação, com um prato de comida. Com um gesto é possível fazer pensar.

Para dialogar, ou dar sustentação à convivência, é necessário partir de uma concordância. É necessário tomar a decisão de participar, aceitando as regras e os consequentes resultados que emergem do diálogo e deixam em aberto a próxima disputa. Voltaire disse: quer dialogar? comece definindo seus termos. Essa também é uma exigência de concordância inicial. E se estamos imersos em um ambiente acadêmico, somos impelidos a tratar, com rigor e com o máximo de isenção possível, a anunciação e o emprego dos termos do debate, para fazer jus à tradição filosófico-científica da qual somos beneficiários e fazemos parte. Diminuir o arbitrário dos discursos acerca das explicações do que seria a realidade é o que tem movido, grosso modo, a longa experiência com as reflexões filosóficas e a produção de conhecimento científico.

## As Ciências

Aqui cabe uma reflexão sobre as Ciências e o conhecimento científico. Em se tratando das Ciências Formais, a razão sozinha dá conta do conhecimento espelhado na antiga *episteme* grega (universal e necessariedade) a ele chegando por demonstração, e atingindo um máximo de eliminação do arbitrário.

Já as Ciências Reais, ou factuais, não podem mais alcançar aquele ideal. Nas Ciências Naturais, um ramo das Ciências reais, como a Física, por exemplo, a razão não opera mais sozinha e sim associada à experiência, e para ser mais preciso, à experiência constrangida a contornos bem definidos, chamada agora de experimento. O papel da razão é ativo por criar e tecer redes conceituais e as projetar no real, dele construindo descrições que não podem eliminar por completo o arbitrário, valendo-se de procedimentos que buscam verificar ou refutar sua adequabilidade à realidade, outra maneira de se referir aos experimentos.

No outro ramo das Ciências Reais, estão as Ciências Humanas e Sociais que se afastam ainda mais daquele ideal epistêmico por não poder contar com o auxílio do engendramento de experimentos, tendo que se haver diretamente com a complexa e diversificada experiência humana. Com efeito, não podendo mais almejar construir descrições, em certa medida, passíveis de serem verificadas ou refutadas, resta às Ciências Humanas buscar compreender a realidade, agora a realidade (sociocultural), ou melhor, compreender a própria experiência de estar no mundo e dele fazer parte com todos os riscos de ter o arbitrário se infiltrando por todos os lados.

Como a Filosofia, as Ciências Humanas e Sociais também amargam suas misérias e penúrias sabendo-se assaltadas constantemente pelas tentações de ceder, e, é verdade, de serem acusadas de “não-científicas”, às insidiosas penetrações do arbitrário. Também como a Filosofia, as Ciências Humanas e Sociais têm sua grandeza em saber de seu alcance e de suas limitações, e que tem de tratar, de forma a mais rigorosa possível, o manejo de suas ferramentas teóricas e metodológicas.

É neste sentido que Bourdieu(2000) e colaboradores propõem a expressão “vigilância epistemológica” como sendo o cuidado permanente com as condições e limites de técnicas e conceitos que o cientista social utiliza no seu saber-fazer. Daí que participar do diálogo em ambientes acadêmicos requer fazer jus à nossa condição de cientistas sociais, formados ou em formação, instados a não sucumbir a formas apressadas de interação com o outro que põe em risco o diálogo, e mantém a convivência em crise. O resgate da convivência, a meu ver, passa por dar uma chance ao respirar, tomar fôlego, adiar por alguns momentos a emissão de posições e opiniões acerca de qualquer assunto.

As facilidades trazidas pela internet na disseminação de posições e opiniões que podem atingir instantaneamente milhares, milhões de pessoas, estão servindo para o distanciamento e inviabilização do diálogo. Neste nosso ambiente imediato, as paradas devem ser mais longas, mais lentas. Nossas atividades requerem mais tempo. Quer seja no trabalho da produção de conhecimento (como apontei acima, não contamos com resultados advindos de experimentos) quer seja na formação dos discentes, é necessário um tempo maior, ou pelo menos melhor utilizado. Temos que eleger prioridades, concentrar esforços, dedicar atenção, dominar a norma culta tanto para a leitura quanto para a escrita, conhecer e respeitar as regras vigentes.

Neste sentido, temos que melhorar nossa compreensão de como as instituições funcionam, particularmente as instituições públicas, sabendo que, nestas últimas, só podemos fazer o que é expressamente definido na legislação vigente. As regras são para viabilizar a convivência. Podem ser mudadas? Claro que sim, e é desejável que sejam atualizadas, mas não ao bel prazer de quem, por alguma razão, contingentemente, sinta-se incomodado ou prejudicado por elas.

## **O olhar ético**

Neste ponto, já se podem vislumbrar desdobramentos dessa discussão que são aqueles que nos remetem a reflexões filosóficas da dimensão ética, que, em última instância, permitem-nos

abordar e examinar mais detidamente sistemas de valores que dão base e orientam as ações humanas.

Como outra qualquer atividade humana, as Ciências Reais, particularmente as Ciências Sociais, devem ser abordadas não somente colocando em foco suas ferramentas teórico-metodológicas, mas, também, como atividade prática que constitui o ofício dos/as cientistas sociais, ou seja, interessa ter em mira as implicações morais das ações dos/as cientistas sociais quando estão fazendo pesquisas sociais. Isto porque, a pesquisa social realiza-se na interação entre sujeitos. É dizer, a atividade de pesquisa social realiza-se observando, entrevistando, interrogando, dialogando com sujeitos que têm suas identidades e campos simbólicos de alguma maneira afetados.

Assim, importa considerar que uma pesquisa social não basta ter mérito científico e estar metodologicamente bem formulada, deve também ser moralmente justificável, socialmente legítima e dignamente edificante. Isto significa que é preciso conhecer bem seu universo de pesquisas, perguntando-se: quem são os participantes da pesquisa, ou, em outras palavras, quem são os sujeitos da pesquisa? são pessoas em situações de vulnerabilidade e risco social? pertencem a povos tradicionais? são indígenas? quilombolas? fazem parte de grupos estigmatizados? sofrem discriminação, são adolescentes? estão em situação de privação de liberdade?, trabalham em regime escravo? etc. etc.

Considerando os objetivos e finalidades da pesquisa, deve-se indagar: quais os benefícios diretos e indiretos para os sujeitos da pesquisa?, que riscos, danos, prejuízos, constrangimentos ou outros malefícios a pesquisa possa proporcionar aos participantes ou sujeitos?. Identificados tais malefícios, que medidas são tomadas para neutralizá-los ou minimizá-los num nível eticamente aceitável?

A pesquisa garante o devido esclarecimento dos sujeitos quanto aos seus direitos de participarem voluntariamente e de retirarem seus consentimentos no momento que o queiram? Uma reflexão ética, a mais, deve colocar a pergunta sobre se os resultados da pesquisa podem ter um sentido libertário de contribuição

para a ampliação de direitos, diminuição de desigualdades e de injustiças sociais?

A nosso ver, essas questões devem estar presentes de maneira explícita nas mais diversas etapas de construção das pesquisas sociais, quer seja para atender ao processo de formação acadêmica, quer seja desenvolvida em grupos experientes de pesquisa, de modo a cobrir desde o projeto, que deve ser submetido às instâncias de regulação ética, passando pela execução e indo até à sua divulgação em revistas, congressos, e eventos científicos de uma forma geral.

A presença constante dos sujeitos, participantes da pesquisa social, como centro explícito de interesse durante todo seu ciclo de desenvolvimento, pode nos ajudar a melhor qualificar nosso ambiente acadêmico, para uma cada vez melhor convivência.

## **Bibliografia**

BOURDIEU, P. et al. A Profissão de Sociólogo. Preliminares Epistemológicas. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2000.



O público leitor, especializado ou não, têm em mãos uma importante fonte para debate e reflexão em torno de conteúdos como: cooperativismo, estudos de gênero, teoria social, crise civilizatória, universidade popular, Filosofia, Ciências Sociais e convivência, religião e cultura de paz, além da cultura e identidade sefardita entre neojudeus. A coletânea permite uma incursão sobre diferentes temas nos quais os trabalhos de nossos(as) autores e autoras têm se debruçado. Estes, por sua vez, se mostram vinculados, direta e indiretamente, a certas tradições de pesquisa e preocupações profissionais docentes que recortam dimensões relevantes para pensarmos o Brasil nos momentos de “página infeliz da nossa História”, conforme musicou um dos nossos compositores de primeira grandeza, Chico Buarque.

