

# HISTÓRIA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO

Reflexões à luz da Historiografia,  
Educação, Direito e Ciências da Religião

Divo Augusto P.A. Cavadas  
Felipe Silva De Freitas  
(Organizadores)

---



**HISTÓRIA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO:  
REFLEXÕES À LUZ DA HISTORIOGRAFIA,  
EDUCAÇÃO, DIREITO E CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO**

---

---

Divo Augusto P.A. Cavadas  
Felipe Silva De Freitas  
(Organizadores)

**HISTÓRIA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO:  
REFLEXÕES À LUZ DA HISTORIOGRAFIA,  
EDUCAÇÃO, DIREITO E CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO**

Edição 1

Belém-PA



2022

---

© 2022 Edição brasileira  
by RFB Editora

© 2022 Texto  
by Autor(es)

Todos os direitos reservados

RFB Editora  
Home Page: [www.rfbeditora.com](http://www.rfbeditora.com)  
Email: [adm@rfbeditora.com](mailto:adm@rfbeditora.com)  
WhatsApp: 91 98885-7730  
CNPJ: 39.242.488/0001-07  
Av. Augusto Montenegro, 4120 - Parque Verde, Belém - PA, 66635-110

**Diagramação**

Diogo Wothon Pereira da Silva

**Design da capa**

Priscila Rosy Borges de Souza

**Imagens da capa**

Unsplash

**Revisão de texto**

Os autores

**Bibliotecária**

Janaina Karina Alves Trigo Ramos

**Produtor editorial**

Nazareno Da Luz

<https://doi.org/10.46898/rfb.9786558892847>

**Catálogo na publicação**

**Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166**

H673

História, memória e imaginário: reflexões à luz da historiografia, educação, direito e ciências da religião / Divo Augusto P. A. Cavadas (Organizador), Felipe Silva De Freitas (Organizador). – Belém: RFB, 2022.

Livro em PDF

164 p.

ISBN: 978-65-5889-284-7

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847

1. Mulheres - Religião. I. Cavadas, Divo Augusto P. A. (Organizador). II. Freitas, Felipe Silva De (Organizador). III. Título.

CDD 248.843

Índice para catálogo sistemático

I. Mulheres - Religião

---



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

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

### **Conselho Editorial**

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

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Roberta Modesto Braga-UFPA

Prof. Dr. Laecio Nobre de Macedo-UFMA

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida-UFOPA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Ana Angelica Mathias Macedo-IFMA

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva-IFPA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Elizabeth Gomes Souza-UFPA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Neuma Teixeira dos Santos-UFRA

Prof.<sup>a</sup> Ma. Antônia Edna Silva dos Santos-UEPA

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa-UFMA

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho-UFSJ

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Isabella Macário Ferro Cavalcanti-UFPE

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares-UFPI

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Welma Emidio da Silva-FIS

### **Comissão Científica**

Prof. Dr. Laecio Nobre de Macedo-UFMA

Prof. Me. Darlan Tavares dos Santos-UFRJ

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida-UFOPA

Prof. Me. Francisco Pessoa de Paiva Júnior-IFMA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Ana Angelica Mathias Macedo-IFMA

Prof. Me. Antonio Santana Sobrinho-IFCE

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Elizabeth Gomes Souza-UFPA

Prof. Me. Raphael Almeida Silva Soares-UNIVERSO-SG

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Andréa Krystina Vinente Guimarães-UFOPA

Prof.<sup>a</sup>. Ma. Luisa Helena Silva de Sousa-IFPA

Prof. Dr. Aldrin Vianna de Santana-UNIFAP

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva-IFPA

Prof. Dr. Marcos Rogério Martins Costa-UnB

Prof. Me. Márcio Silveira Nascimento-IFAM

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Roberta Modesto Braga-UFPA

Prof. Me. Fernando Vieira da Cruz-Unicamp

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Neuma Teixeira dos Santos-UFRA

Prof. Me. Angel Pena Galvão-IFPA

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Dayse Marinho Martins-IEMA

Prof.<sup>a</sup> Ma. Antônia Edna Silva dos Santos-UEPA

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Viviane Dal-Souto Frescura-UFSM

Prof. Dr. José Moraes Souto Filho-FIS

Prof.<sup>a</sup>. Ma. Luzia Almeida Couto-IFMT

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa-UFMA

Prof.<sup>a</sup>. Ma. Ana Isabela Mafra-Univali

Prof. Me. Otávio Augusto de Moraes-UEMA

---

Prof. Dr. Antonio dos Santos Silva-UFPA  
Prof<sup>a</sup>. Dr. Renata Cristina Lopes Andrade-FURG  
Prof. Dr. Daniel Tarciso Martins Pereira-UFAM  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Tiffany Prokopp Hautrive-Unopar  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Rayssa Feitoza Felix dos Santos-UFPE  
Prof. Dr. Alfredo Cesar Antunes-UEPG  
Prof. Dr. Vagne de Melo Oliveira-UFPE  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ilka Kassandra Pereira Belfort-Faculdade Laboro  
Prof. Dr. Manoel dos Santos Costa-IEEMA  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Érima Maria de Amorim-UFPE  
Prof. Me. Bruno Abilio da Silva Machado-FET  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Laise de Holanda Cavalcanti Andrade-UFPE  
Prof. Me. Saimon Lima de Britto-UFT  
Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho-UFSJ  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Patrícia Pato dos Santos-UEMS  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Isabella Macário Ferro Cavalcanti-UFPE  
Prof. Me. Alisson Junior dos Santos-UEMG  
Prof. Dr. Fábio Lustosa Souza-IFMA  
Prof. Me. Pedro Augusto Paula do Carmo-UNIP  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Dayana Aparecida Marques de Oliveira Cruz-IFSP  
Prof. Me. Alison Batista Vieira Silva Gouveia-UFG  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Silvana Gonçalves Brito de Arruda-UFPE  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nairane da Silva Rosa-Leão-UFRPE  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Adriana Barni Truccolo-UERGS  
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares-UFPI  
Prof. Me. Fernando Francisco Pereira-UEM  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cátia Rezende-UNIFEV  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Katiane Pereira da Silva-UFRA  
Prof. Dr. Antonio Thiago Madeira Beirão-UFRA  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Dayse Centurion da Silva-UEMS  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Welma Emidio da Silva-FIS  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Elisângela Garcia Santos Rodrigues-UFPB  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Thalita Thyrsa de Almeida Santa Rosa-Unimontes  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luci Mendes de Melo Bonini-FATEC Mogi das Cruzes  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Francisca Elidivânia de Farias Camboim-UNIFIP  
Prof. Dr. Clézio dos Santos-UFRRJ  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Catiane Raquel Sousa Fernandes-UFPI  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Raquel Silvano Almeida-Unespar  
Prof<sup>a</sup>. Ma. Marta Sofia Inácio Catarino-IPBeja  
Prof. Me. Ciro Carlos Antunes-Unimontes  
Prof. Dr. Marcos Pereira dos Santos - FAQ/FAEG

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

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

*Equipe RFB Editora*

---



---

# SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO: A HISTÓRIA SOB DIVERSAS ÓPTICAS .....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>MULHER-COISA OU MULHER-PESSOA: OS REFLEXOS DAS LEIS RELIGIOSAS NO IMAGINÁRIO SOCIAL .....</b>	<b>11</b>
Anne Caroline Fernandes Alves	
Maria Izabel de Melo Oliveira dos Santos	
Rodrigo Espiúca dos Anjos Siqueira	
Thiago Henrique Costa Silva	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.1	
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>RELAÇÕES ENTRE DOXA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: A DOXA PROTETIVA NO DIREITO DO TRABALHO E A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO TRABALHADOR VULNERÁVEL .....</b>	<b>27</b>
Diego Sander Freire	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.2	
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>ISMAEL NO CRISTIANISMO, JUDAÍSMO E ISLAMISMO: NARRATIVA HISTÓRICA, DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, CRIMES CULTURALMENTE MOTIVADOS E DIREITOS HUMANOS.....</b>	<b>45</b>
Divo Augusto P.A. Cavadas	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.3	
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>O AMBIENTE ESCOLAR COMO TERRITÓRIO EM DISPUTA: REFLEXÕES SOBRE A OCUPAÇÃO DO COLÉGIO POLIVALENTE FREI JOÃO BATISTA - ANÁPOLIS/GOIÁS.....</b>	<b>57</b>
Felipe Silva de Freitas	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.4	
<b>CAPÍTULO 5</b>	
<b>EVANGELICALISMO PÓS-CRISTÃO E NEOLIBERALISMO: A ATUAÇÃO DA BANCADA EVANGÉLICA COMO PROMOTORA DO NEOLIBERALISMO NO BRASIL .....</b>	<b>83</b>
Marcos Cristiano Reis	
Carlos Ugo Santander	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.5	
<b>CAPÍTULO 6</b>	
<b>HISTÓRIAS DE RESISTÊNCIA DE MULHERES KALUNGA: EDUCAÇÃO E EMPODERAMENTO.....</b>	<b>105</b>
Sonilda Aparecida de Fatima Silva	
Lúcia Helena Rincón Afonso	
Maria Edimaci T. B. Leite	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.6	
<b>CAPÍTULO 7</b>	
<b>IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O CORPO NEGRO .....</b>	<b>125</b>
Tales Damascena de Lima	
DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.7	

---

---



**CAPÍTULO 8**  
**ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA QUESTÃO AGRÁRIA BRASI-**  
**LEIRA: O (DES)ENVOLVIMENTO COMO PARADIGMA PARA A POLÍTICA**  
**AGRÁRIA..... 139**  
    Thiago Henrique Costa Silva  
    DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.8  
**ÍNDICE REMISSIVO..... 163**

---

---

## PREFÁCIO: A HISTÓRIA SOB DIVERSAS ÓPTICAS

O estudo da História remonta a priscas eras, remontando por vezes ao grego Heródoto quando se perquire um possível patriarca de tal saber no Ocidente, o que por si só é objeto de problematizações na perspectiva decolonial e pós-moderna. Todavia, a Historiografia como abordagem científica da História pode ser considerada um produto do século XIX e do cientificismo, determinismo e materialismo que caracterizou este período no âmbito tanto da Filosofia quanto das ciências, especialmente no segmento das Humanidades.

Ao longo do século XX, entretanto, o estudo da História toma novos rumos, na medida em que o imaginário converte-se no epicentro do recorte lógico em sua pesquisa. Não mais se constitui em repertório intelectual privilegiado na Historiografia a mera soma de datas e fatos históricos circunscritos por uma abordagem supostamente imparcial, descontextualizada da abordagem sociológica e filosófica subjacente à análise historiográfica. Logo, a compreensão de outros segmentos das Ciências Humanas torna-se fundamental para a Historiografia após o século XX, como aponta o historiador britânico Peter Burke<sup>1</sup>.

Multidisciplinaridade, Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade, nesse sentido, tornam-se elementos predominantes na epistemologia e pesquisa em Ciências Humanas no período pós-moderno, com esteio nas ideias do filósofo francês Edgar Morin<sup>2</sup>. Premente a necessidade, pois, para que uma obra no espectro das Humanidades seja considerada pela intelligentsia de determinada sociedade, que ela não se limite aos vértices exclusivos de um saber, mas que dialogue com múltiplos saberes.

Ademais, há que se contemplar o pós-colonialismo como fundamento teórico em clara expansão no século XXI, considerando especialmente o silêncio imposto à classe intelectual negra e oriunda de países periféricos ao modo de produção econômico capitalista. O referido silêncio, rompido no alvorecer do século XXI pelas obras de Achille Mbembe<sup>3</sup>, Chimamanda Ngozi Adichie<sup>4</sup>, Silvio Almeida<sup>5</sup> e Djamila Ribeiro<sup>6</sup>, dentre outros intelectuais negros.

---

1 BURKE, Peter. História e Teoria Social. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt, Roneide Venâncio Majer e Roberto Ferreira Leal. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

2 MORIN, Edgar. Introduction à la Pensée Complexe. Paris: ESF, 1990.

3 MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

4 ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O Perigo de uma História Única. Tradução: Julia Pompeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

5 ALMEIDA, Silvio. Racismo Estrutural. São Paulo: Jandaíra, 2019.

6 RIBEIRO, Djamila. O que é Lugar de Fala? São Paulo: Letramento, 2017.

---

---

As referidas ideias nortearam a publicação desta obra, intitulada “História, Memória e Imaginário: reflexões à luz da Historiografia, Educação, Direito e Ciências da Religião”, elaborada pelos egressos do curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em História da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com a prestimosa contribuição de outros estudiosos convidados.

Os autores envolvidos na elaboração desta obra pesquisam em diferentes saberes - História, Educação, Direito, Ciências da Religião - e suas ideias têm por liame o imaginário como objeto privilegiado de estudo das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Os produtivos diálogos travados durante o período de pesquisas em nível de pós-graduação animaram a elaboração da presente obra, que intenta apresentar às comunidades acadêmicas brasileira e internacional a relevância e ne- ditismo das reflexões entabuladas pelos intelectuais do Centro-oeste brasileiro que assinam os capítulos deste livro.

Desta forma, visa-se a trazer necessário contributo aos estudos multidisciplina- res, interdisciplinares e transdisciplinares característicos do pensamento complexo fundante da compreensão pós-moderna das Ciências Humanas, em especial diante do difícil momento por que passam os estudos em Humanidades no Brasil desde a segunda década do século XXI, condição esta intensificada pelas crises política e sa- nitária. Tempos difíceis forjam pessoas fortes (e uma classe intelectual fortalecida), o que se augura com a publicação desta obra.

**Goiânia, Goiás, Brasil.**

**Verão de 2022.**

**Divo Augusto P.A. Cavadas [Org.]**

**Felipe Silva de Freitas [Org.]**

# CAPÍTULO 1

## MULHER-COISA OU MULHER-PESSOA: OS REFLEXOS DAS LEIS RELIGIOSAS NO IMAGINÁRIO SOCIAL

Anne Caroline Fernandes Alves<sup>1</sup>  
Maria Izabel de Melo Oliveira dos Santos<sup>2</sup>  
Rodrigo Espíuca dos Anjos Siqueira<sup>3</sup>  
Thiago Henrique Costa Silva<sup>4</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.1

1 Mestra em História. Líder do Grupo de Pesquisa História do Direito da Mulher e de Gênero (UNIALFA). Professora no Instituto Federal de Goiás, Goiânia, Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA) e Estácio - Goiânia. E-mail: prof. annecarolinefernandes@gmail.com.

2 Doutoranda em Direitos Humanos e Mestra em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás. Líder do Grupo de Pesquisa História do Direito da Mulher e de Gênero (UNIALFA). Coordenadora do curso de Direito do Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA). E-mail: mariaizabel.melo@unialfa.com.br.

3 Doutor em Direito do Trabalho pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Direito. Coordenador e professor no curso de Direito da Faculdade Estácio Brasília. Professor no Centro Universitário Unieuro. E-mail: espiuca@yahoo.com.

4 Doutorando em Agronegócio e Mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás. Líder dos Grupos de Pesquisa em Políticas Públicas e Agrariedades (GEPa-UNIALFA) e Natureza, Estado e Sociedade (GENES-UEG). Professor de Direito Constitucional da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e do Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA). Perito Criminal do Estado de Goiás. E-mail: thiagocostasilva@ueg.br.

## RESUMO

Ao analisar o cenário atual das leis de proteção às mulheres, é possível perceber crescente, e recente, cuidado e atuação legislativa do ordenamento jurídico quanto ao problema da violência de gênero. Entretanto, percebe-se que os índices de violência doméstica, por exemplo, continuam crescentes, embora os mecanismos de coerção à violência se intensifiquem. Nessa perspectiva, vários estudos de gênero têm buscado apontar os problemas relativos à manutenção do patriarcado na sociedade moderna. Nesse contexto, esta pesquisa buscou identificar os artigos da lei Mosaica e Maometana que tratam dos direitos possessórios e da natureza jurídica atribuídos às mulheres. Assim, pretendeu-se evidenciar a condição subalterna, e, por vezes, a negação do reconhecimento da condição de pessoa à mulher - relegada ao universo das coisas, e sujeita ao direito real de propriedade - por alguns dos códigos de leis religiosas escritos ao longo da história. Além disso, correlacionou-se a coexistência de tais códigos moral-religiosos com as leis estatais, apontando como se mantém um imaginário social acerca do lugar e do papel da mulher na contemporaneidade, e seus reflexos diretos no imaginário e no comportamento dos homens adeptos das religiões de base islâmica e judaico-cristãs. Para tanto, em um viés indutivo e histórico, por meio de pesquisas bibliográficas e documentais, realizou-se um levantamento dos artigos das leis Mosaica e Islâmica, que apresentam a condição da mulher enquanto sujeita ao patrimônio jurídico do homem, isto é, na condição de propriedade, bem como aqueles que tratam das regras atinentes à herança e à participação na vida jurídica e social, legitimando comportamentos que estimulam a realidade que sustenta o patriarcado em pleno século XXI.

**Palavras-chave:** Lei religiosa; mulher; propriedade; gênero.

## 1 INTRODUÇÃO

Ao analisar o cenário atual das leis de proteção às mulheres, é possível perceber que, por meio dos movimentos feministas, muitas normas jurídicas foram alteradas em prol de uma igualdade e até mesmo equidade entre as relações de gênero.

Uma análise restrita apenas às leis brasileiras, desde a Constituição de 1824 à Constituição de 1988, passando pelos códigos civis, estatutos e leis foram ampliando a noção de sujeitos de direitos a homens e mulheres brasileiras. O Código Civil de 1916, por exemplo, não considerava a mulher civilmente capaz. Maria Berenice Dias afirma que :

O Código Civil de 1916 era uma codificação do século XIX, pois foi no ano de 1899 que Clóvis Beviláqua recebeu o encargo de elaborá-lo. Retratava a sociedade da época, marcadamente conservadora e patriarcal. Assim, só podia consagrar a

superioridade masculina. Transformou a força física do homem em poder pessoal, em autoridade, outorgando-lhe o comando exclusivo da família. Por isso, a mulher ao casar perdia sua plena capacidade, tornando-se relativamente capaz, como os índios, os pródigos e os menores. Para trabalhar precisava da autorização do marido. (DIAS, [s.d.]

Pensar a igualdade e a equidade de gênero, conforme discorre a venezuelana Garcia Prince (2008), implica considerar as reais diferenças entre pessoas, atentando-se para o problema da valorização social de equivalência humana que se construiu ao longo da história da humanidade. Nesse sentido, não basta que as leis reconheçam a igualdade de direitos, pois esse seria apenas o ponto de partida da discussão. Para além disso, espera-se que todos sejam livres para desenvolver suas capacidades e habilidades pessoais sem que sejam tolhidos por qualquer instância da sociedade.

Todavia, relevante instância de controle social, a religião comumente é apontada como fonte de retóricas patriarcais, que permeiam o imaginário social e moral, objetificando as mulheres ou relativizando os seus direitos (ROSADO, 2019). Nesse contexto, analisar alguns desses preceitos religiosos e a sua implicação nos variados tipos de violência de gênero será o objetivo deste trabalho.

Dessa forma, através dos métodos indutivo e histórico, por meio de análise bibliográfica e documental dos textos bases das religiões cristã e muçulmana, o velho testamento bíblico e o Alcorão<sup>1</sup>, busca-se evidências que correlacionem a mulher à ideia de propriedade nas escrituras consideradas sagradas.

Assim, o que se intenciona, nas próximas linhas, é correlacionar a coexistência de códigos morais e religiosos com as leis estatais, apontando como se mantém um imaginário social acerca do lugar e do papel da mulher na contemporaneidade e seus reflexos diretos no imaginário e no comportamento dos homens adeptos das religiões de base islâmica e judaico-cristãs e como isso direciona suas concepções sobre o lugar das mulheres.

## **2 O STATUS JURÍDICO DA MULHER NAS LEIS MOSAICAS E MAOMETANAS**

Para os fins a que se destina esta pesquisa, em primeiro momento faz-se necessário revisar, ilustrativamente, os principais aspectos dos ditames legais referentes ao status jurídico das mulheres, tanto à luz dos preceitos da legislação mosaica (as leis atribuídas ao povo hebreu por Moisés) quanto no que concerne ao estatuído no

<sup>1</sup> A escolha dos documentos religiosos não foi feita aleatoriamente, mas sim porque as duas religiões com mais adeptos no mundo são o cristianismo (2,2 bilhões de pessoas) e o islamismo (1,6 bilhões de pessoas). Ainda, na soma dos seguidores dos mandamentos mosaicos, estão os judeus, que somam 15 milhões de adeptos (PEW RESEARCH CENTER, 2015).

ordenamento jurídico-religioso maometano (as regras ditadas por Maomé, aplicáveis às pessoas seguidoras da religião islâmica).

Dessa maneira, far-se-á possível perceber o *status* jurídico atribuído à mulher pelos patriarcas das religiões judaica e islâmica, com o objetivo de perceber a influência de tais regras no tratamento concedido às mulheres ao longo da história e, especialmente, na contemporaneidade. Inicia-se a revisão legislativa pela lei mosaica, para, em segundo momento, destacarem-se os aspectos relacionados com a lei maometana.

## 2.1 O status jurídico da mulher na lei mosaica

A posição social da mulher na cultura e religião hebraicas era, em uma perspectiva “espiritual”, inferior à do homem, pois teria ela sido a responsável por influenciar o homem a comer do fruto proibido pela divindade (QURESHI; IMRAN; KHALIQ, 2020, p. 39).

A sociedade hebraica pós-exílio babilônico, entendida esta como a que se desenvolveu e consolidou entre os anos 539 e 333 a.C., evidenciava comportamentos de profunda matriz patriarcal, bem como atribuía à mulher *status* jurídico inferior ao homem. O homem era detentor do pátrio poder, sendo considerado proprietário das mulheres inseridas no seu grupo familiar. Tanto as esposas quanto as filhas eram destituídas de autonomia jurídica, isto é, não detinham personalidade jurídica distinta da do seu pai ou esposo. Dita desigualdade manifestava-se, inclusive, nas regras atinentes à compra, venda e libertação, de escravos e escravas, conforme o livro de Êxodo, capítulo 21, versos de 1 a 8:

São estas as leis que você proclamará ao povo:

Se você comprar um escravo hebreu, ele o servirá por seis anos. Mas no sétimo ano será liberto, sem precisar pagar nada.

Se chegou solteiro, solteiro receberá liberdade; mas se chegou casado, sua mulher irá com ele.

Se o seu senhor lhe tiver dado uma mulher, e esta lhe tiver dado filhos ou filhas, a mulher e os filhos pertencerão ao senhor; somente o homem sairá livre.

Se, porém, o escravo declarar: ‘Eu amo o meu senhor, a minha mulher e os meus filhos, e não quero sair livre’, o seu senhor o levará perante os juízes. Terá que levá-lo à porta ou à lateral da porta e furar a sua orelha. Assim, ele será seu escravo por toda a vida.

Se um homem vender sua filha como escrava, ela não será liberta como os escravos homens.

Se ela não agradar ao seu senhor que a escolheu, ele deverá permitir que ela seja resgatada. Não poderá vendê-la a estrangeiros, pois isso seria deslealdade para com ela. (BÍBLIA, 2000).

Percebe-se, portanto, que ao homem era dado o direito de vender sua filha como escrava, e que, às mulheres vendidas nessa condição, não se aplicavam as regras relativas à libertação de escravos homens. Poderiam, contudo, serem resgatadas se os seus serviços não agradassem ao seu “senhor”. Ao escravo homem poderia ser concedida a liberdade, a qual seria extensiva à sua mulher, se houvesse chegado casado à condição de escravizado. Por outro lado, a sua mulher e/ou seus filhos, se aquela lhe tivesse sido “dada” pelo seu “senhor”, permaneceriam na condição de propriedade do escravizador.

O livro de Deuteronômio, capítulo 5, verso 21, evidencia a objetificação da mulher, isto é, o seu *status* de sujeição aos direitos de propriedade do homem, ao condenar a cobiça de um homem: “Não cobiçarás a mulher do teu próximo. Não desejarás a casa do teu próximo, nem sua propriedade; nem seu servo ou serva; nem seu boi ou jumento; nem coisa alguma que lhe pertença” (BÍBLIA, 2000). A regra que proíbe o desejo indevido pela mulher, é a mesma que condena os desejos pelo restante dos pertences do homem, sejam seres vivos (animais e pessoas escravizadas), sejam bens imóveis. À mulher, portanto, era atribuída a condição de propriedade do homem.

Semelhante análise pode ser realizada em relação às regras rituais de purificação da mulher. Esta era reputada ritualmente impura quando estava menstruada. Mesma condição assumia quando apresentava fluxo de sangue outro que não relacionada com o período menstrual. Ademais, vejam-se as regras rituais de purificação da mulher quando dava à luz a um menino ou uma menina, conforme descrito no livro de Levítico, no capítulo 12, versos de 1 a 6:

Disse o Senhor a Moisés:

Diga aos israelitas: Quando uma mulher engravidar e der à luz um menino, estará impura por sete dias, assim como está impura durante o seu período menstrual.

No oitavo dia o menino terá que ser circuncidado.

Então a mulher aguardará trinta e três dias para ser purificada do seu sangramento. Não poderá tocar em nenhuma coisa sagrada e não poderá ir ao santuário, até que se completem os dias da sua purificação.

Se der à luz uma menina, estará impura por duas semanas, como durante o seu período menstrual. Nesse caso aguardará sessenta e seis dias para ser purificada do seu sangramento.

Quando se completarem os dias da sua purificação pelo nascimento de um menino ou de uma menina, ela trará ao sacerdote, à entrada da Tenda do Encontro, um cordeiro de um ano para o holocausto e um pombinho ou uma rolinha como oferta pelo pecado (BÍBLIA, 2000).

Pode-se afirmar que a condição inferior da mulher revelava-se, inclusive, no tocante às regras de purificação ritual, nas hipóteses de nascimento de meninas, nas quais os prazos de permanência da condição de impureza ritual da mulher eram o dobro daqueles relativos às mães de meninos. O nascimento de uma mulher, portanto, duplicava o período de restrições litúrgicas à sua mãe, como se lhe fosse aplicada uma punição “espiritual” pela geração de uma mulher ao invés de um homem.

Vale, ainda, menção às regras relativas à punição do estupro e ao ordenamento relativo à virgindade antes do casamento, conforme o livro de Deuteronômio, capítulo 22, versos 13 a 30:

Se um homem casar-se e, depois de deitar-se com a mulher, rejeitá-la e falar mal dela e difamá-la, dizendo: “Casei-me com esta mulher, mas quando me cheguei a ela, descobri que não era mais virgem”, o pai e a mãe da moça trarão aos líderes da cidade, junto à porta, a prova da sua virgindade.

Então o pai da moça dirá aos líderes: “Dei a minha filha em casamento a este homem, mas ele a rejeita.

Ele também a difamou e disse: ‘Descobri que a sua filha não era virgem’. Mas aqui está a prova da virgindade da minha filha”. Então os pais dela apresentarão a prova aos líderes da cidade, e eles castigarão o homem.

Aplicarão a ele a multa de cem peças de prata, que serão dados ao pai da moça, pois esse homem prejudicou a reputação de uma virgem israelita. E ele não poderá divorciar-se dela enquanto viver.

Se, contudo, a acusação for verdadeira e não se encontrar prova de virgindade da moça, ela será levada à porta da casa do seu pai e ali os homens da sua cidade a apedrejarão até à morte. Ela cometeu um ato vergonhoso em Israel, prostituindo-se enquanto estava na casa de seu pai. Eliminem o mal do meio de vocês.

Se um homem for surpreendido deitado com a mulher de outro, os dois terão que morrer, o homem e a mulher com quem se deitou. Eliminem o mal do meio de Israel.

Se numa cidade um homem se encontrar com uma jovem prometida em casamento e se deitar com ela, levem os dois à porta daquela cidade e apedrejem-nos até à morte: a moça porque estava na cidade e não gritou por socorro, e o homem porque desonrou a mulher doutro homem. Eliminem o mal do meio de vocês.

Se, contudo, um homem encontrar no campo uma jovem prometida em casamento e a forçar, somente o homem morrerá.

Não façam nada, pois ela não cometeu pecado algum que mereça a morte. Este caso é semelhante ao daquele que ataca e mata o seu próximo, pois o homem encontrou a moça virgem no campo, e, ainda que a jovem prometida em casamento gritasse, ninguém poderia socorrê-la.

Se um homem se encontrar com uma moça sem compromisso de casamento e a violentar, e eles forem descobertos, ele pagará ao pai da moça cinquenta peças de prata. Terá que casar-se com a moça, pois a violentou. Jamais poderá divorciar-se dela.

Nenhum homem poderá tomar por mulher a mulher do seu pai, pois isso desonraria a cama de seu pai (BÍBLIA, 2000).

Vê-se que, mesmo na condição de vítima de violência sexual, à mulher era atribuído *status* jurídico inferior ao do homem, pois, quando um homem fosse condenado por estupro, este último deveria pagar indenização ao pai da moça, além da “sanção” de ter que casar-se com a mulher violentada. Nesse caso, há que se chamar a atenção para o fato de que, além de haver pena pecuniária, a pena se estendia a mantê-la casada com seu agressor, fato esse que naturaliza a convivência com a situação de agressão. Ademais, se fosse comprovado que a mulher havia deixado de ser virgem antes do casamento, poderia ser condenada à morte por apedrejamento, pelo “crime” de desonrar o seu pai.

Merece especial destaque a punição da mulher que sofresse violência sexual cometida por um homem em uma cidade, mas que não gritasse por socorro. Essa mulher, segundo o ordenamento jurídico mosaico, deveria morrer justamente por não ter apelado por ajuda. Caso o estupro ocorresse no campo, apenas o violador morreria. A mulher não seria considerada culpada, pois, mesmo que gritasse, não haveria ninguém para a socorrer. Vê-se nítida culpabilização da vítima, neste caso. Além disso, todas as hipóteses de punição acima, relacionam-se com o dano causado ao homem (pai ou esposo prometido) “proprietário” da mulher violentada. Esta pode ser apontada como mais uma evidência da condição jurídica inferior da mulher.

Por fim, cita-se menção ao primeiro livro de Timóteo, capítulo 2, verso 11, no qual se lê: “A mulher deve aprender em silêncio, com toda a sujeição” (BÍBLIA, 2000.) Dita regra refere-se ao comportamento das mulheres em relação ao aprendizado religioso, de maneira que não lhes era permitida a palavra nos contextos litúrgicos, mesmo no período após o nascimento de Jesus Cristo. Isto é, a negação da mulher como sujeito de direitos perdurou mesmo após a propagação dos ideais cristãos de amor e igualdade entre todas as pessoas.

Afirma-se que esse processo de desumanização da mulher é resultado do contexto patriarcal no qual se desenvolveu a religião hebraica:

Neste processo de decolonização da Bíblia, retomamos a hermenêutica da suspeita do feminismo que contesta a história escrita por homens, vencedores e poderosos, reconhecendo que – ao longo da história – a Bíblia tem sido instrumentalizada para manter as mulheres na sujeição e impedir sua emancipação (CALDEIRA; ARTUSO, 2020, p. 5).

Havia um projeto intencional de organização social que preteria as mulheres, bem como, exaltava a posição social dos homens, inclusive, no que concernia à religiosidade institucionalizada:

Esta reorganização social, com o apoio do império persa, se formatou em torno do Segundo Templo e no aparato sacerdotal exclusivamente masculino, para legitimar a estrutura de poder masculino e, conseqüentemente, a subordinação e exclusão da mulher; especialmente a mulher estrangeira. Detalhes desse programa de reestruturação social estão registrados nos livros atribuídos a Esdras e Neemias (CALDEIRA; ARTUSO, 2020, p. 7).

Assim, a liderança social, política e religiosa da época era exercida de tal forma que permitiu-se aos homens removerem “a força política das mulheres, ocultando-lhes o poder religioso no período do pós-exílio” (CALDEIRA; ARTUSO, 2020, p. 9). Isso se reflete, inclusive, nos escritos legais e religiosos. Importa evidenciar esse projeto de exclusão e invisibilização que até hoje perdura nas relações sociais, religiosas inclusive.

A mulher era tratada como objeto, negando-se-lhe até a participação nos rituais religiosos (QURESHI; IMRAN; KHALIQ, 2020, p. 38). Seu status jurídico não era o de pessoa, mas sim, propriedade do homem. E isso era um projeto social articulado para a construção de uma identidade nacional do estado hebraico:

Este projeto de reconstrução nacional implicou a expulsão das mulheres da esfera política e a negação da religiosidade praticada pelas mulheres e, sobretudo, a expulsão das mulheres estrangeiras, bem como a sua espiritualidade, resultando numa religião judaica exclusivista e excludente (CALDEIRA; ARTUSO, 2020, p. 10).

Sentem-se, até o presente momento, os reflexos de uma dita objetificação da mulher, conforme se verificará nas próximas seções da presente pesquisa. Veja-se, como reforço argumentativo, o *status* da mulher no contexto da lei maometana a seguir.

## 2.2 O status jurídico da mulher na lei maometana

Na perspectiva da legislação religiosa maometana (regras ditadas por Maomé no Séc. VII d.C.), tem-se a 4ª Surata, denominada “As Mulheres” (no original: An Nissá), composta por 176 versos que organizam o tratamento do *status* jurídico da mulher à luz do regramento islâmico. Algumas pesquisas alegam que, apesar de os textos sagrados expressarem certa medida de garantia dos direitos das mulheres, a práxis humana não a reconhece como detentora de direitos (PARDY; ROGERS; SEUFFERT, 2020, p. 274).

Há, no Alcorão, versos dedicados a organizar o comportamento do homem em relação às mulheres, porém, em observância aos fins a que se destina a presente pesquisa, não serão aqui analisados, com profundidade, os aspectos referentes à praxe islâmica contemporânea. Revisam-se, tão somente, os registros do Alcorão

em relação às mulheres. O objetivo é, portanto, analisar a lei maometana em busca do *status* jurídico atribuído a estas últimas.

O primeiro registro vem dos versos 7 e 11, da 4ª Surata, nos quais se lê:

7 Aos filhos varões corresponde uma parte do que tenham deixado os seus pais e parentes. Às mulheres também corresponde uma parte do que tenham deixado os pais e parentes, quer seja exígua ou vasta – uma quantia obrigatória.

(...)

11 Deus vos prescreve acerca da herança de vossos filhos: Daí ao varão a parte de duas filhas; se apenas houver filhas, e estas forem mais de duas, corresponder-lhes-á dois terços do legado e, se houver apenas uma, esta receberá a metade. Quanto aos pais do falecido, a cada um caberá a sexta parte do legado, se ele deixar um filho; porém, se não deixar, prole e a seus pais corresponder a herança, à mãe caberá um terço; mas se o falecido tiver irmãos, corresponderá à mãe um sexto, depois de pagas as doações e dívidas. É certo que vós ignorais quais sejam os que estão mais próximos de vós, quanto ao benefício, quer sejam vossos pais ou vossos filhos. Isto é uma prescrição de Deus, porque Ele é Sapiente, Prudentíssimo (ALCORÃO, 2020).

Possível perceber que às mulheres era atribuído um direito de herança. Contudo, como se verifica, às filhas seria concedida herança na proporção de apenas metade do que era direito do filho homem. À mãe da pessoa falecida caberia 1/3 (caso não existissem outros descendentes herdeiros) ou 1/6 da herança (na hipótese de ter de partilhar com os irmãos da pessoa falecida). Portanto, havia desigualdade entre homens e mulheres no que concerne ao direito à herança.

Ao tratar da punição ao comportamento adúltero, não se verifica a pena de morte. Porém, a mulher condenada por adultério poderia ser confinada à sua residência pelo tempo restante de sua vida. Isto é o que se depreende da leitura do versículo 15, da 4ª Surata: “Quanto àquelas, dentre vossas mulheres, que tenham incorrido em adultério, apelaí para quatro testemunhas, dentre os vossos e, se estas o confirmarem, confinai-as em suas casas, até que lhes chegue a morte ou que Deus lhes trace um novo destino (ALCORÃO, 2020).

Apesar de não indicar, expressamente, uma condição jurídica inferior da mulher, o Alcorão afirma que ao homem não era permitido “herdar” as mulheres contra a vontade delas. Percebe-se, ainda que com fragilidade, certa medida de consideração pela vontade da mulher. Isso permite afirmar que, ao menos na redação do texto sagrado, a lei maometana concede à mulher um *status* jurídico mais avançado do que aquele registrado na lei mosaica. A perda dos direitos de escolha da mulher, em conformidade com o versículo 19, da 4ª Surata, só poderia ocorrer nos casos em que esta houvesse cometido grave obscenidade:

19 Ó fiéis, não vos é permitido herdar as mulheres, contra a vontade delas, nem as atormentar, com os fim de vos apoderardes de uma parte daquilo que as te-

nhais dotado, a menos que elas tenham cometido comprovada obscenidade. E harmonizai-vos entre elas, pois se as menosprezardes, podereis estar depreciando seres que Deus dotou de muitas virtudes (ALCORÃO, 2020).

Para que se aplicasse punição severa às mulheres, das quais o marido suspeitasse de “obscenidade”, se fazia necessária a ocorrência de três oportunidades. Não se pode afirmar que havia igualdade de gênero prescrita pelo Alcorão, porém, é perceptível uma maior amplitude de direitos garantidos às mulheres nesse contexto. Veja-se o que diz a 4ª Surata, verso 19:

34 Os homens são os protetores das mulheres, porque Deus dotou uns com mais (força) do que as outras, e pelo o seu sustento do seu pecúlio. As boas esposas são as devotas, que guardam, na ausência (do marido), o segredo que Deus ordenou que fosse guardado. Quanto àquelas, de quem suspeitais deslealdade, admoestai-as (na primeira vez), abandonai os seus leitos (na segunda vez) e castigai-as (na terceira vez); porém, se vos obedecerem, não procureis meios contra elas. Sabei que Deus é Excelso, Magnânimo (ALCORÃO, 2020).

A poligamia era permitida apenas aos homens, desde que possuíssem condições financeiras para oferecer sustento adequado para todas as suas esposas. Contudo, o Alcorão (4ª Surata, verso 129), reconhece a impossibilidade fática de um marido com várias esposas oferecer tratamento estritamente equitativo entre todas elas. Interessante a percepção maometana dos aspectos relacionados à vida íntima e cotidiana dos relacionamentos afetivos. Por outro lado, a ordenança religiosa determina que o marido se empenhe ao máximo para garantir que todas as esposas recebam condições mínimas de cuidado:

129 Não podereis, jamais, ser equitativos com vossas esposas, ainda que nisso vos empenheis. Por essa razão, não declineis demasiadamente uma delas, deixando-a como se estivesse abandonada; porém, se vos reconciliardes e temerdes, sabeis que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo (ALCORÃO, 2020).

Como visto, o texto sagrado do Alcorão não deixa registrada inequívoca prescrição legal do *status* jurídico da mulher. Contudo, não é possível afirmar que as ordenanças sagradas denotavam preceitos de igualdade de gênero. À mulher era garantido o direito de herança, bem como, o de propriedade, por conseguinte. Por outro lado, a intensidade e extensão do exercício de tais direitos não revelam equidade de gênero. Ao homem eram garantidos privilégios em todos os aspectos (SHARMA, 2020, p. 7).

Não se olvide da regra religiosa que determina às mulheres o uso de uma peça de tecido que cubra o seu corpo, sendo-lhes permitido mostrar a sua face apenas para as pessoas do círculo familiar mais próximo (SHARMA, 2020, p. 5-6). Embora não seja perceptível uma inequívoca condição jurídica de propriedade (coisa, portanto) da mulher em relação ao homem, tem-se por impossível acatar o clamor de alguns (QURESHI; IMRAN; KHALIQ, 2020, p. 45) em prol de uma igualdade entre

homens e mulheres no contexto da ordenança religiosa maometana. Admite-se que o Alcorão é mais avançado na garantia dos direitos da mulher, em relação à legislação mosaica antiga, porém, a práxis islâmica depõe contra tal afirmação (SHARMA, 2020, p. 6). A realidade fática é que a comunidade islâmica sistematicamente priva as mulheres dos seus direitos garantidos pelo Alcorão (SHARMA, 2020, p. 8).

Passa-se, na seção a seguir, à análise dos efeitos das ordenanças religiosas mosaica e maometana sobre a mulher na contemporaneidade.

### **3 RELIGIÃO E DIREITO: REFLEXOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

Essas análises são necessárias para pensarmos as relações estabelecidas na contemporaneidade que se norteiam, ao que parece, não somente por critérios legalistas, pois nesse campo, é perceptível o quanto a grande maioria dos códigos caminharam no sentido de uma equidade ou de proteção à mulher. Entretanto, verifique-se o que destaca Lemos (2013, p. 201):

A religião, enquanto sistema simbólico que contém e expressa o *ethos* de uma população, interage, de maneira dialética, com uma das destacadas características sócio-culturais de nossa história: o patriarcado. Ela apresenta-se como um elemento estruturante do patriarcado, tanto pela sua forma patriarcal de organização formal quanto pela longa construção teológica sobre os lugares do masculino e do feminino nas relações sociais e religiosas.

Assim, é importante frisar que as leis, em sua maioria, num sistema que ainda se estrutura patriarcalmente, foram elaboradas por homens. E que, embora se reconheça enorme avanço nessa seara, quando se analisam os dados acerca da violência contra a mulher, é notório que os índices continuam persistindo altos. Se a lei, ainda que vagarosamente, já protege as mulheres, já equipara os direitos, o que ainda persiste são questões que estão além disso.

Joan Scott (1995), conceitua gênero como categoria de análise histórica que analisa as relações de poder sustentadas pelo discurso. Conceito que, ao longo da história, aproximou o feminino à natureza e o masculino à cultura. O feminino ao espaço doméstico, privado, e, como já dissemos, de propriedade, enquanto o masculino ao espaço público, de proprietário. Assim, os papéis sociais são construídos historicamente e culturalmente. A religião, instituição associada aos parâmetros normativos comportamentais, acaba por significar estes e possibilitar que, ainda que atualize-se a lei, os discursos do divino e do transcendente permaneçam nos campos morais e religiosos.

Compreende-se que os processos de formação das normas sociais, bem como suas representações da mulher enquanto figura política e/ou privada contribuem para a desconstrução dos discursos misóginos que reflete estatisticamente em nossa História, pois, atualmente, o *Brasil* ocupa o 5º lugar no *ranking* mundial de *Femini-cídio*, segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas pra os Direitos Humanos (ACNUDH). (ISTOÉ,2019)

O grande desafio para a sociedade atual é promover um ato de criação comprometido com a realidade e capaz de aproximação crítica desta, promovendo ação e reflexão do mundo. O trabalho dessa pesquisa é instigar conscientização sobre o processo de normatização da mulher enquanto propriedade que constrói imagens coletivas acerca de seus corpos nos espaços públicos e privados, possibilitando sujeitos anunciadores e denunciadores, como diria Paulo Freire. Entretanto, é sempre importante pensar que essas imagens continuam legitimadas por releituras e discursos refeitos, numa perspectiva foucaultiana, pelos ordenamentos religiosos que exercem, inegavelmente, uma grande influência na formação da consciência social e coletiva.

Pensar as punições e o lugar e papel social que restou às mulheres nos ordenamentos religiosos do islamismo e do mosaísmo, percebemos que foi o de propriedade e de subjugação. A incapacidade jurídica da mulher ou a superioridade jurídica do homem, mecanismos sutis em formato de lei que denotaram quem dominava e quem deveria ser dominado permanecem em discursos que, segundo Moscovici (1981, *apud* SERBENA, 2003), procuram tornar aquilo que se representa socialmente, antes estranho, em uma posição segura na matriz de identidade. Assim, Serbena (2003, p.10) explica que

Este processo, de tornar familiar o que é estranho através da ancoragem e objetivação, não tem por objetivo uma visão de mundo totalizante e totalmente coerente, mas parcial e de orientação no cotidiano. Ele utiliza da mesma maneira de processos cognitivos com exigência de coerência lógica, mas manipula e distorce os conceitos científicos através da lógica figurativa que aparece como um nível de funcionamento latente. Desta forma apresenta-se na ideologia e na representação social um dinamismo em dois níveis. Um nível manifesto, patente e pretensamente racionalizado, onde se localiza a narrativa ou discurso ideológico e a representação social e um outro nível latente, que ancora o manifesto e localiza-se os componentes do imaginário.

È preciso questionar se essas estruturas de representação social não tem se somado a tantas outras que colaboram para que, ainda que mulheres tenham ganhado espaços públicos, a violência, o sentimento de posse de uma sociedade cujos homens insistem em governar inquestionáveis, seja no público ou no privado, continuem crescentes e resistentes. Ao entrevistar Ivone Gebara, religiosa da Congrega-

ção das Irmãs de Nossa Senhora Cônegas de Santo Agostinho, doutora em Filosofia e Ciências Religiosas, uma das expoentes da Teologia Feminista (TF) brasileira, Maria José Rosado-Nunes afirma que

O desenvolvimento de um discurso teológico elaborado por mulheres e distinto, em muitos aspectos, daqueles que escrevem os homens é marcado pela forte influência das idéias feministas. Revisões das interpretações existentes dos textos sagrados e a proposição de novas interpretações são uma constante entre as teólogas feministas. As doutrinas e a organização institucional têm sido alvo de sua crítica. Também os cultos realizados por grupos de mulheres têm se constituído como espaços de contestação e de criação imaginativa de novas formas de relacionar-se com suas crenças. Pode-se dizer que nenhuma área das religiões instituídas deixou de passar pelo crivo crítico do olhar feminista.

Um movimento crítico de teólogas e teóricas feministas cristãs busca revisar os textos sagrados pensando nas representações sociais que mantém imaginários coletivos dominadores e mantém dominadas mulheres na contemporaneidade, legitimando a violência e o silenciamento. Dentre elas, a freira brasileira Ivone Gebara, que escreve sobre teologia ecofeminista, propondo repensar o conhecimento e a religião (GEBARA, 1997), Romi Bencke, que é a primeira secretária geral mulher do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil e escreve sobre temas como campo religioso, laicidade, religião, políticas públicas, mulheres, teologia da prosperidade, neopentecostalismo e ecumenismo, e Valéria Vilhena, teóloga e fundadora do Movimento EIG - Evangélicas pela Igualdade de Gênero

A desconstrução de um sistema patriarcal não passa apenas pelos espaços acadêmicos ou pelas instituições governamentais e familiares, mas ainda pelas que estabelecem e reforçam comportamentos e representações sociais sobre quem é a mulher num mundo em que a divindade estabeleceu papéis sociais que a subjagam e a oprimem.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, as ordenanças religiosas proclamadas por Moisés e Maomé, tais como portadores da voz divina, revelam-se predominantemente patriarcais e excludentes das mulheres. O contexto mosaico evidencia uma total prevalência do homem, ao ponto de reputar a mulher como objeto do direito de propriedade do primeiro. Já o Alcorão, em certa medida, oferece maior garantia de direitos à mulher (herança e propriedade, por exemplo), sem contudo, tornar possível falar de equidade de gênero. A mulher esteve à margem do poder político, religioso e social, sendo-lhe, por vezes, negada sua própria humanidade.

A compreensão de tais circunstâncias ajuda a entender os ataques à autonomia da mulher na contemporaneidade. As raízes patriarcais hebraicas e islâmicas

ainda acarretam efeitos hoje. Talvez a violência contra a mulher seja fundada em ditas concepções arcaicas. Necessário, portanto, superar a desigualdade e promover, cada vez mais, equidade e garantia dos direitos das mulheres.

Além da promoção dos direitos legais, urge promover a discussão em todos os espaços com a participação de todos os indivíduos, de todos os sexos, para pensar a (des)construção dessa representação que ainda reverbera e mantém comportamentos que matam e violentam mulheres cotidianamente. Um exercício de uma nova matriz identitária é necessário. Essa é a provocação que fica desta pesquisa.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Língua portuguesa. Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

ALCORÃO. Língua portuguesa. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 2020. Disponível em: <http://www.islam.com.br/>. Acesso em: 28 dez. 2020.

BENCKE, Romi Márcia. Sobre as tensões e as ambiguidades relacionadas à presença das religiões na esfera pública. **Reflexus**, v. 9, n. 14, 2015. Disponível em <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/314>. Acesso em 30.07.2021.

CALDEIRA, Cleusa; ARTUSO, Vicente. Sacerdotisas africanas no mundo bíblico. Leitura decolonial de Êxodo 4.24-26. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, e61311, p. 1-15, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v28n3/1806-9584-ref-28-03-e61311.pdf> Acesso em: 21 dez. 2020.

DIAS, Maria Berenice. **A mulher no código civil**. Disponível em <http://berenicedias.com.br/uploads/18 - a mulher no c%F3digo civil.pdf>. Acesso em 10 jul. 2021.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. 3ª ed. São Paulo: Moraes, 1980.

GARCIA PRINCE, Evangelina, Políticas de igualdad, equidad y gender maintreaming. ¿De qué estamos hablando? **Marco Conceptual**, América Latina Genera - PNU, 2008.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista:ensaio para repensar o conhecimento e a religião**. São Paulo: Olho Dagua, 1997.

ISTOÉ. Diga não ao feminicídio. *Revista IstoÉ*, 20/06/2019, nº 2582. Disponível em <https://istoe.com.br/diga-nao-ao-femicidio/>. Acesso em 20 jul.2021.

LEMOS, Carolina Teles. **Religião e Patriarcado**: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. *Revista CAminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 201-217,

jul./dez. 2013. Disponível em <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2795/1709>. Acesso em: 25 jan. 2021.

PARDY, Maree; ROGERS, Juliet; SEUFFERT, Nan. Perversion and perpetration in female genital mutilation law: the unmaking of women as bearers of law. **Social & Legal Studies**, Turquia, v. 29, n. 2, p. 273-293, 2020. Disponível em: <http://socialandlegalstudies.org/archives/> Acesso em: 28 dez. 2020.

PEW RESEARCH CENTER. **The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050**. April, 2, 2015. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. Acesso em: 20 jul. 2021.

QURESHI, Hafiz Muhammad Faisal; IMRAN, Muhammad; KHALIQ, Abdul. The role of women in semitic religion. **Al-A'Jaz Research Journal of Islamic Studies and Humanities**, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 37-49, 2020. Disponível em: <http://arjish.com/index.php/arjish/article/view/167> Acesso em: 21 dez. 2020.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Rev. Estud. Fem.** vol.14 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2006. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2006000100016](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016). Acesso em: 10 jan. 2021.

SCOTT, Joan. Genero, uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação & Realidade**. v. 20, n. 2, 1995. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaorealidade/article/view/71721>. Acesso em: 15 fev. 2021.

SERBENA, Carlos Augusto. Imaginário, ideologia e representação social. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**. Universidade Federal de Santa Catarina. Nº 52 - Dezembro de 2003.

SHARMA, Sakshi. Purdah-nusheen Muslim Women: the religious subversion of women's rights. **SSRN**, [s.l.], publicado em 26 de abril de 2020. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3585089> Acesso em: 21 dez. 2020.





## CAPÍTULO 2

---

# RELAÇÕES ENTRE DOXA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: A DOXA PROTETIVA NO DIREITO DO TRABALHO E A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO TRABALHADOR VULNERÁVEL

Diego Sander Freire<sup>1</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.2

<sup>1</sup> Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, especialista em Direito do Trabalho e Processo do Trabalho pela Faculdade Casa Branca e graduado em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor de Direito do Trabalho e História do Direito na UniAraguaia Centro Universitário. Advogado trabalhista. E-mail de contato: d.sander.freire@gmail.com

**R**esumo: As representações sociais correspondem a relevante chave analítica. Para além das já conhecidas relações entre as representações sociais e o *habitus*, outro conceito importante de Bourdieu pode ser confrontado com as representações: *doxa*. Finalmente, buscar-se-á demonstrar como as representações sociais refletem a *doxa*, tomando-se como objetos de estudo a *doxa* protetiva no direito do trabalho e a representação social do trabalhador vulnerável em face do empregador.

**Palavras-chave:** Representações sociais. Pierre Bourdieu. *Doxa*. Direito do Trabalho. Reforma Trabalhista Brasileira de 2017.

## 1 INTRODUÇÃO

A teoria das relações sociais (TRS) formulada inicialmente por Moscovici (2007) dentro do contexto da psicologia social vem tendo ao longo dos últimos anos sua aplicação ampliada para as mais diversas áreas, entre as quais se destacam a antropologia e a história. Nesta última, seu uso beneficiou e se viu beneficiado especialmente pela história das mentalidades e pela micro-história. O que caracteriza a afinidade entre essas duas escolas históricas e a teoria das relações sociais pode ser resumida em uma expressão que serve de título a importante artigo de Denise Jodelet (2009): o retorno do sujeito. Após anos de triunfo das escolas objetivistas nas ciências humanas (estruturalistas, marxistas, positivistas etc.) lentamente o sujeito voltou a se imiscuir entre as discussões teóricas. Não mais como o antigo sujeito transcendental cartesiano, nem tampouco o sujeito passivo das escolas deterministas. Moscovici (2007) buscou superar a antiga dicotomia e oferecer um sujeito sim, influenciado por condições históricas específicas, mas capaz de agência e influência sobre as estruturas. É este o sujeito das representações sociais, representações estas ao mesmo tempo estruturantes e estruturadas.

Também Bourdieu (1989) buscou superar a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo. Tal se deu especialmente a partir da trajetória do conceito de *habitus* dentro da obra do autor. A ideia do estruturante estruturado é assim, comum às teorias do francês e do romeno, daí a constante relação entre ambas. No presente artigo, porém, buscaremos aproximar outro conceito de Bourdieu às representações sociais: *doxa*. Temos por hipótese que as representações sociais refletem a *doxa* e buscaremos demonstrar a relação entre os conceitos a partir do estudo de objetos específicos: a *doxa* protetiva no direito do trabalho e a representação social do trabalhador vulnerável, subordinado ao empregador. Encerraremos com considerações acerca do ataque à *doxa* protetiva configurado na reforma trabalhista de 2017 e os possíveis reflexos desse ataque na representação daquele trabalhador vulnerável.

No intuito de cumprir nosso objetivo utilizaremos o arcabouço conceitual contido na pesquisa bibliográfica realizada, o qual, acreditamos, virá a confirmar a hipótese indicada.

## 2 AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Carvalho e Arruda (2008, p. 450) nos informam que o próprio Moscovici (2007) já havia admitido a ausência de precisão conceitual no estudo das representações sociais. Cita-se o autor romeno, iniciador<sup>1</sup> da teoria das representações sociais, para exemplificar a grande complexidade do tema. Representação, inicialmente, pode ser considerada como aquilo que ocupa o lugar de algo, mas não se confunde com aquele algo. Trata-se, portanto de outra coisa. Mas que outra coisa é esta? Alguém olha para algum objeto, ou fala sobre determinado objeto, e a imagem (ou palavras ou símbolos ou expressões ou mesmo ações) deste objeto perpassa em seu pensamento. Ora, essa imagem sobre o objeto não é a mesma coisa que o objeto. Assim é que se diz que a representação serve de ligação entre o sujeito e o objeto, já que substitui o objeto concreto por uma imagem mental do objeto.

Essa noção básica foi traduzida por Spink (1993, p. 301) como um dos eixos da noção de representação social: sujeito – representação – objeto (“elaborações de sujeitos sociais a respeito de objetos socialmente valorizados”). Mas não estamos apenas tratando de representação. Há que buscar também o social. A autora mencionada apresenta assim um segundo eixo: forma de conhecimento – prático (“formas de conhecimento prático, orientadas para a compreensão do mundo e para a comunicação”). Apenas em termos gerais, estamos diante de uma representação que não é exclusiva de um único indivíduo, de um alguém, mas compartilhada por uma coletividade, que a legitima. Só se diz social quando alcança determinada coletividade, servindo para a comunicação e compartilhamento de pensamentos e sentimentos entre os indivíduos do grupo, contribuindo seja para a manutenção da ordem social vigente, seja para a criação de uma nova ordem. Trata-se assim de um conhecimento prático, verdadeira práxis fluida em contínuo movimento.

Aliás, Moscovici (2007), ao utilizar o termo “representações sociais” ao invés de “representações coletivas”, já encontrado em Durkheim (2002), buscou separar conceitualmente ambas as expressões. Apesar de admitir que sua noção de representação social foi inspirada no conceito durkheimiano de representação coletiva, dele se difere essencialmente por apresentar a mencionada fluidez, o que possibilita inclusive as mudanças nas próprias representações ao longo do tempo. Enquanto o conceito do sociólogo francês apenas justifica a ordem social estabe-

<sup>1</sup> Denise Jodelet (2009, p. 680) traz como precursor da noção de representação social ou coletiva Emile Durkheim (2002) e apresenta como seu iniciador Serge Moscovici (2007).

lecida, as representações sociais vasculham tanto a ordem estabelecida quanto as mudanças e diferenciações. Nas palavras de Spink (1993, p. 305), “as representações sociais, sendo produzidas e apreendidas no contexto das comunicações sociais, são necessariamente estruturas dinâmicas, dotadas de flexibilidade e permeabilidade”. Carvalho e Arruda (2008, p. 449) inclusive explicitam que Moscovici (2002) desenvolveu sua teoria das representações sociais priorizando a mudança.

Outra diferença entre os dois conceitos é apresentada por Jodelet (2009, p. 680) ao atribuir a Durkheim (2007) a oposição radical entre as representações individuais e as coletivas, o que não se encontra quando se compara as relações entre as representações individuais e as sociais. Nestas últimas há toda uma discussão envolvendo o lugar do sujeito, em especial quando se destaca a importância da alteridade, dos processos de interação com o outro, a partir da triangulação “sujeito – outro – objeto”, trabalhada por Moscovici (2002, p. 149). O indivíduo em Durkheim é passivo perante a ordem social, que o oprime e o determina, diferentemente do sujeito das representações sociais. Isto se dá em Durkheim porque a ordem social está estabelecida como fato social que tem em uma de suas características a coercitividade, sendo a sociedade anterior ao indivíduo e, portanto, forçosamente a parte deve submeter-se ao todo.

Jodelet (2009) nos apresenta o longo trajeto do retorno do sujeito às ciências sociais<sup>2</sup>. Após surgir como sujeito cartesiano, plenamente autônomo e racional (individualismo, humanismo e consciência), o indivíduo passa a ser mero ator subjugado pela sociedade nas visões (“anátemas”, nas palavras da autora) objetivistas do estruturalismo (com seus funcionamentos inconscientes), marxismo (a falsa consciência do indivíduo e a estruturas) e positivismo (como o próprio conceito de representações coletivas), que apresentam o mundo como “teatro de marionetes”, sobre o qual os indivíduos não possuem autonomia e agência. Finalmente, em nossos dias, o indivíduo pode retornar, não como o transcendental cartesiano, mas

2 A autora destaca a importância de Michel Foucault (2006) para o retorno do sujeito ao centro do debate das ciências sociais, inclusive afirmando ser o sujeito o *leitmotiv* da reflexão do intelectual francês (JODELET, 2009, 686). O próprio tema da representação é também a ele muito caro. Vinculada à temática do sujeito, a representação aparece constantemente em sua “Hermenêutica do Sujeito” (FOUCAULT, 2006). Em “As palavras e as coisas” (FOUCAULT, 2016) é conceito central, posto que essencial na diferenciação entre a *episteme* de nossos tempos (modernidade) e aquela dos clássicos. Para os últimos havia equivalência entre a representação e o objeto (a coisa é o que ela é), enquanto nossos tempos abriram margem para uma interpretação focada no sujeito (as representações de uma mesma coisa por mais de um alguém podem ter resultados diferentes).

A ideia de que existiram ao longo da história diferentes formas de pensar, de ver o mundo a partir das relações entre os sujeitos, objetos e suas representações (as *epistemes*) traz interessante reflexão. Algo que hoje nos parece óbvio, como a possibilidade do receptor da mensagem poder entender de forma diferente o que o emissor da mensagem tentou expressar, não era aceita pelos clássicos. Na realidade, tal afirmação não seria sequer compreendida. Para eles era inconcebível a ideia de que a representação de algo, não fosse equivalente, e, portanto única ao próprio algo.

Cabe então uma nova reflexão. Uma vez que para os clássicos a representação era sempre equivalente à coisa, seria a eles possível compreender as representações sociais? A princípio, poder-se-ia conceder que a possibilidade de uma representação social uma seria admitida. Porém, há representação social uma? Uma vez que as representações sociais são dotadas dos atributos da permeabilidade e flexibilidade, não correspondendo a fato estático, mas processo dinâmico em constante alteração, entendo que tal conceito seria para eles incompreensível. A ideia da permanência é essencial ao modo de pensar clássico. Mais uma vez, para os clássicos, a coisa é o que ela é, e não aquilo no qual ela está continuamente se construindo e que pode ser percebida de maneira diferente pelos interlocutores

nem tampouco como marionete. Jodelet (2009, p. 689) menciona o alerta de Giddens (1982), em não se confundir “uma história sem sujeito transcendental com uma história sem sujeitos humanos conhecedores (*knowledgeable*) e capazes de exercer uma reflexão sobre sua situação e seu saber.” Não apenas nas representações sociais, mas nas ciências sociais como um todo, verifica-se a tendência de superação da dicotomia subjetivismo-objetivismo. Destaca-se como exemplos dessa retomada do sujeito a psicologia social e a antropologia e, na história, o desenvolvimento da história das mentalidades e da micro-história. O sujeito possui sim agência, mas esta é influenciada por condições já existentes na sociedade.

É neste retorno do indivíduo historicizado que ganha corpo a noção de representação social. As representações sociais encontram-se, segundo Jodelet (2009, p. 695), submetidas a três esferas de pertença, ao serem analisadas a partir da perspectiva do sujeito: subjetividade, intersubjetividade e transubjetividade. No nível subjetivo encontramos os processos que se passam no próprio indivíduo, que se apropria e constrói suas próprias representações. A intersubjetividade se dá a partir das interações entre os sujeitos, possibilitando-se a “criação de significações ou de ressignificações consensuais” (JODELET, 2009, p. 697). Finalmente, a transubjetividade conjuga os níveis subjetivo e intersubjetivo, abarcando aquilo que é comum para a coletividade – temos aí os códigos e critérios de classificação, os significados compartilhados, as condições materiais etc.. Permeando e englobando as três esferas, temos para a autora o contexto em que se desenvolvem as representações sociais: ordem social (“não há indivíduo isolado”), participação no mundo pelo corpo (“não há pensamento descarnado”), “espaço social e público”, “contexto social de interação e inscrição” (por meio da comunicação e pertença pessoal).

Em linhas gerais, portanto, pode-se afirmar que as representações sociais correspondem a um conhecimento (ligação entre sujeito e objeto) prático compartilhado e comunicado por determinada comunidade (espaço público), de caráter dinâmico (permeável e flexível) e que, por isso mesmo, pode legitimar, alterar ou criar determinada ordem social. Em consonância com esse caráter dinâmico, Moscovici (2002, p. 61 e 71), em sua teoria das relações sociais, apresentou dois processos distintos para a elaboração das representações sociais, com foco na mudança: a ancoragem e a objetivação. Primeiramente ancora-se o novo elemento de mudança na representação social já existente. Procura-se acomodar esse algo estranho a algo que nos é comum, ao nosso paradigma, ou seja, nomeia-se e classifica-se esse algo novo de acordo com algo de nosso conhecimento. Perceba-se que essa ancoragem se dá na realidade social, e não no nível intra-individual. Já a objetivação se dá a partir da transformação da nova ideia abstrata, com todas as diferenças e semelhanças em

relação ao que já existe, em algo quase concreto, transferir o que está na mente para o mundo. Assim, o que antes era não-familiar, passa a sê-lo, a partir de sua concretização.

Tal elaboração, contudo, não se encontra isenta de filtros. Spink (1993, p. 305), ao descrever a teia de significados construídos pelo homem ao longo da história, conclui que a *epistème* foucaultiana, o *habitus* de Bourdieu, o meta sistema de normas, a ciência, o senso comum e o imaginário reinterpretem as representações sociais como um filtro. Destaque-se aqui que, consoante afirmam Carvalho e Arruda (2008, p. 449) a teoria das relações sociais rompe com tradições que desprezam o conhecimento do senso comum, entendendo-o como fonte legítima.

Tudo isso considerado, passou-se a reconhecer nas ciências sociais, a grande potencialidade da utilização da representação social como chave analítica. Moscovici (2007, p. 34 e 36), o pai da teoria das representações sociais, já havia vislumbrado duas grandes funções: i) convencionar os objetos, pessoas e acontecimentos, modelando-lhes e dando-lhes forma definitiva e ii) impor sobre os membros do grupo como força irresistível (são prescritivas). Também Spink (1993, p. 306) apresenta três funções para as representações sociais: i) social (orientação das condutas e das comunicações e compartilhamento da teia de significados), ii) afetiva (proteção e legitimação das identidades sociais), iii) cognitiva (familiarização das novidades e mudanças por meio da ancoragem e objetivação). Tais funções não se restringem à psicologia social, área de atuação de Moscovici (2007), mas tem aplicação nas mais diversas áreas, inclusive história e sociologia, campos de atuação de Bourdieu (1989, 2001, 2004). Ressalta-se assim, a qualidade transdisciplinar do conceito de representação social, conforme destaca Spink (1993, p. 300) ou interdisciplinar, mencionada por Carvalho e Arruda (2008, p. 446).

### **3 A TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E PIERRE BOURDIEU**

Já existem trabalhos relacionando a teoria das representações sociais com a obra de Bourdieu. Não poderia ser diferente. A trajetória da relevância do sujeito nas ciências sociais tão bem apresentada por Jodelet (2009) indica paralelos com a trajetória intelectual do sociólogo, especialmente quando tratamos da busca pela superação dos pares dicotômicos (objetivismo-subjetivismo, estruturalismo-constructivismo, fenomenologia-física social etc.). É o próprio Bourdieu (2004, p. 151-152) que afirma que a intenção mais constante de sua obra foi a superação dos pares de conceitos. Tal intento é confirmado por Chartier (2002), ao trazer que uma das grandes contribuições do sociólogo para a história é justamente a superação das

dicotomias. Mais recentemente, Lima e Campos (2015, p. 65) afirmaram que a superação da dicotomia subjetividade-objetividade correspondeu a desafio que tanto Bourdieu quanto Moscovici se propuseram.

Também não deixa de ser interessante o desenvolvimento do conceito de *habitus* ao longo das obras do sociólogo, como exemplo daquele retorno do sujeito às ciências sociais, descrito por Jodelet (2009). Se no princípio<sup>3</sup>, o encontrávamos determinado pelas condições sociais (com fortes traços da herança estruturalista), mais adiante já encontramos um maior espaço para a agência do sujeito<sup>4</sup>, e neste sentido, mais próximo do construtivismo. Aliás, é o próprio Bourdieu (2004, p. 149) que afirma tratar-se de um estruturalista construtivista ou construtivista estrutural.

Para o ingresso e desenvolvimento pessoal do indivíduo em determinado campo, deve ele incorporar (no sentido de que produz efeitos no próprio corpo do indivíduo) uma série de ações e competências, correspondentes a uma verdadeira estrutura mental cognitiva, que favorecem o trânsito dentro daquele campo. A partir do momento em que aquela estrutura mental se encontra internalizada no indivíduo, de forma que suas ações e competências não precisam mais ser refletidas, estaremos diante do *habitus*. Trata-se ele de uma verdadeira incorporação de esquemas, que permitem o conhecimento prático, o ajuste a cada situação (CHARTIER, 2002, p. 170). O *habitus*, contudo não é pré-determinado, nem tampouco fixo. Bourdieu (2004, p. 158) o apresenta como uma estrutura estruturante, no sentido de que, ao mesmo tempo em que é determinado por condições pré-existentes na sociedade, ele pode alterar aquelas próprias estruturas. Neste sentido, ao admitir o uso de estratégias pelos agentes, o conceito de *habitus* acaba por se aproximar do construtivismo.

O conceito de *habitus* é um dos mais relacionados às representações sociais. Spink (1993, p. 305), consoante já mencionado, insere o *habitus* na teia de significados construídos pelo homem ao longo da história, indicando que o mesmo acaba funcionando como verdadeiro filtro, reinterpretando as representações sociais. Ou seja, aquelas disposições incorporadas no sujeito servirão, na esfera de pertença da subjetividade, para (re)interpretar as representações sociais do grupo ao qual o sujeito encontra-se inserido. A própria noção de representação social, por sua vez, conforme Carvalho e Arruda (2008, p. 451), é ela mesma considerada uma estrutura estruturada e estruturante. É estruturada por ser elaborada a partir de toda uma teia de relações sociais já existentes, com historicidade própria. Por outro lado, é estruturante por oferecer “matrizes sobre as quais o pensamento trabalha”, possibilitan-

3 Como exemplo, podemos citar a utilização no conceito em “A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino”  
4 Como já ocorre em obras mais maduras do autor, como “Meditações pascalianas”.

do ela mesmo as representações atuais e futuras. Jodelet (2009, p. 693) traz ainda o conceito de *habitus* como parâmetro dos modelos de interiorização.

Também como paralelo podemos citar a existência de dimensão histórica fundamental em todas as ciências humanas, acompanhada do pensamento relacional. Fugindo de uma noção totalizante da história, criadora de postulados universais, invariáveis e invariantes a denominada “sociologia genética” de Bourdieu analisa os fatos a partir das redes de relações (visíveis e invisíveis) definidas pelas posições (dominantes e dominados) ocupadas pelos agentes dentro de seu campo de atuação específico, conforme nos traz Chartier (2002, p. 139-140). Essa visão relacional encontra-se mais adequada a atual definição da dimensão histórica, que se projeta temporalmente a partir de contextos históricos diferenciados, que tiveram gêneses e razões de ser específicos (daí o termo sociologia “genética”). A própria estrutura dos espaços sociais, assim, corresponde ao produto de sua própria história. Carvalho e Arruda (2008, p. 454) afirmam que a historicidade também aparece como componente fundamental nos estudos sobre as representações sociais, sendo “presença constante na teorização de seus autores”. Neste mesmo sentido nos trazem Spink (1993, p. 302) e Jodelet (2009, p.688). Esta última, afirma o “fim das grandes narrativas” e, cita Foucault (FOUCAULT, apud JODELET, 2009, p. 687): “O sujeito tem uma gênese, o sujeito tem uma formação, o sujeito tem uma história, o sujeito não é originário”. Mais adiante Jodelet (2009, p. 695-696) destaca a importância do contexto social de interação e inscrição do sujeito no espaço social e público, especialmente sua pertença social (lugar na estrutura social, posição nas relações sociais, inserção nos grupos sociais e culturais que definem a identidade, contexto da vida).

Outra ponte a ser destacada se dá no contexto do poder simbólico. Em Bourdieu, especialmente a partir da publicação do livro “O Poder Simbólico” (BOURDIEU, 1989), ganha destaque o papel desse poder, que caminha ao lado dos demais poderes, atuando com eles em maior ou menor grau na definição das forças dentro dos campos específicos. Nesse sentido, Bourdieu (2014, p. 260) define capital simbólico como “esse capital que todo detentor de capital detém como complemento”, destacando o fato de que o acúmulo dos demais tipos de capital acompanha também o acúmulo de capital simbólico. A título exemplificativo, o menor ou maior poder econômico, não se deve exclusivamente à acumulação da riqueza (capital econômico por excelência), mas também pelo reconhecimento atribuído à riqueza (que é um capital simbólico, e não econômico) dentro de determinada ordem social. O poder simbólico, portanto, relaciona-se essencialmente com as ideias de conhecimento/reconhecimento e comunicação. Os símbolos, assim, aparecem como instrumentos de integração social, possibilitando o consenso acerca da ordem social, fun-

damentando seu sentido e reprodução (BOURDIEU, 1989, p. 10) – ou seja, é graças aos símbolos que determinado capital (político, militar, jurídico etc.) tem seu valor conhecido, reconhecido e transmitido pela sociedade. A própria noção de representação social, assim, faz eco com aquela de poder simbólico. O poder simbólico acaba por atuar como representação dos demais poderes, na medida em que confirmado pelo conhecimento, reconhecimento e comunicação. Os símbolos são eles mesmos formas de representação.

Consoante acima exposto, as representações sociais (ao contrário das representações coletivas de Durkheim), podem ser utilizadas como chaves não apenas para justificar a existência ou manutenção da ordem e das relações sociais, mas também sua transformação. As representações sociais são dinâmicas e, por meio dos processos de ancoragem e objetivação se transformam, alterando, como consequência, a ordem estabelecida. Da mesma forma também o faz o poder simbólico é capaz de justificar tanto a manutenção quanto as alterações da ordem social, uma vez que se trata do “poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo” (BOURDIEU, 1989, p. 14). A ancoragem e a objetivação correspondem aos mecanismos que, dentro da teoria de Bourdieu corresponderiam às mudanças geradas pelas lutas simbólicas. Ressalte-se apenas que, lutas simbólicas e ancoragem e objetificação são conceitos que não se confundem, apesar de exercerem função equivalente. É neste sentido que se manifestaram Lima e Campos (2015, p. 70):

“[...] na sociologia de Bourdieu, existem agentes dotados de *habitus*, situados em um campo que se constitui como espaço social de lutas; e, na TRS [teoria das relações sociais], há um campo do objeto de representação que mobiliza grupos por ele afetados.”

Para além da mudança, também existe a manutenção da ordem. Bourdieu (2004, p. 166-167) utiliza muitos aspectos para descrever o poder simbólico: poder de constituição, poder de fazer grupos, poder de impor às mentes uma visão (antiga ou nova), poder performativo (pois faz o que anuncia), poder de fazer coisas com palavras. As lutas travadas dentro dos espaços sociais visam justamente a imposição dessa visão de mundo que, a partir do momento em que se torna inquestionada pelo corpo social, adquire a condição de *doxa* (senso comum, *taken for granted* etc), não sendo mais refletida, já que tomada por evidente. A posição dominante originada do contexto destas lutas é capaz de impor assim a sua *doxa* (orto-doxia)<sup>5</sup> sobre os demais agentes dominados, e cujas visões de mundo passam a condição de mera hetero-doxia, posto que derrotadas. A despeito de não tratar expressamente sobre

<sup>5</sup> Bourdieu traz a ideia de orto-doxia como a da crença correta, que enuncia o dever-ser tido por evidente (BOURDIEU, 1989, p. 249).

a *doxa*, o próprio Moscovici (2007, p. 215) apresenta que existem “modos de pensamento que a vida cotidiana sustenta e que são historicamente mantidos por um longo período.” Da mesma forma, Jodelet (2009, p. 698-699), ao tratar da esfera da transubjetividade, afirma que certas representações sociais, pela sua circulação, “ultrapassam o quadro das interações e são endossadas, sob a forma de adesão ou de submissão pelos sujeitos”. Ela falava sobre sistemas de representações que orientam práticas coletivas e garantem laço social e identidade coletiva, cujas origens poderiam remontar a sistemas de valores e normas, condições materiais de existência ou imposições da estrutura das relações sociais e de poder. Ora, ambos os autores indicam situações na qual se pode inferir a influência da *doxa* nas representações sociais. A consolidação da *doxa* provoca a manutenção de modos de pensamento por um longo período. Da mesma forma, a *doxa* proporciona práticas coletivas e sentimentos de identidade. Na qualidade de conhecimento inquestionado, a *doxa* passa a ser seguida pelos agentes do campo social, e conseqüentemente refletir nas representações sociais elaboradas pelos grupos atuantes naquele campo. Tal constatação também pode ser observada no direito do trabalho.

#### 4 A DOXA PROTETIVA E A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO TRABALHO VULNERÁVEL

O direito do trabalho surge como ramo independente, se separando do direito civil contratualista, a partir da constatação da condição de vulnerabilidade do trabalhador em face do empregador durante a transição do paradigma do Estado Liberal pós-revolução francesa para o paradigma do Estado Social<sup>6</sup> surgido a partir das contestações sociais dos séculos XVIII e XIX (como os movimentos socialistas e anarquistas das mais diversas matizes, por exemplo). O trabalhador não exerce sua vontade em condições de igualdade (material) com a vontade do empregador. A igualdade do Estado Liberal era apenas formalmente garantida pela lei, sem respaldo nas condições fáticas dos indivíduos. O liberalismo inicial buscou apenas garantir a igualdade formal, falhando, contudo, no alcance da igualdade material. A desigualdade material teve que ser atacada justamente por conta da posição de subordinação do trabalhador em face do patrão. Pouco importa se essa subordinação se dava em virtude de condições materiais de existência ou da lógica formal das leis; o fato é que o trabalhador encontrava-se vulnerável, e essa vulnerabilidade deveria ser combatida pelo Estado. Para resolver o dilema da desigualdade material surgiram duas possibilidades distintas e complementares: 1) de um lado; atacou-se a igualdade formal através da intervenção positiva do Estado<sup>7</sup>, editando-se leis

6 “[...] a pretérita ordem liberal e individualista decorrente da abrangente valorização do indivíduo resta ultrapassada pela construção de um amplo ambiente de diálogo e concertação social” (PEDRASSANI, 2013, p. 198).

7 Traz Amauri Mascaro do Nascimento: “O Estado acelerava a sua intervenção na ordem privada, interferindo nas relações jurídicas entre o trabalhador e o empregador” (NASCIMENTO, 2011, p. 58).

cogentes (impositivas) com objetivo específico de proteger o trabalhador, leis estas que não poderiam ser negociadas pelas partes (surgia aí o princípio protetivo) – que originou o direito individual do trabalho; 2) outra frente, precursora da frente legislativa, consistiu na união dos trabalhadores, os quais, atuando coletivamente (especialmente por meio dos sindicatos), passaram a conseguir equilibrar a desigual balança de forças, impondo aos empregadores acordos que incluíam condições mínimas a determinadas categorias profissionais – que originou o direito coletivo do trabalho<sup>8</sup>.

Ambas as frentes tiveram relativo sucesso, de forma que, foram essas as normas próprias que posteriormente justificaram a autonomia do campo do direito do trabalho, um espaço social, um microcosmo, com regras, princípios e hierarquias próprias, nos quais os agentes específicos (políticos, econômicos, jurídicos, científicos, trabalhadores, sindicalistas *etc*) se formam, desenvolvem e inculcam o *habitus*, e lutam. O princípio protetivo, princípio fundante do direito do trabalho, verdadeiro metaprincípio sobre o qual as demais normas devem obediência, acabou por consolidar-se com a autonomia do campo justralhista. Na medida em que as relações jurídico-trabalhistas se desenvolviam, mais o princípio protetivo era acionado. Quanto mais era acionado, e mais atendia aos anseios e regras próprias do campo, mais ele pode se consolidar como a principal *doxa* do campo do direito do trabalho, especialmente europeu continental e latino-americano. Tratou-se de processo lento, desenvolvido por condições próprias do campo trabalhista.

No caso do direito do trabalho, no Brasil, na carreira dos acontecimentos de ordem internacional, um primeiro momento de ruptura (separação do direito civil) ocorre no bojo da Era Vargas, e, conforme indicam Santin e Luz (2010, p. 269) “nasce como consequência da questão social que foi precedida da Revolução Industrial e da reação humanista que se propôs a garantir ou preservar a dignidade do ser humano ocupado no trabalho das indústrias”. Com Vargas, especialmente após a edição da CLT (Consolidação das Leis Trabalhistas) o Estado brasileiro assumiu a função de protetor dos trabalhadores em face do poder do empregador, rompendo-se, pelo menos no direito do trabalho, a ideologia liberal, de forma que a partir de então o princípio protetivo no direito do trabalho brasileiro deu seus primeiros passos em busca da hegemonia dóxica<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Arnaldo Süssekind, ao tratar sobre a revogação da lei britânica sobre o delito de coalizão, em 1824, e acerca da transformação das associações informais de trabalhadores em *trade unions*, afirma: “Nascia o contrato ou convenção coletiva de trabalho. Nenhuma lei impunha sua eficácia (...); todavia (era assegurada) a observância do pactuado entre os sindicatos e os empresários” (SÜSSEKIND, 2010, p. 09).

<sup>9</sup> A despeito da (ainda) atual hegemonia da *doxa* protetiva, há tanto na academia como na prática jurídica trabalhista aqueles que defendem que as poucas medidas tomadas em defesa dos trabalhadores não passaram de uma estratégia de relegitimação do modo de produção capitalista. É esta a posição de Wilson Ramos Filho, que trata da imposição de medidas legais protetivas como meras “contrapartidas” estatais, oferecendo-se os anéis para não perder os dedos (RAMOS FILHO, p. 68-69).

Entendo que, a despeito de válidas tais ponderações, o não reconhecimento da *doxa* protetiva acaba por nivelar situações extremamente díspares. Países que reconhecem os direitos sociais não podem ser colocados num mesmo patamar que aqueles

Não foi diferente a construção da representação social do trabalhador vulnerável em face do empregador. Para nós, já acostumados com a ideia de que o trabalhador deve ser protegido do empregador pelo Estado, criados e educados com essa ideia, por vezes nos esquecemos de como foram duros os primeiros dias da Revolução Industrial, a qual, abraçada com sua irmã, a Revolução Francesa, oferecia uma igualdade inexistente, e oprimia os trabalhadores tanto por meio do capital econômico, quanto pelo ordenamento legal. Aliás, observe-se ainda hoje como essa representação não é assumida como tal nos Estados Unidos. Da mesma forma que a *doxa* protetiva, ela teve genealogia própria, e se hoje podemos compreendê-la como tal, é porque condições históricas específicas possibilitaram sua legitimação.

A consolidação da representação social do trabalhador vulnerável foi fortemente influenciada pela consolidação da *doxa* protetiva. Para além do senso comum que já indicava a subordinação em face do empregador, interveio o Estado de forma impositiva, seja por meio das leis, seja por meio das decisões judiciais, e impôs sua visão de mundo. Temos aí o fortalecimento da teia de significados construídos, indicada por Spink (1993, p. 305). Essa influência se deu tanto no plano internacional quanto no Brasil. No caso do Brasil, a estruturação da representação social do trabalhador que deve ser protegido pelo Estado, relacionada a um direito do trabalho dentro dos moldes considerados modernos, requereria também, além da *doxa* protetiva, a superação dos resquícios de uma ordem escravocrata, patriarcal e monocultora herdada dos tempos coloniais.

Ultrapassada a Era Vargas, o regime militar, a constituição de 1988, as tentativas de flexibilização e mesmo durante a abertura da economia com Collor e depois FHC, a *doxa* protetiva já havia alcançado sua hegemonia e manteve seu reconhecimento perante as instituições brasileiras. Mesmo a existência de alterações legislativas pontuais manteve a *doxa* protetiva como hegemônica no campo jurídico trabalhista, até mesmo porque, os tribunais trabalhistas continuavam a utilizá-la como metaprincípio. Tal se deu, inclusive, pelo forte apoio da academia, aparecendo ainda hoje como um dos juristas trabalhistas mais respeitados no país, o ministro Maurício Godinho Delgado, cuja defesa da proteção aos trabalhadores permanece, o que pode ser verificado por sua extensa produção literária<sup>10</sup> e por seus votos no TST (Tribunal Superior do Trabalho).

---

que sequer reconhecem a limitação da jornada diária de trabalho, por exemplo.

Dessa forma, o presente artigo já parte do princípio de que existe a *doxa* protetiva, e ela é, dentro das limitações da democracia brasileira, reconhecida pelo poder judiciário brasileiro.

<sup>10</sup> O autor possui obra extremamente crítica à reforma trabalhista de 2017, na qual faz veemente defesa dos princípios constitucionais trabalhistas: "A reforma trabalhista no Brasil: com os comentários à lei n. 13.467/2017" (DELGADO e DELGADO, 2017)

Contudo, a ampla reforma da legislação trabalhista ocorrida no ano de 2017 trouxe alterações substanciais tanto no direito individual, quanto no coletivo. Diferentemente das primeiras tentativas de flexibilização ocorridas a partir dos últimos anos do século XX, cujo resultado não inspirou mudança legislativa significativa, e portanto, não foi capaz de alterar as ações dos agentes jurídicos trabalhistas quanto a aplicação do princípio protetivo, a reforma trabalhista de 2017 criou verdadeiro arcabouço legislativo que atacou pontos protetivos específicos, de forma a garantir que os agentes jurídicos, apliquem os ditames neoliberais defendidos pela reforma e contrários ao princípio protetivo<sup>11</sup>.

Assim é que, partindo-se de uma *doxa* predominante (*orto-doxia*) no campo específico do direito do trabalho no momento da reforma, caracterizada pelo princípio protetivo e a constatação de vulnerabilidade do trabalhador, temos a partir daquela alteração legislativa a tentativa de imposição de uma *doxa* divergente (*hetero-doxia*) (mais baseada na flexibilização das relações laborais, precarização das relações de trabalho e globalização), oriunda tanto do campo do direito do trabalho (posições até então minoritárias ou de não conformidade com a *doxa* dominante), quanto dos demais subcampos jurídicos ou ainda dos campos político (alterações das configurações de poder dentro do Congresso Nacional ou ainda de eventual alteração das demandas políticas dos eleitores) e econômico (como por exemplo, a cosmovisão do campo jurídico dentro da lógica neoliberal, ou ainda situações de perda da capacidade econômica da população e desemprego). Foram as lutas simbólicas ocorridas no Brasil ao longo da presente década (especialmente a partir das eleições de 2014), sejam elas de ordem jurídica, econômica ou política, que originaram aquela reforma específica da legislação trabalhista, naquele momento específico.

Contudo, em virtude do caráter dinâmico e ininterrupto das lutas simbólicas, que continuam a surpreender os agentes sociais, não é sequer possível afirmar que a *doxa* pretendida pela reforma conseguirá se afirmar como *orto-doxia* (e, portanto, dominante), tendo em vista o já grande número de contestações, especialmente de ordem jurídica e política, que a reforma ainda vem enfrentando.

11 Apenas a título exemplificativo, foram inseridas restrições ao Judiciário Trabalhista para interpretação das cláusulas das normas, especialmente àquelas trazidas no artigo 8º, §§ 2º e 3º da CLT. O primeiro traz restrições às prerrogativas de uniformização de jurisprudência (por meio da edição de súmulas) da Justiça do Trabalho, representando verdadeiro cerceamento legal do próprio poder da corte máxima trabalhista de enunciar o *nomos* que entende adequado aos conflitos trabalhistas, de interpretar a lei conforme os princípios e regras do campo. Para nenhuma outra justiça foram criados critérios legais tão rigorosos para a edição de interpretações consolidadas.

O último representa ofensa não apenas ao princípio protetivo, mas também a própria autonomia do direito do trabalho como subcampo, na medida em que traz regras do direito civil, nem sempre compatíveis, a serem aplicadas na Justiça do Trabalho. Os magistrados trabalhistas, ao analisarem as convenções coletivas, de acordo com o artigo da reforma, não mais devem adentrar no mérito das cláusulas e sua adequação com os princípios trabalhistas, mas simplesmente atem-se aos requisitos de validade dos negócios jurídicos trazidos pela lei civil. Aqui especialmente, se demonstra a intenção de quebrar a *doxa* protetiva do direito do trabalho.

Para além da contestação da *doxa*, resta saber se a própria representação social do trabalhador vulnerável ainda subsistirá. Mais uma vez utilizando-se da teia de significados de Spink (1993, p. 305) (*episteme* foucaultiana, o *habitus* de Bourdieu, o meta sistema de normas, a ciência, o senso comum e o imaginário) podemos apresentar uma breve análise. De acordo com Foucault (2016) ainda estamos sob a égide da *episteme* moderna. Tal *episteme* tem por uma de suas características a valorização do processo interpretativo. Atualmente, uma das correntes mais relevantes no direito brasileiro se denomina o novo constitucionalismo, defendida explicitamente por um dos atuais ministros do STF (Supremo Tribunal Federal), Luís Roberto Barroso (2018, p. 327). Suas grandes características são a busca pela efetividade dos princípios e a grande discricionariedade dada ao magistrado na decisão: “a interpretação constitucional como concretização construtiva”. O juiz hoje não é mais mero “boca da lei”, que simplesmente aplica a vontade do legislador. Coerente inclusive ao pensamento foucaultiano acerca de nossa era (o juiz “boca da lei” mais se aproxima da era clássica, quando não havia margem para interpretação). Cabe a ele interpretar a lei da forma que considerar mais adequada ao ordenamento jurídico como um todo, especialmente quando verificada à luz dos princípios constitucionais, motivando sua decisão. Se de início pode-se imaginar que tal forma de ver o mundo favorecerá a *doxa* protetiva, dado seu respeito aos princípios, a prática pós-reforma tem demonstrado o contrário. A primeira decisão constitucional pós-reforma trabalhista sobre uma de suas alterações, confirmou a alteração questionada<sup>12</sup>, proibindo a cobrança da contribuição sindical, enfraquecendo os sindicatos e consequentemente desprotegendo o trabalhador<sup>13</sup>. O STF entendeu que ao caso dever-se-ia aplicar outro princípio constitucional, o da liberdade sindical. O trabalho interpretativo é sempre uma faca de dois gumes.

O *habitus* estrutura e é estruturado pela *doxa*, de forma que a quebra da última também significará a revisão do *habitus* protetivo na prática e teoria aplicadas pelos agentes do direito do trabalho. O filtro representado pelo *habitus* refletirá não mais a *doxa* protetiva, mas outra (neoliberal?). O meta sistema de normas, também influenciado pela *episteme*, e fomentador da ciência jurídica poderá ser também afetado pela alteração da *doxa*. Novas regras de se desenvolver o direito do trabalho deverão ser buscadas pelos práticos e teóricos, já que a *doxa* protetiva poderá não mais atender aos anseios da produção jurídica. Ainda deverá buscar-se nas ciências econômicas as respostas para as consequências sócio-financeiras geradas pelo desmonte do sistema protetivo. O senso comum ainda entende a importância da Justiça

12 Ação Direta de Inconstitucionalidade 5.794 Distrito Federal, relatoria do Ministro Edson Fachin. Ficou definido por maioria de votos, contrariando voto do relator, pela constitucionalidade da reforma, com o fim da obrigatoriedade do desconto da contribuição sindical.

13 Apenas para reflexão, é de suma importância no momento histórico em que vivemos analisar outra representação social: o sindicato como protetor do trabalhador. O que se observou após a reforma é que boa parte dos trabalhadores considerou benéfico o fim da contribuição compulsória.

do Trabalho, bem como ainda é capaz de perceber a condição de vulnerabilidade do trabalhador? É importante que sejam feitas novas pesquisas acerca de tais temas. Qual o grau de confiabilidade da Justiça do Trabalho? As demandas trabalhistas continuam diminuindo? Por quê? É importante a existência de direitos trabalhistas, tais quais férias, 13º, limitação de jornada, salário mínimo, entre outros? Aliás, há também que se pesquisar que tipo de ancoragem poderá ser desenvolvida (ou que já está sendo desenvolvida) para justificar e objetivar a transformação da representação do empregado subordinado. Lembrando-se das funções indicadas por Moscovici (2007), precisar-se-á de novas formas de nomear e classificar os conhecimentos humanos referentes a relações de trabalho, nomeação essa que seja legítima de forma oferecer prescrições válidas aos usuários das representações. No campo jurídico trabalhista, as atuais pesquisas sobre *gig economy*, economia compartilhada, aplicativos de transporte já se encontram em efervescência. Finalmente, uma nova ciência jurídica trabalhista, aliada com o senso comum, será capaz de manter firme o imaginário social da representação social da vulnerabilidade do trabalhador? São múltiplos os fatores que se conjugam para a manutenção ou transformação das representações sociais e são muitas as possibilidades de resposta que a história ainda está por oferecer.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de *doxa*, assim como o de *habitus*, tem muito a contribuir para a teoria das relações sociais. Na qualidade de verdade inquestionada, a *doxa* reflete sua visão de mundo nas representações sociais, as quais, como que reféns daquela visão, mantem-se legitimadas e reconhecidas dentro do grupo. Dificilmente uma representação social poderá ser alterada quando lastreada por uma *doxa*. Ora, será necessária a contestação desta para que a mera possibilidade de pensamento diverso possa ser cogitada. Mesmo uma *doxa* questionada ainda pode servir de paradigma para a ancoragem e objetivação da nova representação.

No caso da reforma trabalhista, ainda que a *doxa* protetiva abra caminho para uma nova *doxa* liberal, dificilmente o trabalhador brasileiro passará a considerar-se em condições de igualdade com seu empregador sem que um longo processo de ancoragem seja realizado. O reforço dado pela *doxa* protetiva, que por tanto tempo guiou a representação do trabalhador vulnerável, não deve ser rapidamente excluído do imaginário social.

## REFERÊNCIAS

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo** – 7ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** – São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico** – Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

CARVALHO, João Gilberto da Silva; ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, Ribeirão Preto, v. 18, n. 41, p. 445-456, Dec. 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-863X2008000300003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2008000300003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 31 Jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-863X2008000300003>.

CHARTIER, Roger, LOPES, José Sérgio Leite. Pierre Bourdieu e a história. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, mar. 2002.

DELGADO, Maurício Godinho; DELGADO, Gabriela Neves. **A reforma trabalhista no Brasil: com os comentários à lei n. 13.467/2017** – São Paulo: LTr, 2017.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)** – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas** – São Paulo: Martins Fontes, 2016.

JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Soc. estado.**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, Dec. 2009. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922009000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922009000300004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 31 Jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922009000300004>.

LIMA, Rita de Cássia Pereira; CAMPOS, Pedro Humberto Faria. Campo e grupo: aproximação conceitual entre Pierre Bourdieu e a teoria moscoviciana das representações sociais. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 63-77, Mar. 2015. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-97022015000100063&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022015000100063&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 31 Jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-9702201501145>.

LUZ, Alex Faverzani da; SANTIN, Janaína Rigo. As relações de trabalho e sua regulamentação no Brasil a partir da revolução de 1930. **História**, Franca, v. 29, n. 2, p. 268-278, Dec. 2010, p.269. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742010000200015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742010000200015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 31 Jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742010000200015>.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais: investigações em Psicologia Social**. Traduzido do inglês por Pedrinho A. Guareschi. 5ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

NASCIMENTO, Amauri Mascaro. **Curso de direito do trabalho** – 26 ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

PEDRASSANI, José Pedro. A Indisponibilidade de Direitos e a Autonomia Negocial Coletiva, *in Os Pilares do Direito do Trabalho* – São Paulo: Lex Magister, 2013.

RAMOS FILHO, Wilson. **Direito capitalista do trabalho: história, mitos e perspectivas no Brasil** – São Paulo: LTr, 2012.

SPINK, Mary Jane P.. O conceito de representação social na abordagem psicossocial. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro , v. 9, n. 3, p. 300-308, Sept. 1993 . Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X1993000300017&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X1993000300017&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 31 Jan. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X1993000300017>.

SÜSSEKIND, Arnaldo. **Direito Constitucional do Trabalho** – Rio de Janeiro: Renovar, 2010.



## CAPÍTULO 3

---

# ISMAEL NO CRISTIANISMO, JUDAÍSMO E ISLAMISMO: NARRATIVA HISTÓRICA, DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, CRIMES CULTURALMENTE MOTIVADOS E DIREITOS HUMANOS

Divo Augusto P.A. Cavadas<sup>1</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.3

<sup>1</sup> Doutorando em Direito (FADISP). Mestre em História (PUC/GO). Especialista em Filosofia e Direitos Humanos (AVM/RJ), e em Direito Penal e Processo Penal (UNESA/RJ). Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais (FND/UFRJ) e bacharelado em Engenharia de Software (UNINTER). Partes de seus estudos deram-se pela *Universidad de La Habana* (Cuba), *Universidad de Salamanca* (Espanha) e *Universitá di Siena* (Itália). No setor público exerceu as funções de professor permanente da Universidade Estadual de Goiás (UEG), procurador do Município de Goiânia (GO) e advogado da Autoridade Portuária Federal no Rio de Janeiro (CDRJ). Membro do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCrim), do Instituto de Direito Administrativo do Rio de Janeiro (IDARJ), da Associação Brasileira dos Advogados Criminalistas (ABRACRIM), dentre outras entidades profissionais e filantrópicas. Comendador pela Associação Brasileira de Liderança, em São Paulo (SP). Diplomado pela Câmara Municipal de Goiânia (GO). Correio eletrônico: divoaugustocavadas@live.com.

## RESUMO

Ismael é personagem presente nas três principais religiões monoteístas do mundo: Islamismo, Judaísmo e Cristianismo. Todavia, apenas na primeira delas é de fundamental importância, na medida em que é considerado um Mensageiro e Profeta na tradição religiosa islâmica; quanto às demais, é tido como o Patriarca dos povos árabes, elemento crucial de controvérsia que é a origem histórica da divergência doutrinária na cosmovisão destas três religiões. Nada obstante a modéstia com que é apresentado na Bíblia Sagrada Cristã, por exemplo, Ismael encontra-se no centro de um conflito secular que apenas a partir da segunda metade do século XX passou a ter parcial resolução com a política de diálogo inter-religioso promovida pelo Cristianismo da vertente Romana, representado pela Igreja Católica Apostólica Romana. O presente estudo visa a apresentar o personagem de Ismael e sua importância no contexto sociocultural de suas narrativas no Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, visando a destacar privilegiado elemento de intersecção nas três principais religiões monoteístas tanto no Ocidente quanto no Oriente Próximo e no Oriente Médio, sem prejuízo das alegorias próprias que cada matriz religiosa conferiu à figura de Ismael. De tal sorte, augura-se contribuir para o diálogo inter-religioso no Brasil e no mundo ocidental, considerando especialmente um ambiente de paz, alteridade e ensejador da proteção internacional dos direitos humanos, que resguarda a tolerância religiosa como um de seus direitos de primeira dimensão, evitando-se desta forma a ocorrência de crimes culturalmente motivados.

**Palavras-chave:** História das Religiões; Ismael; Islamismo; Cristianismo; Judaísmo; Diálogo Inter-religioso; Direitos Humanos; Crimes Culturalmente Motivados.

## 1 PROLEGÔMENOS

O personagem de Ismael é narrado nos principais livros sagrados do Cristianismo, do Judaísmo e do Islamismo. Sua relevância exsurge sobremaneira nesta última religião, uma vez que Ismael é considerado o principal patriarca da civilização árabe em que se manifestou o Islamismo como religião após a passagem de seu Profeta, Abul Alcacim Maomé ibne Abedalá ibne Abedal Motalibe ibne Haxime (referido neste estudo como Muhammad e conhecido no Ocidente como “Maomé”<sup>1</sup>).

Todavia, a representação de Ismael na Torá (quanto ao Judaísmo), e no Livro do Gênesis que compõe o Pentateuco presente, por sua vez, na Bíblia Sagrada Cristã

<sup>1</sup> Rechaça-se tal alcunha, haja vista o conteúdo pejorativo socioculturalmente desdobrado ao longo dos séculos nas relações entre Ocidente e Oriente Médio, na medida em que as divergências político-territoriais, alheias às religiosas, com estas mesclaram-se no transcorrer das Eras, especialmente na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, acolhendo-se corrente historiográfica que aceita a classificação histórica em Eras ou Idades. Prefere-se e adota-se, pois, neste estudo, o nome Muhammad.

(quanto ao Cristianismo), pode ser tida como mais modesta e menos harmoniosa, na medida em que é apresentado como o filho do patriarca Abraão com sua serva Agar, expulsa da tribo após uma suposta cizânia insinuada nos textos sagrados referidos, cujo estopim teria se dado por ocasião do nascimento de Isaac, herdeiro legítimo de Abraão nos termos segundo o direito sucessório do período histórico considerado.

O presente trabalho acadêmico visa, pois, a introduzir o debate da relevância de Ismael na historiografia religiosa cristã, judaica e islâmica, considerando o fio condutor existente nas três religiões: o monoteísmo enquanto base ética e moral na constituição das civilizações – tanto a romana da Antiguidade tardia, quanto as demais que a sucederam no período medieval, bem como as do Oriente Médio pós-islâmico.

A problemática abordada envolve as diferentes ópticas da figura de Ismael na Torá, no Alcorão e na Bíblia Cristã tendo por fundamento suas traduções para a língua portuguesa<sup>2</sup>. De mito fundador das civilizações arábicas de matriz islâmica, passando por interpretação que vê em Ismael uma alegoria da origem da suposta cizânia decorrente da divergência doutrinária entre as principais religiões monoteístas da pós-modernidade, até a sua importância para a História das Religiões e necessidade de perpetuação dos diálogos sobre as múltiplas ópticas que tal relato pode ensejar, indaga-se: o personagem de Ismael pode ser considerado um elo capaz de promover harmonia e alteridade entre as principais religiões do mundo?

Evidentemente tal estudo não possui a pretensão de esgotar o debate sobre tão vívida passagem existente na Bíblia Sagrada Cristã, na Torá e no Alcorão – cada qual com sua óptica e suas considerações de ordem hermenêutica – o que evidencia a natureza exploratória de tal investigação. Neste sentido, a hipótese suscitada pela pesquisa que ensejou este estudo reside na importância inerente à figura de Ismael como portador de um fio condutor capaz de ensejar a alteridade tão vindicada entre os adeptos do Cristianismo, Judaísmo e Islamismo como fiéis representantes da tradição monoteísta que ainda predomina nas religiões do século XXI.

O objetivo geral deste estudo, pois, é apresentar o personagem de Ismael e a influência exercida no Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, por ordem de importância conferida pelos intérpretes maiores destas tradições religiosas. Os objetivos específicos, por sua vez, residem em relacionar semelhante personagem com a consolidação das religiões de cariz monoteísta no Ocidente e no Oriente Próximo e Mé-

<sup>2</sup> As traduções para a língua portuguesa de cada livro sagrado refletem a extensão da pesquisa realizada para a elaboração do presente estudo, dada a escassez de reproduções traduzidas das fontes primárias pesquisadas, sem prejuízo de outras traduções presentes e futuras que sejam mais fidedignas às peculiaridades inerentes às línguas originais das escrituras sagradas.

dio, bem como propor um regime de alteridade e tolerância religiosa com base na proximidade entre as alegorias decorrentes da narrativa de Ismael, sem prejuízo da hermenêutica própria a cada matriz religiosa monoteísta considerada no presente estudo.

A hipótese suscitada nesta investigação é a de que, a par das peculiaridades inerentes à narrativa de Ismael no Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, a raiz única presente em todos os três relatos (o filho gerado pelo patriarca Abraão e sua serva, Agar) pode revelar um ponto de intersecção capaz de proporcionar uma cultura de paz, alteridade e tolerância religiosa mútua, sob a égide do diálogo interreligioso.

Enfim, a metodologia adotada na pesquisa decorrente do presente estudo é de natureza exploratória, qualitativa e indutiva, com base no levantamento bibliográfico tanto das fontes primárias pesquisadas (os principais livros sagrados do Cristianismo, Judaísmo e Islamismo) quanto doutras referenciadas obras nos segmentos da História das Religiões, em âmbito mais estrito, e no âmbito mais amplo das Ciências da Religião.

## **2 AS NARRATIVAS DE ISMAEL NO CRISTIANISMO, JUDAÍSMO E ISLAMISMO**

Ismael é reconhecido como filho do patriarca Abraão com sua serva, Agar, em período delicado de seu casamento com Sara, em que ainda padeciam dúvidas sobre a promessa do deus único Iahweh (no Cristianismo) para a família e descendência do referido patriarca. Esta narrativa encontra azo nas três principais correntes religiosas monoteístas presentes nas atuais civilizações humanas: o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo.

Todavia, embora a narrativa guarde pontos de similitude entre as três tradições citadas, o que revela possível regime de historicidade no contexto de origem do culto ao deus único pelo patriarca Abraão, é cediço que a linguagem da narrativa difere nas fontes documentais pesquisadas, consistentes nas principais escrituras religiosas do Cristianismo, do Judaísmo e do Islamismo.

O estudo dos elementos alegóricos nas narrativas religiosas remonta ao tema dos mitos e ritos existentes em cada tradição. Neste sentido, crê-se relevante expor a opinião do historiador das religiões e cardeal belga Julien Ries (2020, pp. 17-18) sobre o tema:

O mito narra acontecimentos que remontam às origens, no tempo primordial e fabuloso dos inícios. Assim fazendo, ele se refere a realidades que existem no mundo e cujas origens ele explica: cosmos, homem, plantas, animais, vida. Falan-

do da intervenção de Seres sobrenaturais, ele descreve a irrupção do sagrado no mundo. [...] Graças ao mito, o homem se situa no interior do cosmos, mas o mito se torna para ele um modelo e estabelece um comportamento que determina as ações humanas. Revelando a existência e a atividade de Seres sobrenaturais, de Antepassados primordiais, o mito estabelece um comportamento conforme a tais modelos. O homem deve cumprir novamente o ato inicial, porque este é um arquétipo. A repetição do ato inicial projeta o homem no tempo primordial. Ela abole o tempo profano para atingir o tempo sagrado das origens.

Quanto ao regime de historicidade revelado nos pontos de similitude existentes na narrativa de Ismael no Cristianismo, no Judaísmo e no Islamismo, o tema é aprofundado nos estudos da Historiografia, aplicada na pesquisa decorrente do presente estudo aos aspectos próprios do diálogo inter-religioso das tradições mencionadas. Neste sentido, são relevantes as considerações do historiador brasileiro José D'Assunção Barros (2014, p. 218) quanto às clivagens inerentes ao conceito e desdobramento da historicidade no âmbito da teoria da história:

Esses exemplos em torno da trajetória de uma designação que percorre sentidos vários – entre outras investigações de trajetórias semânticas que poderiam se referir à “Idade Antiga”, “Idade Moderna”, “Idade Contemporânea”, “Modernidade”, “Pós-Modernidade” – mostram claramente a historicidade dos próprios conceitos e categorias utilizados para abordar a questão mesma da “historicidade”. Nesse quadro de problemas teóricos, ocupam lugar de destaque as intrincadas polêmicas sobre os limites que separam determinadas temporalidades.

A narrativa historiográfica de Ismael, pode ser inicialmente sintetizada pela descrição enciclopédica de sua biografia, revelando o alvorecer do conhecimento sobre esse importante personagem da História das Religiões. Oportuniza-se neste momento a descrição, em livre tradução, do verbete “Ishmael”, conforme a Enciclopédia Britannica<sup>3</sup>:

Ismael, árabe *Ismā'īl*, filho de Abraão através de Agar, de acordo com as três grandes religiões abraâmicas – Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Após o nascimento de Isaac, outro filho de Abraão, por meio de Sara, Ismael e sua mãe foram banidos para o deserto. Uma figura secundária depois disso nas tradições do judaísmo e do cristianismo, Ismael continuou a desempenhar um papel fundamental na tradição islâmica, que afirma ter se estabelecido em Meca. No Antigo Testamento (Gênesis 16: 1-16; 17: 18-26; 21: 1-21), a esposa de Abraão, Sara, foi inicialmente incapaz de ter filhos e, portanto, deu a Abraão sua serva Agar para conceber um herdeiro. Ismael nasceu e foi criado na casa de Abraão. Cerca de

3 Disponível em: <http://www.britannica.com/biography/Ishmael-son-of-Abraham>. Acesso em: 2 out. 2021. Texto original: “Ishmael, Arabic *Ismā'īl*, son of Abraham through Hagar, according to the three great Abrahamic religions—Judaism, Christianity, and Islam. After the birth of Isaac, another son of Abraham, through Sarah, Ishmael and his mother were banished to the desert. A minor figure thereafter in the traditions of Judaism and Christianity, Ishmael continued to play a foundational role in Islamic tradition, which holds that he settled in Mecca. In the Old Testament (Genesis 16:1-16; 17:18-26; 21:1-21), Abraham’s wife Sarah was initially unable to bear children and therefore gave Abraham her maidservant Hagar to conceive an heir. Ishmael was born and brought up in Abraham’s household. Some 13 years later, however, Sarah conceived Isaac, with whom God established his covenant. Isaac became Abraham’s sole heir, and Ishmael and Hagar were banished to the desert, though God promised that Ishmael would raise up a great nation of his own. Ishmael, commonly regarded by both Jews and Arabs as the progenitor of the Arabs, is considered a messenger and a prophet (*rasūl nabi*) in the Qur’ān (e.g., 19:54). Though little is said about him in the Qur’ān itself aside from his designation as a prophet, it suggests that he assisted Abraham in building Islam’s most sacred structure, the Kaaba, in Mecca (2:127). Most Islāmic traditions about Ishmael come from other, extrascriptural sources, such as *Hadīth*, *tafsīr* (Islamic exegesis), and *qīṣaṣ al-anbiyā'* (stories of the prophets). According to the most well-known of these traditions, after Ishmael and Hagar were banished, they settled in Mecca, near which they had found relief and water at the Well of Zamzam. Later, in nearby Minā, Abraham attempted to sacrifice Ishmael (rather than Isaac, as stated in the Old Testament), an event commemorated on Eid al-Adha and in the rituals of the hajj (pilgrimage).

treze anos depois, porém, Sara concebeu Isaque, com quem Deus estabeleceu sua aliança. Isaac se tornou o único herdeiro de Abraão, e Ismael e Agar foram banidos para o deserto, embora Deus tenha prometido que Ismael levantaria uma grande nação própria. Ismael, comumente considerado por judeus e árabes como o progenitor dos árabes, é considerado um Mensageiro e Profeta (*Rasūl Nabī*) no Alcorão (por exemplo, 19:54). Embora pouco seja dito sobre ele no próprio Alcorão, além de sua designação como profeta, sugere que ele ajudou Abraão na construção da estrutura mais sagrada do Islã, a *Caaba*, em Meca (2: 127). A maioria das tradições islâmicas sobre Ismael vem de outras fontes extra-escriturais, como *Hadith*, *Tafsīr* (exegese islâmica) e *Qiṣaṣ Al-anbiyā'* (histórias dos profetas). De acordo com a mais conhecida dessas tradições, depois que Ismael e Agar foram banidos, eles se estabeleceram em Meca, perto da qual encontraram alívio e água no Poço de Zamzam. Mais tarde, na vizinha Minã, Abraão tentou sacrificar Ismael (em vez de Isaac, como afirma o Antigo Testamento), um evento comemorado no *Eid al-Adha* e nos rituais do *Hajj* (peregrinação).

No espectro das narrativas religiosas propriamente ditas, mencione-se em primeiro lugar o papel conferido à Ismael na narrativa feita na Bíblia Sagrada Cristã, apontando-o como patriarca dos povos árabes, nos termos narrados no Livro do Gênesis, capítulo 17, versículos 15 a 22. Cite-se, nesse sentido, a tradução feita pela Bíblia de Jerusalém (2002, p. 55) do excerto mencionado:

Deus disse a Abraão: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara. Eu a abençoarei, e dela te darei um filho: eu a abençoarei, ela se tornará nações, e dela sairão reis de povos.” Abraão caiu com o rosto por terra e se pôs a rir, pois dizia a si mesmo: “Acaso nascerá um filho a um homem de cem anos, e Sara que tem noventa anos dará ainda à luz?” Abraão disse a Deus: “Oh! Que Ismael viva diante de ti!” Mas Deus respondeu: “Não, mas tua mulher Sara te dará um filho: tu o chamarás Isaac; estabelecerei minha aliança com ele, como uma aliança perpétua, com sua descendência depois dele. Em favor de Ismael também, eu te ouvi: eu o abençoo, o tornarei fecundo, o farei crescer extremamente; gerará doze príncipes e dele farei uma grande nação. Mas minha aliança eu a estabelecerei com Isaac, que Sara dará à luz no próximo ano, nesta estação”. Quando terminou de falar, Deus retirou-se de junto de Abraão.

Verifica-se, pois, que na narrativa cristã defere-se grande importância à Ismael, nada obstante a aliança de Iahweh tenha sido firmada a partir da descendência de Isaac, filho de Abraão com Sara. A alegoria da Antiga Aliança (visto que a Nova Aliança advém da narrativa crística, após a primeira vinda de Jesus Cristo), nesse sentido, é circunscrita a Isaac, sendo deferidas a Ismael e sua descendência prosperidade e bênçãos de Iahweh.

Semelhante óptica na narrativa cristã converge, nesse sentido, à perspectiva de alteridade e tolerância religiosa compatíveis com o diálogo inter-religioso fomentado a partir do século XX, resguardadas as vicissitudes e proselitismo razoáveis a cada religião (como a ausência de menções à possível linhagem de Agar no texto da Bíblia Sagrada Cristã).

No âmbito do Judaísmo, a narrativa de Ismael é mais complexa, havendo maiores considerações sobre sua ascendência egípcia, de linhagem faraônica. Conforme disposto em determinado excerto selecionado e traduzido ao português do Midrash (Parashá Lech Lechá)<sup>4</sup>:

Sarai não teve filhos em todos os anos do seu casamento com Avram. Ela disse, então, para Avram, “Case com minha criada Hagar. Talvez D’us se apiede de mim porque deixei você casar com outra mulher, e me dará um filho.” Hagar não foi sempre uma serva. Ela era, na verdade, uma princesa egípcia. Mas quando seu pai Faraó viu os grandes milagres que D’us realizou para Avram e Sarai, disse, “É melhor para minha filha ser uma serva desses grandes tsadikim que ser princesa no Egito.” Quando Hagar servia a Sarai, esta ensinou-lhe como servir a D’us. Avram sabia que Sarai falou com ruach hacôdesh (inspiração Divina). Respondeu-lhe, “Vou te ouvir e casar com Hagar.” Depois que Hagar casou com Avram e esperava um filho dele, ficou orgulhosa. Quando Hagar falava com os outros, insultava Sarai zombando dela, “Sarai não é na realidade uma tsadeket! Se assim fosse, porque D’us não lhe deu filhos?” Sarai puniu Hagar por palavras tão arrogantes. Fez Hagar trabalhar pesado. Por isso Hagar fugiu para longe de Sarai, em direção ao deserto. Mas D’us mandou um anjo para ordenar a Hagar, “Volte para Sarai e a obedeça! D’us ouviu que você está infeliz e vai dar-lhe um filho. Chame-o Yishmael (Ismael). Ele vai ser um homem selvagem que viverá no deserto, e será o pai de uma grande nação.” Hagar agradeceu a D’us, “Abençoados Sejas, D’us, que viu minha desventura.” E voltou para a tenda de Avram. Ela deu à luz um filho, a quem Avram chamou Yishmael. Ele se tornou o antepassado de todas as nações árabes.

A narrativa judaica aproxima mais Ismael (Yishmael) a sua mãe, Agar (Hagar). A ascendência de Ismael ligada ao reino egípcio legitima no plano temporal sua futura linhagem de príncipes, já legitimada no plano espiritual segundo a narrativa da Bíblia Sagrada Cristã, alinhada à narrativa da Midrash Judaica. Todavia, em ambas as narrativas evidencia-se a necessidade da fuga de Agar e Ismael da tribo abraâmica, que prosperava e sectarizava-se na figura de Isaac e sua linhagem, com quem o deus Iahweh tinha estabelecido aliança perpétua.

Enfim, a narrativa islâmica quanto à história de Ismael no Alcorão é a mais tímida das pesquisadas, nada obstante o mito de Patriarca dos povos árabes a ele atribuído. Como a estrutura narrativa do Alcorão difere da Bíblia Sagrada Cristã, especialmente quando a considerações de ordem historiográfica contidas em tal escritura sagrada (o Alcorão, em percunctória abordagem, possui parte significativa de sua estrutura narrativa calcada em revelações, diálogos e aforismos), Ismael já é apontado no texto em seu esplendor, como Mensageiro, Profeta e construtor do templo da *Caaba* em conjunto com o Patriarca Abraão, seu pai. Conforme preceituado no Alcorão, surata 2, versos 127-130 e surata 19, versos 54 e 58, a revelação feita ao Profeta Muhammad (2020, pp. 41 e 243) nos traz as seguintes notas sobre Ismael:

<sup>4</sup> Disponível em: [http://pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/888158/jewish/Avram-Casa-com-Hagar-que-D-a-Luz-a-Yishmael.htm](http://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/888158/jewish/Avram-Casa-com-Hagar-que-D-a-Luz-a-Yishmael.htm). Acesso em: 2 out. 2021.

E quando Abraão e Ismael levantaram os alicerces da Casa, dizendo: “Senhor nosso, aceita-a de nós. És quem ouve tudo e sabe tudo. Senhor nosso, faze-nos submissos a Ti, e faze de nossa descendência uma nação submissa a Ti. E ensina-nos os ritos e aceita nosso arrependimento. És acolhedor e misericordioso. Senhor nosso, suscita dentre eles um Mensageiro que lhes revele teus sinais e lhes ensine o Livro e a sabedoria e os purifique. És poderoso e sábio”. Quem rejeitaria a religião de Abraão senão os insensatos? Nós o elegemos neste mundo e no Além, ele estará entre os justos. [...] E menciona no Livro Ismael. Era correto nas suas promessas e era um Mensageiro e um Profeta. [...] Esses são os homens que Deus abençoou: são Profetas da posteridade de Adão e dos que transportamos na arca com Noé e da posteridade de Abraão e Israel e dos que elegemos e guiamos. Quando os versículos do Misericordioso eram recitados, caíam prostrados e choravam.

A partir das referências historiográficas e baseadas nas narrativas encartadas em escrituras religiosas, é possível traçar um perfil de Ismael como personagem fundamental das religiões abraâmicas monoteístas. Todavia, ao longo dos séculos o proselitismo inerentes às matrizes religiosas pesquisadas neste estudo obstaculizava diálogo que permitisse uma maior compreensão do arcabouço mitológico característico dos personagens narrados em seus livros sagrados. Apenas a partir do século XX, após os horrores da II Grande Guerra (1939-1945 EC<sup>5</sup>) tornou-se possível lançar as bases do diálogo inter-religioso como corolário da tolerância religiosa típica de um cariz universal e cosmopolita de aplicação dos direitos humanos na Sociedade Internacional, conforme será dissertado adiante.

### **3 A PROTEÇÃO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA E DOS CRIMES CULTURALMENTE MOTIVADOS**

A proteção internacional do indivíduo, potencialmente iniciada em 1863 a partir da fundação do Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV), ocorrida após a Batalha de Solferino no interregno da II Guerra de Independência Italiana (1859), inicialmente floresceu no contexto do Direito Internacional Humanitário, que ensejou também o desenvolvimento do Direito Internacional dos Conflitos Armados no contexto inicial de fragmentação do Direito Internacional Público, que se intensificaria a partir do século XX.

Com o término da I Grande Guerra (1914-1918 EC), criação da Organização Internacional do Trabalho (1919), da Federação Internacional das Sociedades da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho (1919) e emergência de uma crise humanitária decorrente dos povos refugiados derivados da drástica alteração fronteiriça na geografia política da Europa continental, desenvolveu-se o Direito Internacional dos

<sup>5</sup> Opta-se pelas siglas AEC (“antes da Era Comum”) e EC (“Era Comum”) em vez das tradicionais a.C. (“antes de Cristo”) e d.C. (“depois de Cristo”) em apreço a um perfil laico de pesquisa no estudo das Humanidades (gênero que abrange as Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, animado pela perspectiva crítica característica dos Estudos Culturais – *Cultural Studies*). Para maior aprofundamento acerca do âmbito de aplicação dos Estudos Culturais, mormente em sua relação com a História e a Pedagogia, cf. Hall e Woodward (2014), Mattelart e Neveu (2004), e Sanches (2011).

Refugiados como segunda vertente principal da proteção internacional do indivíduo.

Enfim, após o término da II Grande Guerra (1939-1945 EC) e publicação da Carta de São Francisco criando a Organização das Nações Unidas (1945), floresceu o atual paradigma do Direito Internacional dos Direitos Humanos, tendo na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) seu principal documento jurídico fundante.

Torna-se pertinente trazer à colação escólio doutrinário da lavra do jurista brasileiro Celso Duviver de Albuquerque Mello (2002, pp. 934-935) acerca dos crimes contra a humanidade, gênero delitivo eminentemente ligado a políticas de Estado destinadas ao extermínio sistemático de determinados grupos sociais<sup>6</sup>, o que se relaciona com a proteção internacional do indivíduo pós-século XX:

Os crimes contra a humanidade se distinguem do genocídio no tocante à intenção. O elemento internacional, no sentido de querer destruir determinado grupo social, não existe nos crimes contra a humanidade. “O crime contra a humanidade é, ... a negação da humanidade aos membros de um grupo de homens em aplicação de uma doutrina”. É o resultado de um plano para afastar os homens da comunidade dos homens (Pierre Truche). O Tribunal Penal para a ex-Iugoslávia dá ao crime contra a humanidade três elementos: a) é dirigido contra a população civil; b) ele é generalizado ou sistemático; c) ele apresenta gravidade. O crime contra a humanidade é aquele praticado de modo maciço contra a população civil mesmo fora do conflito armado. Uma outra definição é a de Bassiouni que afirma ser a “ação política de um Estado que visa a inquietar, atormentar, oprimir ou discriminar a respeito de uma pessoa visando-lhe causar sofrimentos físicos ou mentais, ou lhe prejudicar economicamente em razão das convicções ou opiniões da vítima ou dela pertencer a determinado grupo”. Em 1915 em uma mata da França, Rússia e Grã-Bretanha sobre o massacre de armênios pela Turquia surge a expressão “crimes contra a humanidade e a civilização”. A *International Bar Association*, em um projeto de Código Penal Universal que elaborou, incluiu entre os crimes contra a humanidade (além do genocídio): a tortura, a escravidão, as perseguições sociais, religiosas e raciais, a deportação de mulheres, etc.

Caso a intolerância religiosa converta-se em política pública de extermínio de grupos religiosos, estar-se-á diante do delito internacional de genocídio, proscrito pelo Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional (1998).

Entretanto, caso a intolerância religiosa manifeste-se como conduta individual ou de espúrio proselitismo religioso, torna-se possível vindicar a alocação de tal conduta à categoria delitiva dos crimes culturalmente motivados, conforme teoria propugnada pela jurista italiana Cristina De Maglie (2019).

<sup>6</sup> Relevante mencionar-se que o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional (1998), incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro por força do art. 5º, §4º, da Constituição do Brasil de 1988 e pela publicação do Decreto Federal n. 4.388/2002, indica as condutas dos tipos penais de Genocídio, Crimes contra a Humanidade, Crimes de Guerra e Agressão Internacional respectivamente em seus arts. 6º a 9º, sendo o extermínio de grupos sociais religiosos como política de Estado mais alinhado ao crime de genocídio caso se adote uma óptica pós-século XXI. Ainda assim, reputa-se necessário o escólio doutrinário de Celso Duvivier de Albuquerque Mello diante do valor histórico de sua clássica obra, bem como pela compreensão que se tinha da matéria ao longo do século XX.

O Direito Internacional dos Direitos Humanos, nesse sentido, influencia sobremaneira o Direito Penal na pós-modernidade, em especial a partir da segunda metade do século XX, na medida em que a proteção de minorias e grupos vulneráveis passa a ostentar a natureza de bem jurídico penalmente tutelado. Nesse sentido, a tolerância religiosa estabelece-se como importante direito fundamental (no âmbito constitucional doméstico dos Estados Soberanos) e direito humano (no espectro do Direito Internacional dos Direitos Humanos) especialmente protegido pelo Direito Penal, que não apenas a resguarda no Direito Internacional Penal, mas também como bem jurídico penalmente tutelado nos crimes culturalmente motivados.

O diálogo inter-religioso suscitado pelo Concílio Vaticano II (1961-1965 EC), nesse desiderato, conduziu um regime de gradativa tolerância religiosa nas décadas subsequentes, na medida em que alinou-se ao próprio desenvolvimento normativo do Direito Internacional dos Direitos Humanos, ocorrido no mesmo período.

Neste sentido, o estímulo a valores como alteridade, plurilateralidade de ideais e multiculturalidade (que não deve ser confundido com multiculturalismo – expressão criticada na obra de Cristina De Maglie como tendenciosa e discriminatória, numa abordagem equivocada do fenômeno cultural que promoveu diversos sectarismos em paralelo com a expansão dos direitos humanos ao longo do século XX) influenciaram sobremaneira os desdobramentos do Direito Internacional dos Direitos Humanos e do Direito Penal, resultando no reconhecimento do gênero delitivo dos crimes culturalmente motivados, relevantes a uma compreensão do respeito à tolerância religiosa que evite a ocorrência de delitos de ódio.

A alteridade – capacidade de compreensão interpessoal no contexto da singularidade e vicissitudes próprias de cada indivíduo – é fundamental para a efetividade da tolerância religiosa como direito fundamental e humano. Nesse sentido, propõe-se a rejeição do conflito entre universalismo e relativismo cultural na teoria dos direitos humanos (cf. BIELEFELDT, 2000; PIOVESAN, 2006), a fim de se estabelecer uma aplicação de sua normatividade sob cariz universal e cosmopolita, de modo a contemplar uma sociedade multicultural e baseada na alteridade.

Sustenta-se que por meio de políticas públicas de médio e longo prazo, calcadas no investimento em educação de perfil crítico e que contemple tais pressupostos, seja possível aproximar pessoas de matrizes religiosas distintas que convivam numa mesma sociedade, prevenindo-se desta forma a incidência de crimes culturalmente motivados ligados à óptica da intolerância religiosa<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Noutro estudo sobre o tema (cf. CAVADAS, 2020) oportunizou-se a exposição realidade de intolerância às religiões de matriz africana no Brasil nas primeiras décadas do século XXI, à luz da classificação doutrinária dos crimes culturalmente motivados.

## 4 REFLEXÕES FINAIS

Os pontos de intersecção da narrativa mítico-alegórica de Ismael convergem para um regime de historicidade na vida deste personagem segundo três fontes documentais distintas, provenientes de escrituras sagradas de três religiões mono-teístas de origem abraâmica: o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo.

Referida convergência enseja uma abordagem da narrativa ismaelita que contemple o diálogo inter-religioso maturado desde o século XIX e suscitado potencialmente a partir do Concílio Vaticano II (1961-1965 EC), concomitante ao período de expansão normativa do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Uma óptica universal e cosmopolita baseada na alteridade e na compreensão de uma multiculturalidade nas civilizações humanas pós-século XX, neste sentido, pode ser tida como uma proposta de superação da dicotomia entre universalismo e relativismo cultural no que tange à aplicação dos direitos humanos, mormente em civilizações que possuam valores em distinção dos ocidentais por circunstâncias atreladas a suas matrizes religiosas predominantes (e.g. a cultura muçulmana)<sup>8</sup>.

Enfim, augura-se que a narrativa de Ismael possa ensejar uma maior aproximação das três maiores matrizes religiosas monoteístas dentre as civilizações humanas, historicamente marcadas por conflitos que desbordaram o razoável proselitismo a elas inerente e resultaram em episódios deveras brutais na História das Civilizações, e que na atualidade justificam a inclusão de atos violentos de intolerância religiosa penalmente imputáveis na classificação doutrinária dos crimes culturalmente motivados, o que se visa a prevenir por meio de políticas públicas de fomento à Educação crítica calcada na multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

## REFERÊNCIAS

ALBURQUERQUE MELLO, Celso Duvivier de. **Curso de Direito Internacional Público**. 2v. 14. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História: princípios e conceitos fundamentais**. v. I. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

<sup>8</sup> Em estudos anteriores sobre o tema (cf. CAVADAS, 2018), sustentou-se semelhante perspectiva, mormente no tocante às relações econômicas travadas entre civilizações ocidentais e orientais com maior evidência a partir da segunda metade do século XX, dado o fenômeno da internacionalização da economia, que se mostra indissolúvelmente ligado à cultura quando se analisam costumes tão distintos quanto os decorrentes da matriz religiosa cristã e islâmica, nos países de cultura muçulmana.

CAVADAS, Divo Augusto. A dilapidação dos ídolos: crimes culturalmente motivados e destruição de templos afro-religiosos à luz de uma hermenêutica interdisciplinar e pós-positivista. **Revista Jus Navigandi**, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 25, n. 6119, 2 abr. 2020. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/79131>. Acesso em: 2 out. 2021.

CAVADAS, Divo Augusto. **Direito ao Desenvolvimento nos Estados Árabes**. São Paulo: Agbook, 2018.

DE MAGLIE, Cristina. **Crimes Culturalmente Motivados: ideologias e modelos penais**. Tradução: Stephan Doering Darcie. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2019.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução em Língua Portuguesa. São Paulo: Paulus, 2002.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 15 ed. São Paulo: Vozes, 2014.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos Estudos Culturais**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MUHAMMAD (Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim). **Alcorão**. Tradução: Mansour Challita. 14. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.

PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos: Desafios da Ordem Internacional Contemporânea. **Caderno de Direito Constitucional**. Escola da Magistratura do Tribunal Regional Federal da 4ª Região: Rio Grande do Sul, 2006, pp. 5-26. Disponível em: [http://www2.trf4.jus.br/trf4/upload/arquivos/emagis\\_atividades/ccp5\\_flavia\\_piovesan.pdf](http://www2.trf4.jus.br/trf4/upload/arquivos/emagis_atividades/ccp5_flavia_piovesan.pdf). Acesso em: 2 out. 2021.

RIES, Julien. **Mito e Rito: as constantes do sagrado**. Tradução: Silvana Cobucci Leite. Petrópolis: Vozes, 2020.

SANCHES, Tatiana Amendola (Org.). **Estudos Culturais: uma abordagem prática**. São Paulo: Senac, 2011.



## CAPÍTULO 4

---

# O AMBIENTE ESCOLAR COMO TERRITÓRIO EM DISPUTA: REFLEXÕES SOBRE A OCUPAÇÃO DO COLÉGIO POLIVALENTE FREI JOÃO BATISTA - ANÁPOLIS/GOIÁS

Felipe Silva de Freitas<sup>1</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.4

<sup>1</sup> Felipe Silva de Freitas é licenciado e mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás; mestrando e licenciado em Geografia pela Universidade Federal de Goiás; licenciando em Ciências Sociais pela Uniasselvi; Pós Graduando em Ensino e Didática do Ensino Superior pela Estácio. E-mail: felipesilvade Freitas2@gmail.com

## RESUMO

As reflexões referentes ao campo educacional precisam ser realizadas com cada vez mais intensidade, visto que as problematizações apontadas pelos movimentos sociais são levantadas com mais frequência nas últimas duas décadas (2000-2020). Nesse espaço temporal, as ocupações secundaristas (2015-2016) no estado de Goiás se configuraram como um espaço de resistência à implementação das Organizações Sociais na educação, mas também como um movimento questionador da cultura escolar e da participação discente nas decisões do cotidiano escolar. O objetivo deste trabalho é, então, compreender como ocorreu a ocupação/territorialização do Colégio Polivalente Frei João Batista (Anápolis) pelos estudantes secundaristas, quem eram esses(as) sujeitos que reivindicavam uma maior participação na vida escolar e como eles imprimiram suas identidades não só no espaço escolar, mas nas discussões da vida escolar após o processo das ocupações. Para responder a tais questionamentos, este estudo foi dividido metodologicamente em dois momentos: o primeiro consistiu na metodologia de etnografia urbana através do acompanhamento do processo de ocupação do Colégio Polivalente Frei João Batista durante os dois meses de resistência protagonizada pelos estudantes secundaristas; o segundo contou com a realização de entrevistas com três estudantes que participaram da ocupação do referido colégio, amparados pelas metodologias da História Oral e História de Vida, a fim de compreender a realidade de vida dos ocupantes. A conclusão a que se chegou é que as ocupações foram de extrema importância para os estudantes aprimorarem uma consciência histórica das relações de poder permeadas no espaço escolar, capaz de destacar as discussões referentes à necessidade da valorização da heterogeneidade identitária, da busca por metodologias de aprendizagem mais proveitosas e da vivência dos estudantes.

**Palavras-chave:** Território. Ocupações Secundaristas. Identidade.

## 1 INTRODUÇÃO

O ambiente escolar configura-se como um espaço complexo não somente pela multiplicidade de agentes envolvidos no processo de ensino e aprendizagem, mas também pela formação cultural desses sujeitos que dele fazem parte, constituída ao longo de suas trajetórias de vida. Todos esses elementos se traduzem em conflitos no ambiente escolar. A diversidade de vivências e realidades presentes no espaço escolar, aliada a uma Cultura Escolar<sup>1</sup> extremamente enrijecida e legitimada pela

1 Dominique Julia (1995) compreende a Cultura Escolar “como um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos; normas e práticas coordenadas a finalidade que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sociopolíticas ou simplesmente de socialização)” (tradução nossa). Dessa forma, compreendemos a Cultura Escolar como algo mutável dentro do campo educacional, passível de modificação de acordo com a atuação dos agentes.

sociedade e, conseqüentemente, pelo grupo gestor, pode gerar conflitos e dificuldades, muitas vezes geracionais, ocasionados pelas mudanças que perpassam o universo juvenil (AMARAL; RAMOS, 2018, p. 25).

A demonstração de insatisfação com os moldes e as formas como o ambiente escolar é conduzido é antiga e vem, segundo Joe Garcia (1999), sendo aperfeiçoada e refinada. A principal forma de demonstração dessa insatisfação é a indisciplina, que pode ser compreendida, segundo Garcia (1999), como uma incongruência dos critérios e expectativas assumidas pelo grupo gestor escolar em relação aos discentes. As formas de manifestação dessa insatisfação com os encaminhamentos do ambiente escolar tem sido, contudo, ao longo das décadas, aperfeiçoadas e, infelizmente, em muitos casos, se tornado mais agressivas e violentas. Em concordância como Joe Garcia (1999), não compreendemos a indisciplina equilibrada como uma característica má para o processo de ensino e aprendizado, e sim acreditamos que ela seja importante ferramenta para a formação de cidadãos críticos e reflexivos. Entretanto, é necessário direcionar as manifestações de indisciplina com vistas a alcançar uma possibilidade de diálogo para mudanças efetivas e necessárias.

Em outro trabalho feito por nós, compreendemos que o ato de se indisciplinar ocorre pela discordância e insatisfação com o tripé de fundamentação histórica da cultura da instituição escolar, formada pela hierarquia militar, disciplina exagerada e busca pela “perfeição” (FREITAS, 2021). A hierarquia presente no ambiente escolar é propiciada por uma relação de poder legitimada socialmente e existe quando os demais agentes do ambiente escolar e a sociedade concebem a figura do docente como o detentor do conhecimento, colocando os estudantes somente na condição de receptores.

Amparados pela compreensão de que os professores, aliados ao grupo gestor, são os detentores do conhecimento, dotados de mais capital simbólico no ambiente escolar e, portanto, mais sábios para optarem, cabe a eles(as) o encaminhamento das principais decisões relativas ao ambiente escolar. Sendo assim, esse grupo seletivo, muitas vezes sem a participação dos estudantes, decide os rumos, objetivos, projetos e investimentos que determinada escola deverá realizar, ou, em alguns casos, cabe aos seus superiores hierárquicos, através da Secretaria de Educação ou Subsecretaria de Educação, a tomada de decisões, excluindo os estudantes de qualquer participação no encaminhamento da vida escolar.

O ano de 2015 foi palco de uma das manifestações mais organizadas realizada pelos estudantes secundaristas na última década. Insatisfeitos com as decisões governamentais que afetavam diretamente o dia a dia e a própria existência de al-

gumas instituições escolares, estudantes paulistas iniciaram, no findar desse ano, ocupações de escolas como tentativa de fazer com que a sociedade civil se voltasse para o projeto de reorganização escolar colocado em curso pelo Governo do Estado de São Paulo e encabeçado por Geraldo Alckmin, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

Os resultados, compreendidos pelos estudantes secundaristas como positivos,<sup>2</sup> apresentados no estado de São Paulo com o processo de ocupação, colocaram a **metodologia** de ocupação das escolas no radar de secundaristas de outros estados. Esses estudantes também se mostravam insatisfeitos com outras demandas impostas, ou mesmo inconformados com o descaso de suas respectivas unidades federativas com o sistema educacional.

Este trabalho se inscreve numa dessas experiências. A ocupação em Goiás foi implementada pelos estudantes secundaristas em dezembro de 2015, no Colégio Estadual José Carlos de Almeida (JCA), em Goiânia, e representou uma esperança de resistência goiana à implementação das Organizações Sociais (OS) na educação, tendo motivado os demais estudantes secundaristas a iniciarem o processo de especulação para uma possível ocupação em seus respectivos colégios.

Segundo Luís Antônio Groppo (2018), as ocupações secundaristas podem ser divididas em duas etapas: a primeira fase das ocupações, que é aonde temporariamente localiza-se o nosso estudo, foi constituída por ocupações nos estados de São Paulo, Goiás, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Ceará com pautas individuais e específicas, como a contrariedade em virtude da reorganização escolar em São Paulo, da implementação do sistema de OS (Goiás) e da precarização da educação pública (Rio de Janeiro e Ceará), que ocorreram entre o final do ano de 2015 e o início de 2016 (GROPPO, 2018, p. 93).

A luta dos estudantes goianos teve como principal objetivo o barramento do Edital nº 001/2016, da Secretaria de Educação do Estado de Goiás (SEDUCE, 2015), que tinha por finalidade a implantação de Organizações Sociais (OS) no sistema educacional para a gestão financeira das escolas. A forma de implementação do projeto, realizada em caráter de urgência, extrema celeridade e sem a participação da sociedade civil, colocou profissionais do campo da educação, estudantes secundaristas e universitários em alerta, tendo desencadeado o processo de resistência contra a implementação das OS, desaguando na metodologia das ocupações secundaristas.

---

<sup>2</sup> Os estudantes secundaristas compreendem como resultados positivos os apontamentos de recuo na proposta inicial apresentada pelo Governo de São Paulo para a reorganização escolar, que desencadearia na desistência da implementação do projeto.

As incertezas surgidas são fruto de um projeto não divulgado e discutido com a sociedade civil, o que mais tarde, com a publicação do Edital nº 001/2016, mostraria incongruências econômicas do compartilhamento de responsabilidades frente à gestão escolar e de estabilidade profissional. Todo esse contexto afetaria os estudantes e professores de forma prejudicial, gerando insatisfações na perspectiva da maior parte dos agentes do campo educacional e alterando diretamente o rendimento escolar e o cotidiano escolar.

Em Anápolis, a primeira escola estadual ocupada foi o Colégio Polivalente Frei João Batista, conhecido na cidade pela qualidade do processo de ensino e aprendizado, que resulta em um aproveitamento exímio nas provas de averiguação do conhecimento, fato a lhe render não só notas, mas resultados significativos na formação dos estudantes. Localizado em uma área central da malha urbana anapolina, recebe estudantes de bairros variados e muitas vezes distanciados da instituição escolar. Outro fator que chama a atenção é a sua capacidade de atendimento: no ano de 2015, o colégio contava com 1.681 estudantes, atendendo ensino fundamental e médio nos três turnos, em um total de 23 salas, com um quadro totalizado em 70 docentes e 26 quadros administrativos (SEDUCE, 2015).

Alguns questionamentos referentes ao processo de resistência secundarista permeiam esta pesquisa no formato de problematizações. Intriga-nos compreender como se deu o processo de territorialização do espaço escolar pelos secundaristas – visto que compreendemos a escola enquanto território composto de relações de poder delineadas no cotidiano escolar –, quem são os agentes que participaram do processo de territorialização do ambiente escolar e qual a sua relação com o ambiente escolar anteriormente à efetivação da ocupação secundarista. Outra questão nossa é entender como os estudantes secundaristas imprimiram as suas identidades no espaço escolar e nas discussões realizadas durante e após o processo de ocupação e quais são as marcas imprimidas que perduram no ambiente escolar.

Algumas questões referentes à compreensão teórica e metodológica utilizada no trabalho devem ser evidenciadas para que possamos compreender o limiar do desenvolvimento da discussão ao longo deste estudo. A primeira dessas premissas diz respeito à compreensão teórica, ou melhor, à lente teórica utilizada para compreender o campo educacional e o ambiente escolar.

Nesse sentido, utilizamos a concepção teórica de Pierre Bourdieu, um autor estruturalista construtivista, para compreender quem são os sujeitos que participaram da ocupação, como desenvolveram seu *habitus* e como se dão as relações complexas existentes no ambiente escolar, perpassadas por relações de poder que

desencadeiam violências simbólicas, estruturadas por agentes diversos do campo educacional, que estabelecem *nomos* (regras) para organização do espaço escolar e desencadeiam conflitos referente ao *habitus* dos diversos agentes da escola. Bourdieu (1998), além de nos auxiliar a compreender as realidades do espaço escolar e as relações sociais existentes, nos possibilita compreender a influência das diversas instituições na formação do *habitus* dos diversos sujeitos (estudantes secundaristas) que territorializaram o ambiente escolar, entendendo que somos estruturas estruturantes estruturadas que influenciemos e somos influenciados pelas diversas instituições.<sup>3</sup>

Dessa forma, compreendemos a escola como um campo, dotada de práticas específicas e de uma história própria, norteadas por regras e normas escritas ou não (*nomos*), composta por diversos sujeitos do processo de ensino e aprendizagem (agentes), organizados por comportamentos e ações legitimados socialmente e pela *nomos* do campo (*habitus*), e com conhecimentos e práticas valorizadas pelos agentes do campo (capital simbólico). Quando determinado agente do campo não internaliza o *habitus* e não desenvolve o capital simbólico do campo, uma das alternativas utilizadas pelos agentes dominantes são as variadas formas de violência simbólica, representada, no campo educacional, por advertências, suspensões, expulsão, rebaixamento de notas ou até mesmo alterações de turma ou do mapa de sala, que demonstram simbolicamente quem detém o poder naquele momento no campo educacional (BOURDIEU, 1998).

Os agentes do campo educacional (professores, estudantes, grupo gestor, profissionais da limpeza, profissionais da merenda e comunidade escolar), ao terem contato com esse campo, já obtêm informações e estímulos de outras instituições primárias, que moldaram o seu *habitus* originário (igreja, família e comunidade próxima) e podem ser significativas na forma de esses agentes compreenderem o mundo e os objetivos da instituição escolar no seu cotidiano. Portanto, quando nos questionamos sobre a relação dos estudantes secundaristas da ocupação com a escola, nos propomos a entender também como essas instituições influenciaram o *habitus* desses agentes, de maneira a entender a necessidade de defesa da instituição escolar burocraticamente, mesmo negando, em muitos casos, a sua cultura escolar. Bourdieu (1998) auxilia-nos nessa discussão conceitualmente demarcando o campo e debatendo com o modo como se dá a formação do nosso *habitus*. Nesse cenário, a utilização de sua teoria é de extrema importância para vislumbrar como as instituições que perpassam a vida dos ocupantes influenciaram a sua forma de

<sup>3</sup> O termo “estruturas estruturantes estruturadas” diz respeito ao fato de nós, na medida que somos influenciados pelas estruturas sociais já postas, podemos influenciá-las e modificá-las, nos revisando diariamente e alterando o nosso *habitus* e as estruturas.

ver o mundo, bem como sua consciência histórica, e possibilitaram a sua atuação na territorialização do espaço escolar.

Metodologicamente, o trabalho foi composto por dois momentos distintos: o primeiro ancorou-se principalmente na etnografia escolar, que buscou “desentranhar a forma e os limites dos sistemas sociais e dos mundos culturais. No processo etnográfico, o perímetro das descobertas não se estabelece de antemão, revelando pouco a pouco à medida que o trabalho de campo avança” (VALENTINE, 1972, p. 179). Considerando-se essa perspectiva, foi através do trabalho de campo, com a participação do pesquisador na ocupação do Colégio Estadual Polivalente Frei João Batista, durante 60 dias, que houve a possibilidade da melhor compreensão do processo de ocupação, acompanhando de perto a criação de memórias e a realização de registros fotográficos e midiáticos a partir das redes sociais, que possibilitaram a descrição dos acontecimentos com riqueza de detalhes e informações. O segundo momento, após 5 anos do findar das ocupações, foi a realização de três entrevistas semiestruturadas com estudantes secundaristas que ocuparam o Colégio Polivalente Frei João Batista, a fim de compreender as suas histórias de vida e, conseqüentemente, a participação no processo de territorialização do espaço escolar.

Nossa proximidade com o objeto da pesquisa, visto que não nos ausentamos de realizar uma participação ativa na ocupação do colégio, coloca-nos em posição de defender que a realização da pesquisa acadêmica científica não necessariamente precisa contar com um distanciamento do pesquisador com o “objeto” pesquisado, ao invés disso, acreditamos que a aproximação e a relação próxima aos sujeitos estudados permite-nos o enriquecimento de dados e uma análise mais complexa dos acontecimentos e da realidade. Foi através dessa aproximação e da participação direta no processo de ocupação que pudemos acompanhar as discussões feitas pelos estudantes secundaristas referentes ao processo de implementação das Organizações Sociais.

## **2 O PROJETO DE GESTÃO COMPARTILHADA COM ORGANIZAÇÕES SOCIAIS NA EDUCAÇÃO E SUAS INCONGRUÊNCIAS.**

O projeto de gestão compartilhada com Organizações Sociais (OS) na educação apresentado à sociedade civil através do Edital nº 001/2016, durante a ocorrência de diversas ocupações secundaristas, tinha como recheio incongruências políticas, econômicas e administrativas. O edital de chamada para a implementação de Organizações Sociais na educação tinha como objetivo implementar o formato de parcerias, espelhado nas *Charters Schools*, em 23 escolas da macrorregião Anápolis,

sendo o Colégio Polivalente Frei João Batista, o segundo maior do estado de Goiás em quantitativo de estudantes, um dos envolvidos no projeto.

As insatisfações iniciais versavam a respeito da desconfiança da sociedade civil com os valores a serem repassados pelo Estado às organizações sociais por estudante, muito acima do repassado para as gestões escolares compostas pelo corpo docente escolar. Segundo Arrais (2016) no artigo “O *grand tour* da educação goiana: capitalização pública do sistema privado via organizações sociais”,

[...] ao realizar um levantamento de estimativas, sem comprovação de fonte, chegou a conclusão de que o valor repassado por aluno para uma escola localizada em Pirenópolis estava estimado entre 110,00 R\$ e 115,00 R\$ por aluno (ARRAIS, 2016), já com as organizações sociais segundo Edital 001/2016, o valor solicitado pelas instituições a ser repassado por aluno poderia variar entre 250,00 R\$ e 350,00 R\$, levantando na comunidade escolar repúdio do porque tal valor não poderia ser repassado ao grupo gestor que diariamente sofre de orçamentos apertados para a manutenção escolar. (apud FREITAS, 2021, p. 89).

Entretanto, a aversão e a desconfiança ao projeto financeiro não foi o único fator de insatisfação da comunidade escolar. Havia incoerências no quesito pedagógico: o projeto de gestão compartilhada previa que as Organizações Sociais deveriam somente cuidar do processo administrativo, entretanto, no Edital nº 001/2016, estava previsto às Organizações Sociais a “definição de metas operacionais, indicativa de melhoria da eficiência e qualidade do serviço, do ponto de vista pedagógico, econômico, operacional e administrativo e os respectivos prazos e formas de execução” (SEDUCE, 2015). Isso mostra que as Organizações Sociais teriam total liberdade para interferir na questão pedagógica dos colégios administrados.

Outra questão levantada após a publicação do Edital nº 001/2016 diz respeito ao quantitativo de docentes que deveriam ser mantidos no ambiente escolar e a “condicionante bastante relativa” (ARRAIS, 2016) de pagamento do piso salarial. Segundo o Edital nº 001/2016, a Organização que assumisse a administração do ambiente escolar deveria:

Manter em seu quadro docente, no mínimo, 30% (trinta por cento) dos profissionais do magistério pertencentes ao quadro efetivo da SEDUCE. O restante da mão de obra necessária deverá ser contratada, sob regime da CLT. (SEDUCE, 2015).

[...] uma escola com 90% concursados, por exemplo, será uma escola com 10%, apenas, de gasto com mão de obra. Essa interpretação é perfeitamente plausível. Das escolas descritas objeto do primeiro *Edital de Chamamento*, algumas chegam a ter, em seu quadro, 79% de professores concursados. Não é claro como será a transferência de professores. A própria Secretaria da Educação argumentou em entrevista divulgada na SEDUCE; “*Os professores que não concordarem em atuar com as OSs poderão pedir transferência para outra escola*”. (ARRAIS, 2016).

Atendidos os limites traçados pela Lei estadual nº 15.503, de 28 de dezembro de 2005 (art. 4º, IV e VIII), **poderá** o PARCEIRO PRIVADO utilizar como crité-

rio para remuneração dos empregados o piso salarial da categoria, bem como a celebração de acordos coletivos de trabalho vinculados ao cumprimento das metas estipuladas, à redução interna dos custos ou ao aumento da produtividade, sempre compatíveis com os praticados no mercado de trabalho. (SEDUCE, 2015, grifos no original).

Com o pagamento do piso salarial como **condicionante relativa** através do termo **poderá** e a possibilidade de transferência de professores de colégio, os docentes viram suas condições de trabalho serem ameaçadas e os estudantes perceberam que a proximidade com o ambiente escolar e com o quadro docente estava sendo extremamente comprometida.

Na entrevista realizada com o estudante secundarista Regis Neto,<sup>4</sup> percebemos uma enorme proximidade com o grupo docente que ultrapassa, inclusive, as relações no ambiente escolar. O estudante relata que tinha uma relação próxima com os docentes, com os quais convivia até mesmo no ônibus, a caminho da escola:

Caramba, eu acordei cedo, tô no terminal e minha professora está no mesmo ônibus que eu. O que que eu faço até chegar na sala pra ter aula com ela? A gente vai trocando ideia do dia a dia! Então assim, isso constrói um vínculo com os alunos, e não foi só uma ou duas professoras, foram várias as professoras que a gente teve essa oportunidade de realmente criar um vínculo, então isso realmente fortalece a questão de “Poxa, ele realmente tem uma coisa pra me passar e eu vou apreender”. Aí quando é o meu momento de passar alguma coisa da nova juventude, eles tinham essa abertura para “Poxa, eu quero absorver um pouquinho pra poder entender o que se passa na minha sala”. (informação verbal).<sup>5</sup>

A relação próxima com os docentes do colégio, percebida nas três entrevistas realizadas com ocupantes, alinhada à possibilidade de ameaça à carreira docente, para nós pode ser compreendida como um motivo agravante da necessidade de permanecer ocupando o ambiente escolar. Logicamente, a intensidade das relações entre os estudantes e o corpo docente é diferenciada, mas notamos que os três entrevistados apontam uma relação muito próxima, que nos possibilita questionar se essa relação de proximidade não pode ter sido um dos impulsionadores da participação discente na ocupação. A iminente ameaça de conviver com docentes contratados pelas Organizações Sociais, que poderiam não se interessar pela vivência daqueles estudantes, motivou-os a darem continuidade à metodologia da ocupação e a lutar pelo espaço escolar nas estruturas já existentes, buscando a permanência.

4 Entrevista concedida por NETO, Regis. Entrevista I. [2020]. Entrevistador: Felipe Silva de Freitas, 2020. Arquivo .mp3 (87 min.).

5 Entrevista concedida por NETO, Regis. Entrevista I. [2020]. Entrevistador: Felipe Silva de Freitas, 2020. Arquivo .mp3 (87 min.).

### 3 A ESCOLA COMO TERRITÓRIO E A ORGANIZAÇÃO DA OCUPAÇÃO SECUNDARISTA NO COTIDIANO ESCOLAR

A palavra território, segundo Haesbaert (1997, p. 20), tem uma dupla conotação etimológica, pois “aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terro-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo”.

Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação. (HAESBERT, 1997, p. 20-21).

A compreensão do território e de sua complexidade está alinhada à das relações de poder e às relações sociedade-espaço-tempo. As relações que se constituem no território são chamadas por Haesbaert (1997) de processo de territorialização. As confluências sociais de territorialização, segundo esse autor, estão imersas e permeadas por relações de poder que permitem processos de apropriação e dominação do espaço. Esses processos de apropriação e dominação, que podem ocorrer de modo político e econômico, poderão moldar a estrutura, a funcionalidade dos espaços, a forma do território através dos diversos processos existentes e utilizados pelo grupo que territorializa o espaço. Neste subtópico interessa-nos destacar os processos de territorialização realizados pelos estudantes secundaristas e apoiadores do movimento de ocupação do Colégio Polivalente Frei João Batista, descrevendo, portanto, como iniciou a ocupação secundarista desse colégio e como se organizaram os estudantes secundaristas, por 60 dias, para a gestão do espaço escolar.

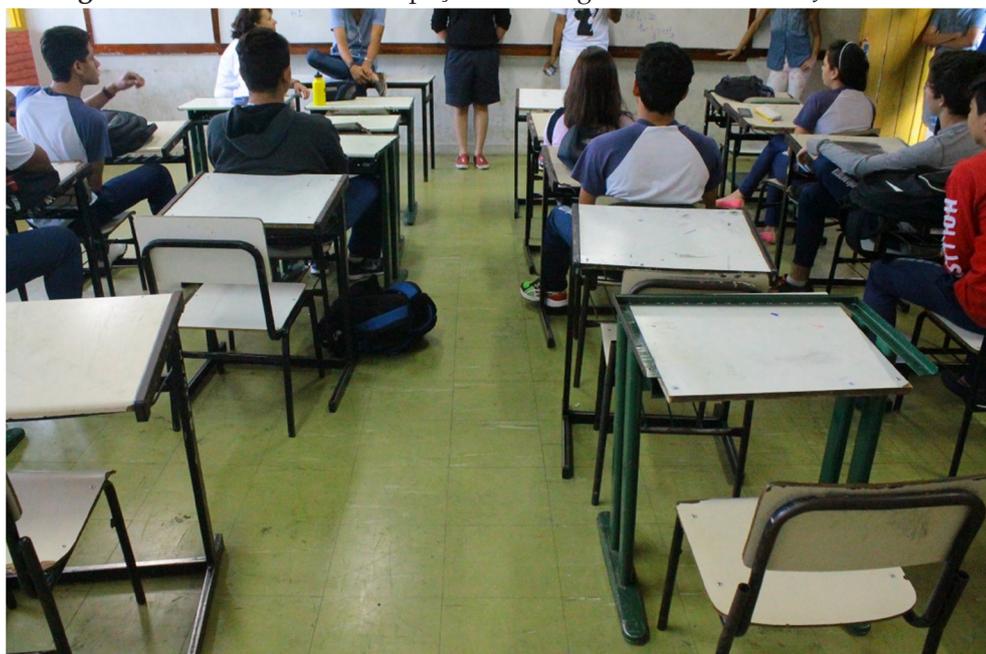
A ocupação secundarista do Colégio Polivalente Frei João Batista teve início no dia 14 de dezembro de 2015, no período matutino, após a realização de uma assembleia com estudantes que deliberou, unanimemente, pela ocupação do Colégio, sendo este o quarto colégio no estado de Goiás a ser ocupado por estudantes secundaristas (SOFIATI; MARQUES; FERREIRA, 2021). Cabe salientar, porém, que segundo Baldino e Freitas (2016, p. 910) a ocupação já vinha sendo cogitada há alguns dias:

Relembra que já em 11 de dezembro foi marcada uma reunião no Colégio Professor Faustino para ocupá-lo, mas o intento não obteve êxito. Relembra que foram várias as tentativas de ocupação de Colégios no final de semana. Final e inicialmente em 14 de dezembro (período Matutino), adentraram e ocuparam o Colégio Polivalente Frei João Batista, respaldados pela decisão de uma assembleia com os estudantes presentes. rememora-se assim, que iniciara o que denomina como sendo a trajetória de resistência e de luta através da ocupação de escolas e na cidade de Anápolis.

A ocupação efetivou-se logo após assembleia, realizada em sala de aula com estudantes que faziam provas de recuperação (Figura 1), visto que se findava o semestre. Após esse passo, os estudantes caminhavam para o segundo passo de efetivação da territorialização do ambiente escolar: era necessário controlar o acesso ao colégio e tomar o poder de decidir quem poderia nele entrar quando estivesse ocupado. Dessa forma, após o mapeamento dos pontos de acesso ao Colégio Polivalente Frei João Batista, os estudantes rapidamente realizaram a troca de todas as correntes e cadeados, tomando para si a possibilidade de permitir ou de negar o acesso das pessoas ao ambiente escolar.

O processo de territorialização do ambiente escolar prosseguiu, com a demarcação do território. Nesse momento, foi preciso que a comunidade dos arredores soubesse que alguma coisa diferenciada estava acontecendo no Colégio Polivalente Frei João Batista. Por isso, uma faixa de TNT foi pintada com spray pelos estudantes com os dizeres “Col. Est. Pol. Frei J. B. Ocupado”, tendo sido ela fixada na frente do ambiente escolar (Figura 2). A faixa tem uma representação simbólica e identitária para as ocupações e configura-se semelhante à fixação de uma bandeira com o símbolo do movimento, demarcando que aquele espaço está temporariamente ocupado e sob a responsabilidade de outro grupo.

**Figura 1** – Assembleia de Ocupação do Colégio Polivalente Frei João Batista



**Fonte:** Arquivo pessoal de Felipe Silva de Freitas, trabalho de campo, 14/12/2015.



luta, tem o mesmo cotidiano de guerra que eu, uma guerra assim entre miúdos, né, então alguma coisa tá acontecendo, eu vou lá para ver o que que é!

Então eu fui primeiro de curioso. Eu falei: “não quero ver o que que é”, quando eu vi o que que tava acontecendo, qual era a proposta e o porquê que isso tava acontecendo, chegou a isso aquilo na OS... “Mano”, eu falei: “mano, quando me falar OS eu falei: nossa vai dar muita m\*\*, onde esse trem colocou a mão na saúde só deu bagunça, meu Deus do céu...” (informação verbal).<sup>7</sup>

Já no período vespertino, a ocupação contou com a participação de professores universitários da Universidade Estadual de Goiás (UEG), do Instituto Federal de Goiás (IFG) Anápolis e da UniEvangélica, estudantes universitários da UEG, UniEvangélica, Raízes, Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás) e Universidade Federal de Goiás (UFG), mais de 20 estudantes secundaristas do Colégio Polivalente Frei João Batista, estudantes secundaristas de outros dois colégios estaduais da cidade solidários à luta, professores da educação básica contrários ao projeto de implementação das Organizações Sociais, sindicalistas e militantes de diversos movimentos sociais existentes na cidade.

Aproveitando a presença dos professores universitários e do alto quantitativo de estudantes presentes no colégio, os ocupantes organizaram-se para a realização de uma roda de conversa com o Professor Juscelino Polonial com a temática “Resistência, repressão e movimentos sociais: a apresentação do projeto das Organizações Sociais na Educação”, com o objetivo de tornar mais lúcido aos estudantes contra o que lutavam e com o que eles(as) se deparariam ao longo daquele processo de ocupação.

**Figura 3** – Roda de conversa com professores universitários e estudantes secundaristas



**Fonte:** Arquivo Pessoal de Felipe Silva de Freitas.

A roda de conversa teve continuidade com outra roda de conversa com um conjunto de advogados pró-manifestação dos estudantes secundaristas, que deram

<sup>7</sup> Entrevista concedida por NETO, Regis. Entrevista I. [2020]. Entrevistador: Felipe Silva de Freitas, 2020. Arquivo .mp3 (87 min.)

orientação jurídica sobre o processo de ocupação/territorialização da escola e as diversas possibilidades de reintegração de posse. Após essa roda de conversa, ocorrida na sala de informática – mais tarde intitulada pelos estudantes de Quartel General (QG) da Ocupação –, os estudantes secundaristas reuniram-se para decidir o formato de funcionamento da ocupação, elencar as preocupações que deveríamos ter e construir regras e normas para o funcionamento da ocupação no dia a dia. A assembleia geral deliberou que

[o]s Estudantes são divididos em Comissões (limpeza, segurança, alimentação, oficinas e de mídias e comunicação), inspiradas na experiência Chilena, conforme as normas de uma Cartilha que traça as orientações políticas para os movimentos sociais de ocupação de escolas. Em algumas Escolas estas Comissões não tinham jovens fixos para que na rotatividade todos tivessem oportunidade de conhecer as diversas atividades organizativas, e, aprendessem a relacionar-se com os outros. (BALDINO; FREITAS, 2016, p. 913).

A Assembleia também deliberou sobre a realização de rondas noturnas com o intuito de realizar a segurança dos que ocupavam os colégios. O estudante secundarista Marcos Fonseca nos relatou, em entrevista, que

no primeiro dia a gente ficou muito apreensivo, porque tinha a chance deles jogarem alguma coisa pra dentro da escola como drogas, para desvalorizar o movimento e poderem entrar sem ter o mandato e do nada para acabar com o movimento. A gente fez ronda, a noite inteira revezando, um pouco dormia e um pouco fazia ronda, e assim começou o Polivalente neste dia. (informação verbal).<sup>8</sup>

Os dias seguintes foram marcados pela organização padronizada das ocupações secundaristas, ou seja, a gestão da escola foi feita a partir de comissões, que se dividiam para a limpeza do ambiente escolar, segurança noturna, preparação dos alimentos para consumo e a divulgação do movimento através de redes sociais como Facebook e Whatsapp. Com isso se buscava tanto a participação dos estudantes secundaristas, como também uma participação da comunidade para auxiliar nas doações de alimentos e oferta de atividades de oficinas, aulas de reforço e rodas de conversa.

A ocupação do território escolar deu-se através do rapto do poder, concentrado nas mãos do grupo gestor, realizado pelos estudantes secundaristas, que reverberaram nos reflexos das decisões no cotidiano escolar. É, portanto, com esse rapto de poder, legitimado por grande parte do grupo docente, do grupo discente e da sociedade civil organizada, que os estudantes, por meio das decisões cotidianas alteraram as relações com o espaço, resignificando-o e imprimindo a identidade do grupo no espaço escolar, construindo novas relações de afetividade no espaço escolar.

<sup>8</sup> Entrevista concedida por FONSECA, Marcos. Entrevista II. [2020]. Entrevistador: Felipe Silva de Freitas, 2020. Arquivo .mp3 (58 min.)

## 4 QUEM ERAM OS ESTUDANTES SECUNDARISTAS QUE OCUPARAM SUAS ESCOLAS? UM PEQUENO RETRATO DA HISTÓRIA DE VIDA DE ALGUNS ESTUDANTES

As entrevistas realizadas na ocupação secundarista do Colégio Polivalente Frei João Batista nos possibilitaram compreender um panorama da ocupação daquele colégio e de seus participantes. A transcrição e a divulgação das entrevistas nos permitiu utilizá-las enquanto fontes para responder aos questionamentos presentes neste trabalho e nos propiciou uma percepção de quem são os sujeitos que participaram da ocupação.

As entrevistas foram realizadas com três estudantes secundaristas que participaram da ocupação do Colégio Polivalente Frei João Batista e mostraram possibilidades de semelhanças na formação de seu *habitus* e das instituições primordiais que moldaram sua forma de pensar, agir no e transformar o mundo. Dessa forma, nos perguntamos: quem eram os sujeitos da ocupação secundarista, como era sua relação com o ambiente escolar anteriormente a essa ocupação e, conseqüentemente, a territorialização do espaço escolar?

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas de forma individual, permitindo a privacidade dos depoentes e garantindo-lhes, se necessário, o anonimato e todo o suporte necessário. Os(as) depoentes foram escolhidos pelos critérios de exclusão e inclusão de, na época, serem estudantes secundaristas do Colégio Polivalente Frei João Batista e terem participado ativamente da ocupação secundaristas, além de ser necessário serem maiores de 18 anos na data de realização da entrevista.

Os questionários direcionados aos depoentes tinham relação com a sua participação com a ocupação secundarista, mas também buscavam compreender as suas vivências anteriores através da metodologia da História de Vida:

O método de história de vida participa da metodologia qualitativa biográfica na qual o pesquisador escuta, por meio de várias entrevistas não diretivas, gravadas ou não, o relato da história de vida de alguém que a ele se conta. Nesse processo, a relação entre pesquisador e aquele que narra sua história é um ponto essencial e só acontece na presença de um vínculo de confiança mútua que é construído ao longo de um processo. Ao fim da escuta, todo o material é transcrito e discutido entre o sujeito participante e o pesquisador, que, a partir de então, fará um mergulho analítico para buscar identificar naquele material as pistas que o ajudarão a tentar responder suas questões de pesquisa. (NOGUEIRA *et al.*, 2017, p. 1).

Aliada à História Oral, a metodologia da história de vida possibilitou com que pudéssemos compreender as vivências dos três estudantes secundaristas para refletirmos sobre quem eram esses estudantes. Ao traçarmos o perfil dos estudantes entrevistados, conseguimos as seguintes informações:

1. Marcos Fonseca de Souza é um jovem de 21 anos, morador do bairro Adriana Park, localizado em Anápolis, Goiás. Identifica-se como homem branco, heterossexual e protestante; na época das ocupações secundaristas, tinha 16 anos de idade. Filho de pai advogado e mãe profissional do serviço de construção civil, refere-se à sua mãe como guerreira quando perguntado sobre a profissão dela. Sua família se mantém com uma renda média de dois salários-mínimos. Marcos Fonseca identifica as duas escolas nas quais estudou na sua adolescência e juventude: o Colégio Clóvis Guerra, que frequentou do 2º ao 8º ano, e o Colégio Polivalente Frei João Batista, do 9º ano à 3ª série. Apontou que, nas duas escolas, participou de projetos como o “Mais Educação”, “Agente Jovem” e projetos esportivos. Relatou sobre a relação muito próxima como os professores do Colégio Polivalente Frei João Batista quando perguntado sobre o cotidiano escolar, elogiando a atuação e a responsabilidade dos professores para a formação cidadã dos estudantes, realizada através de metodologias diversas, como projetos culturais lembrados por ele.

Antes da ocupação secundarista, o sujeito da pesquisa relata que já se interessava por política, ocupando funções de representação dos estudantes em sua sala ou no colégio. Ressaltamos a sua participação no grupo de teatro da igreja, que realizava ações sociais em instituições de caridade, além de seu relato de ser muito questionador. Quando perguntado se identificaria alguém que tivesse sido fundamental para incentivá-lo a ser questionador, após relutância identifica o pai como também muito questionador e curioso.

2. Regis Neto é um jovem de 22 anos, morador do bairro Parque dos Pirineus, localizado em Anápolis, Goiás. Identifica-se como homem pardo, demisssexual e sem religião, mas crente na existência de um ser superior; na época das ocupações secundaristas tinha 17 anos de idade. Filho de mãe jornalista e professora e pai não identificado, sua família tem uma renda média de três salários-mínimos.

Regis Neto identifica as escolas em que estudou como sendo: Escola Municipal Dona Alexandrina e Colégio Polivalente Frei João Batista. Assim como Marcos Fonseca, esse sujeito da pesquisa contou sobre as escolas em que estudou com muito entusiasmo. Diz que da Escola Municipal Dona Alexandrina tem poucas lembranças, mas rememora as brincadeiras folclóricas lá realizadas para valorizar a cultura nacional. Em relação ao Colégio Polivalente Frei João Batista, relata sobre a proximidade e o profissionalismo excepcional do corpo docente do colégio, além da estrutura do ambiente escolar que lhe propiciou o desenvolvimento. Narra que foi na biblioteca do Colégio Polivalente que teve contato com livros de Hegel, Marx, Descartes e livros pops como Percy Jackson, Harry Potter e outros. Quando questionado sobre alguma questão do cotidiano escolar que lhe chamava a atenção, explica sobre a importância da proximidade com o grupo docente, que muitas vezes embarcava no mesmo ônibus que os estudantes de manhã para irem trabalhar, o que permitia uma troca de conhecimentos que não se restringia ao ambiente da sala de aula.

Antes das ocupações secundaristas, o informante da pesquisa já se interessava por política, e participou de ações como o Café Literário, que constituía um dia no colégio no qual os alunos leitores faziam um café na biblioteca da escola e compartilhavam poesias, leituras e momentos de reflexão e lazer. Também já fez parte de gincanas solidárias no âmbito da escola e participou das conferências municipal e estadual de juventude em Goiás. Regis nos relata que sua mãe sempre foi uma militante dos movimentos sociais, mais especificamente do movimento estudantil, e seu pai sempre foi ligado ao movimento hip-hop. Em sua casa, a sua formação sempre foi direcio-

nada para que procurasse por respostas para os seus questionamentos, em um ambiente familiar muito aberto para reflexões e divergências de posicionamentos.

3. Giulliana Trícia Almeida Costa é uma jovem de 19 anos, moradora do Setor Sul, localizado na cidade do Gama, no Distrito Federal. Identifica-se como uma mulher branca, heterossexual e sem religião; na época das ocupações secundaristas tinha 14 anos de idade. Filha de mãe pedagoga e pai policial federal, sua família tem uma renda média de 10 salários-mínimos.

Ela conta que cursou seu ensino fundamental no Colégio Polivalente Frei João Batista e o ensino médio no Colégio Estadual José Ludovico de Almeida, ambos ocupados no período das ocupações secundaristas, e os adjetiva como instituições com professores disciplinados e que cumpriam com as suas obrigações. Giu (tratamento carinhoso utilizado durante a ocupação) participava do time de voleibol do Colégio Polivalente Frei João Batista, disputando importantes campeonatos representando o colégio.

Ainda, nos informou que, anteriormente às ocupações secundaristas, não tinha interesse por política e que, inclusive, as ocupações secundaristas abriram a sua mente para que prestasse mais atenção às questões políticas que a circundavam. Quando questionada sobre as influências para a formação de ideias que possibilitassem a participação na ocupação, Giulliana nos informou sobre a trajetória de vida de sua avó, pedagoga de formação e aposentada no Distrito Federal, que participava de manifestações e ocupações na sua época de juventude, lutando pela melhoria da educação pública.

Com esses três depoimentos pudemos realizar uma análise de casos comuns e concluir, a partir dessas histórias, que os depoentes têm realidades de vidas diversas, que variam desde raça/etnia, gênero, sexualidade, religiosidade, classe até outras informações fornecidas ao pesquisador. Existem, entretanto, coincidências em suas trajetórias que nos remetem a reflexões importantes sobre a sua relação anterior com o ambiente escolar e porque decidiram defender a escola pública.

Notamos, nas três entrevistas realizadas, que os entrevistados conseguem identificar uma forte presença familiar que norteou e possibilitou o desenvolvimento de ideias e valores. Estas permitiram a esses estudantes defenderem a escola pública e o formato de educação libertária. Regis Neto e Giulliana, com familiares trabalhadores do campo da educação, se percebem mais íntimos e ligados à luta, lembrando-se, portanto, que seus pais e avós lutaram em defesa da educação pública e participaram de inúmeros movimentos. Já Marcos Fonseca vê-se em um estado questionador, espelhado em seu pai, e propõe-se a questionar a implantação, de forma autoritária, das Organizações Sociais.

Um segundo ponto a ser destacado e que nos chama a atenção é a vinculação dos três secundaristas à escola e aos projetos nela desenvolvidos (Marcos Fonseca, envolvido com o Agente Jovem; Regis Neto, com o clube de leitura e a biblioteca; e Giulliana, com o time de voleibol do colégio). Esse envolvimento responde nossa

problematização a respeito de qual era a relação dos estudantes secundaristas com o ambiente escolar anteriormente ao processo de ocupação e nos permite um entendimento de que esses estudantes tinham um sentimento topofílico (TUAN, 1980) com o espaço escolar, demonstrando relações afetivas que desencadearam o cuidado e o amor ao espaço escolar. Yi-Fu Tuan (1980) nos explica que o sentimento topofílico com um lugar é fruto de um elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Dessa forma, é através das vivências no espaço que podemos desenvolver a topofilia (TUAN, 1980).

Após a análise das entrevistas realizadas pudemos identificar, portanto, o espaço escolar como lugar para os estudantes secundaristas que ocuparam seus colégios. Yi-fu Tuan (1980) nos apresenta o lugar enquanto o espaço dotado de sentimentos e valor, ou seja, o lugar contém um valor afetivo para um indivíduo; no caso, os estudantes secundaristas. Essa dotação de valor dada ao espaço escolar, mas também às relações construídas nesse espaço, realizada após a vivência e as experiências que os estudantes tiveram a possibilidade de presenciar, permitiu-lhes o desenvolvimento de memórias, lembranças e momentos que marcaram suas trajetórias. Ademais, fez com que desenvolvessem um sentimento real de pertença ao ambiente escolar, a ponto de defenderem a instituição e seu cotidiano mesmo não concordando com a totalidade da cultura escolar perpetuada.

Uma relação intrínseca vivenciada pelos estudantes que perceberam, desde a sua época de secundaristas, a importância da educação para a sua formação como cidadão crítico, reflexivo e liberto do peso de viver a culpabilidade das amarras da coerção social e das violências simbólicas. Essas vivências lhes permitiram defender a educação pública quando vislumbraram que estava correndo riscos que poderiam ser acentuados com a implementação da gestão por organizações sociais, que desencadeou nas ocupações secundaristas.

Devemos, portanto, desmistificar a visão, por muito tempo disseminada na opinião pública e em meios midiáticos, que os estudantes secundaristas que ocuparam seus colégios eram baderneiros, desorganizados e estavam atrapalhando o funcionamento de seus colégios, ou que somente não queriam a continuidade das aulas. Fica evidente, nas entrevistas realizadas, que os estudantes que ocuparam seus colégios mantinham uma relação de extrema afetividade e respeito com o ambiente escolar. Esse respeito foi traduzido no cuidado com o patrimônio público do colégio, no caso do Colégio Polivalente Frei João Batista, que contava com momentos diversos de cuidado e limpeza. De acordo com o Jornal Opção (2016),

[...] o Colégio Estadual Polivalente Frei João Batista foi desocupado por volta das 10 horas de forma pacífica, conforme informou a subsecretária regional de Anápolis, Sonja Maria Lacerda. De acordo com ela, não será preciso fazer vistoria no local, já que a instituição foi encontrada limpa, organizada e dentro da normalidade.

Isso comprova a seriedade do movimento em lutar contra um projeto de interferência no cotidiano escolar, e não contra a instituição e a ordem da instituição escolar.

## **5 AS MARCAS DO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO IMPRIMIDAS NO AMBIENTE ESCOLAR: A ESCOLA COM A CARA DOS ESTUDANTES**

Como salientado por Rogério Haesbert (2007), o processo de (re)territorialização de determinado espaço geográfico pode imprimir novas configurações espaciais ao território sob o poder de novos agentes. Durante a ocupação secundarista do Colégio Polivalente Frei João Batista, percebemos que os estudantes imprimiram, ao espaço escolar, marcas evidentes de um conflito territorial e de uma mudança de hegemonia sobre o território.

Algumas alterações simbólicas realizadas no ambiente escolar sob a hegemonia dos estudantes secundaristas podem ser utilizadas para exemplificar e iniciar uma discussão a respeito das impressões de novas configurações para o espaço escolar. Os estudantes secundaristas, após compreenderem que estavam sob a hegemonia do espaço/território escolar, decidiram por imprimir, no espaço escolar, parte da identidade do movimento de luta contra a implementação das OS e de resistência ao governo, além de trazer para o espaço de aprendizagem suas vivências e habilidades, muitas vezes menosprezadas pelos agentes tradicionalmente dominantes do campo escolar. Essa impressão de suas identidades no espaço territorializado através de oficinas, debates e atividades esportivas vem ao encontro de uma confrontação ao currículo tradicional, território também disputado pelos estudantes, que não veem suas realidades e vivências refletidas nos conteúdos que devem estudar.

Nessa perspectiva, estudantes secundaristas realizaram, no ambiente escolar, diversas oficinas, rodas de conversa, debates e atividades esportivas, que, em alguns casos, marcaram a estrutura do ambiente escolar, mas, em todos os casos, refletiam a identidade individual e coletiva dos sujeitos que participavam da ocupação. A título de exemplo de oficina que marcou a estrutura do ambiente escolar podemos rememorar a oficina de pintura, realizada na quadra do Colégio Polivalente Frei João Batista, que resultou na pintura representada na Figura 4, intitulada Pintura na Quadra de Esportes, a qual retrata um tucano de paletó, escondendo as suas mãos,

imprimindo no ambiente escolar a luta contra um projeto, bem como a revolta contra um governo encabeçado pelo PSDB, cujo símbolo é o tucano.

Houve, todavia, muitas outras oficinas e atividades esportivas que não imprimiram marcas duradouras na estrutura escolar, além de marcarem a subjetividade dos estudantes que, ao longo dos anos seguintes, questionaram a possibilidade de o ambiente escolar ser um espaço para além do aprendizado conteudista. Podemos nos lembrar das oficinas de capoeira, *parkour*, *break dance*, além das atividades esportivas como vôlei, futsal, truco, pingue pongue e jogos digitais, estas representadas nas Figuras 5 e 6.

**Figura 4** - Pintura na quadra de esportes



**Fonte:** Arquivo Pessoal de Felipe Silva de Freitas

Figura 5 – Atividades realizadas na ocupação (capoeira, break dance, Fifa, parkour)



Fonte: Arquivo Pessoal de Felipe Silva de Freitas.

Figura 6 – Atividades realizadas na ocupação (vôlei, truco, pingue pongue, futsal)



Fonte: Arquivo Pessoal de Felipe Silva de Freitas.

As atividades realizadas pelos estudantes secundaristas, ministradas, na maior parte das vezes, por eles(as), retratam um pouco de suas identidades, muitas vezes ignoradas dentro do espaço escolar pelo currículo tradicional e pela didática de professores, que se utilizam de metodologias conservadoras. São realidades e identidades distintas, que englobam diversidades de danças, lutas, atividades esportivas, gêneros, sexualidades, faixas etárias, movimentos e formas de aprender.

A ocupação, portanto, foi um espaço onde esses estudantes secundaristas puderam se apresentar para além da condição identitária de alunos, mostrando as variadas identidades que os permeiam. É importante salientar que o espaço da ocupação foi um importante momento para também revelar novas identidades para esses estudantes, que se descobriram identitariamente e iniciaram novos movimentos e trajetórias de luta. Foi a partir do movimento de mudar o espaço escolar que eles foram se transformando para caber naquele espaço, aglutinando e imprimindo, no espaço da escola, as suas identidades variadas, mais a identidade do movimento que lutava pela defesa da educação.

Obviamente, as ocupações tiveram diversos impactos no espaço escolar, na sua organização, na vida dos estudantes secundaristas e de suas famílias, bem como na sociedade. Esses impactos dizem respeito à participação dos estudantes secundaristas na vida escolar através de representação em conselhos, na organização dos espaços da escola – com a utilização de espaços restritos ou mal utilizados –, organização da paisagem escolar com a criação de jardins verticais, como no Colégio Polivalente Frei João Batista, e com pinturas e expressões visuais, além dos diversos impactos na consciência histórica dos distintos sujeitos da ocupação.

Com o término da ocupação territorial do Colégio Polivalente Frei João Batista, em 15 de fevereiro de 2016, a escola volta a ter o grupo gestor como hegemônico para organizar o território escolar, entretanto, os impactos das discussões realizadas durante a ocupação colocaram professores e estudantes a pensar em suas metodologias, didática e currículo, de forma a contribuir para a formação dos estudantes prezando pela valorização de suas vivências e identidades.

Salientamos que esse exercício de reflexão infelizmente não foi realizado em todas as escolas ocupadas, muito menos por todos(as) os(as) professores(as), mas resultou em significativas mudanças, que permitiram mais acolhimento e afetividade com o espaço escolar.

## **6 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O campo educacional é permeado por diversas disputas, que não deixam de ser evidentes dentro do espaço escolar. A escola, portanto, é o lócus de encontro das diversas divergências presentes nas discussões educacionais, e, em virtude disso, um espaço conflitivo. Em 2015, a proposta de implementação das Organizações Sociais na macrorregião Anápolis causou tensionamentos e discordâncias expressas através das ocupações secundaristas por todo o estado de Goiás.

A insatisfação não somente com a implementação das Organizações Sociais, mas também com a cultura escolar, que ainda preza por características como a disciplina exacerbada, a hierarquia militar e a busca pela perfeição, além de priorizar conteúdos que não dialogam com a realidade de vida e identidade dos estudantes secundaristas e ser permeada por relações de poder centralizadas, fez com que estudantes secundaristas ocupassem os seus respectivos colégios e iniciassem um processo de territorialização do espaço escolar.

Esse processo deu-se através do raptó do poder hegemônico sobre o espaço escolar das mãos do grupo gestor, através da metodologia de ocupação do espaço, organizando as novas configurações e delimitações do espaço. A escola passa a ter outra utilidade, de espaço de resistência dos estudantes contrários à imposição de um projeto de implantação de Organizações Sociais (OS) na educação.

Ao longo da ocupação, os estudantes secundaristas organizaram-se no território escolar e o impactaram diretamente através das modificações e ressignificações da utilização do espaço. Além disso, imprimiram suas vivências, realidades e atividades não só ao espaço, mas ao lócus das discussões do espaço escolar. Através das oficinas, muitas vezes coordenadas pelos próprios estudantes secundaristas, os manifestantes debatiam sobre como é possível aprender com suas vivências e inculcar na escola a fisionomia da juventude.

Percebe-se, através das entrevistas realizadas, que os depoentes possuem identidades diversas, entretanto, conseguiram, conjuntamente, passar a mesma mensagem: a escola precisa mostrar-se mais atrativa aos estudantes, de forma a buscar a contribuição das diversas realidades dos estudantes para ensinar. Precisamos compreender que, para além da educação conteudista, que também deve ter o seu espaço no universo escolar, precisamos nos atentar para a formação humanística e cidadã de nossos estudantes.

Após o processo de territorialização do espaço escolar é notável que os impactos desses sujeitos no cotidiano escolar foi irrisório, entretanto, os manifestantes marcaram seu espaço nas disputas de poder no campo educacional e mostraram os seus anseios para a educação. Ainda, podemos pontuar que as manifestações deixaram importantes frutos, que influenciaram a vida pessoal e profissional dos(as) participantes da ocupação, além de produzir um incômodo em alguns gestores e docentes, que utilizavam em metodologias e didáticas ortodoxas.

Por fim, os estudantes secundaristas nos mostraram que é possível construir mudanças significativas através de processos territoriais e que ainda podemos es-

perar transformações relevantes no campo educacional, capazes de modificar os sentidos da escola.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Diana Elizabette Lima do; RAMOS, Jeannette Filomeno Pouchain. Mediação de conflitos no ambiente escolar para promover a cultura de paz. **Revista Conhecer: Debate entre o Público e o Privado**, v. 8, n. 21, 2018.

Alencar Arrais, T., Pinheiro Alencar, D., & Lacerda Ribeiro Viana, J. (2016). O Grand tour da educação goiana: Economia, eficiência e fracasso do diálogo sobre as organizações sociais. *Élisée - Revista De Geografia Da UEG*, 5(1), 09-29. Recuperado de <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/4881>

BALDINO, José Maria; FREITAS, Felipe Silva de. Movimento de Ocupação de Escolas Públicas – Jovens Estudantes contra a gestão da escola pública por Organizações Sociais. **Educativa**, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 902-926, set./dez. 2016.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

FREITAS, Felipe Silva de. **Eu voltava revoltado pra casa por não ficar mais tempo no colégio**: as ocupações secundaristas em Anápolis-Goiás, cultura escolar e consciência histórica. 2021. (Dissertação de Mestrado) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021.

GARCIA, Joe. Indisciplina na Escola: uma reflexão sobre a dimensão preventiva. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**. Curitiba, n.95, jan./abr. 1999, p, 101-108.

GOIÁS. **Secretaria de Estado de Educação de Goiás**, 2011c. Disponível em: <<http://www.see.go.gov.br/especiais/pactopelaeducacao/>>. Acesso em: 17 nov. 2020.

GROPPO, Luís Antônio; COSTA, Adriana Alves Fernandes. **O movimento de Ocupações estudantis no Brasil**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018. 328.p

HAESBAERT, Rogério. Des-territorialização e Identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.

JORNAL OPÇÃO, Mais duas escolas são desocupadas em Goiás, 2016. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/mais-duas-escolas-sao-desocupadas-em-goias-nesta-segunda-feira-58809/> Acessado em: 07 de Jul. de 2021.

JULIA, Dominique. La culture scolaire comme objet historique. **Paedagogica Historica - International Journal of the History of Education**, v. 31, Issue Suppl. 1: The Colonial Experience of Education, p. 353-382, 1995.

NOGUEIRA, Octaciano. **1824** – Coleção Constituições brasileiras). 3. Ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012. 105p.

SEDUCE – Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte. **Aviso de chamamento público nº 001/2016**. Disponível em: <http://www.seduc.go.gov.br/documentos/chamamentopublico2016/01/EDITAL%20DE%20CHAMAMENTO%20>

PÚBLICO MACROREGIÃO VI-ANPOLIS.pdf. Acesso em: 6 jul. 2021.

SOFIATI, Flávio Munhoz; MARQUES, José Elias Domingos Costa; FERREIRA, João Roberto Resende. Ocupações secundaristas em Goiânia: formação e experiências políticas das/os jovens. **Linhas Críticas**, v. 27, p. 1-20, 2021. <https://doi.org/10.26512/lc.v27.2021.36308>.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.

VALENTINE, Charles. **La cultura de la pobreza**, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.



## CAPÍTULO 5

---

# EVANGELICALISMO PÓS-CRISTÃO E NEOLIBERALISMO: A ATUAÇÃO DA BANCADA EVANGÉLICA COMO PROMOTORA DO NEOLIBERALISMO NO BRASIL

Marcos Cristiano Reis<sup>1</sup>  
Carlos Ugo Santander<sup>2</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.5

<sup>1</sup> Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás; doutorando pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia - Estudos Comparados sobre América Latina pela Universidade de Brasília (UnB) (Brasil/2004). Mestrado em Estudios Políticos y Sociales Latino-americanos pelo Instituto Latino-americano de Doctrina y Estudios Sociales (ILades) hoje, Universidade Padre Alberto Hurtado (Chile/1999). Possui graduação em Ciência Política - Universidade Nacional Federico Villarreal (UNFV) (Peru/1996). Pós-Doutor em ciência política na Libera Università Internazionale degli Studi Sociali " Guido Carli" (LUISS-Italia. Pós-Doutor em Ciências Sociais na Universidade Nacional Mayor de San Marcos (Peru), Atualmente é professor Associado da Universidade Federal de Goiás lotado na Faculdade de Ciências Sociais, e é professor permanente no Programa de Pós-graduação (Mestrado e Doutorado) em Direitos Humanos.

## 1 INTRODUÇÃO

No ensaio que ora se oferece parte-se da hipótese de que o evangelicalismo pós-cristão é expressão social do desenvolvimento neoliberal no Brasil. Neste sentido, firma-se como objetivo geral do ensaio apresentar a relação entre projeto neoliberal e moralismo religioso tendo na bancada evangélica no congresso nacional um exemplo concreto da utilização da política como uma “ferramenta” para a articulação do neoliberalismo no ambiente cultural e político econômico brasileiro.

Observa-se neste ensaio, a partir das premissas estabelecidas por Slobodian e Brown<sup>1</sup>, que o neoliberalismo enquanto projeto político econômico, se estabelece a partir de dois aspectos fundamentais, a saber: um forte moralismo que sob o pretexto de defesa das liberdades individuais instiga um maior controle moral da sociedade e por essa via produz um discurso agressivo antidemocrático. Em segundo lugar, ao lado deste tom moral bélico e antidemocrático elabora-se um discurso político calcado na liberdade individual traduzido na prática por um extenso código legal que cria a riqueza, e conseqüentemente também a pobreza, e legitima a diminuição de direitos políticos e sociais em função do discurso de desenvolvimento econômico.

Assim, a premissa elementar da qual se parte neste ensaio afirma a relação de afinidade entre o contexto histórico da alta modernidade e a religiosidade fundamentalista, que no caso brasileiro se identifica com o evangelicalismo pós-cristão, conceito que será esclarecido mais adiante na discussão. Dito em outras palavras, o crescimento numérico e, sobretudo, a atuação política do evangelicalismo pós-cristão está intimamente relacionada à globalização do neoliberalismo e do fortalecimento deste no contexto político latino-americano.

Portanto, utilizou-se como ponto de partida para este ensaio a reflexão proposta por Habermas em palestra aos seus conterrâneos livreiros. Em tal palestra o filósofo alemão salientou que o fundamentalismo islâmico<sup>2</sup> é produto de um processo de secularização que não se concluiu e que nos cobra juros por isso. A menção à preocupação de Habermas, de início, se dá em função da introdução do cenário social onde os movimentos fundamentalistas religiosos, que ganham espaço no cenário internacional a partir do início do século XXI, e a partir daí tal presença se

<sup>1</sup> Slobodian e Brown não compartilham do mesmo entendimento sobre o conceito de neoliberalismo, strictu senso, porém, a autora concorda com Slobodian quando se referem ao neoliberalismo como a oportunidade aproveitada por capitalistas oportunistas do início do século XX aos Estados de Bem-Estar Keynesianos, às sociais-democracias e ao socialismo de Estado. <sup>2</sup> Assume-se aqui como fundamentalismo islâmico a compreensão de senso comum também assumida por Habermas (2013), isto é, os movimentos religiosos políticos radicais que por meio da luta armada pretendem impor a perspectiva islâmica contra as demais sociedades.

torna incontornável. A premissa de Habermas é de que tais movimentos estão intimamente articulados à sociedade contemporânea<sup>3</sup>.

Não há nada de fortuito ou meramente ilustrativo na referência ao fundamentalismo islâmico no início do presente ensaio. Antes, pressupõe-se que tais fundamentalismos islâmicos equiparam-se ao evangelicalismo pós-cristão, que sedimenta as ações da bancada evangélica brasileira. O evangelicalismo pós-cristão<sup>4</sup>, nesse sentido, seria o “primo tímido” do fundamentalismo islâmico, este primo ensaia sua ufanista performance futura, sonha e se prepara para o momento de glória onde há de se vingar de todos os que não o apoiaram ou com ele fizeram bullying. É possível fazer tal afirmação a partir do leitmotiv<sup>5</sup> intrínseco aos dois modelos religiosos, qual seja: o clamor para a construção de um “reino político” no presente. Embora este seja inspirado por um discurso religioso escatológico (apesar de a escatologia aqui servir apenas como recurso retórico e ideológico<sup>6</sup>).

Assim, tanto no fundamentalismo religioso islâmico quanto no evangelicalismo pós-cristão se pressupõe a conversão do mundo ou a destruição dos infiéis. Como consequência das ações empreendidas por estes movimentos se observa a ênfase na necessidade do controle autoritário da sociedade no presente. Tal controle no fundamentalismo islâmico se dá via utilização da violência enquanto no caso do evangelicalismo pós-cristão o controle se dá por via da ocupação de postos de poder no interior do aparelho estatal.

Nesse sentido, tanto o fundamentalismo religioso islâmico quanto o evangelicalismo pós-cristão guardam outra profunda afinidade, qual seja: ambos são produto de uma sociedade reclusa no presente histórico tecnificado e monetizado cuja esperança no futuro é frágil e fugidia. Por esse motivo, ambas religiões renunciaram a sua realização escatológica para presentificar o paraíso na terra por meio da dominação política.

Um segundo passo no desenvolvimento deste ensaio tratou de lembrar que a atual reflexão não é de todo nova. Se foi afirmado que o evangelicalismo pós-cristão tem relação direta com o sistema político econômico contemporâneo, torna-se necessário lembrar que a relação religião protestante e modernidade já fora desenvolvida pelo eminente sociólogo alemão, Max Weber.

<sup>3</sup> A palestra proferida por Habermas aconteceu um mês após o ataque as duas torres em New York, compreender, ou mesmo falar sobre esta situação era uma urgência ante o impacto do ato bárbaro.

<sup>4</sup> Mais adiante será explicado o sentido do termo evangelicalismo pós-cristão.

<sup>5</sup> Leitmotiv é uma frase musical curta e constantemente recorrente. Em música, é uma técnica de composição introduzida por Richard Wagner em suas óperas, que consiste no uso de um ou mais temas que se repetem sempre que se encena uma passagem da ópera relacionada a uma personagem ou a um assunto

<sup>6</sup> Entende-se ideologia no sentido marxiano, isto é, como encobrimento da realidade que torna obscura ou invertida a relação de forças no interior desta, isto é, substitui a dimensão das relações materiais, concretas na história por uma gritaria “filosófica de feira” ou dogmas religiosos frutos da imaginação (MARX, 2007, p. 86,87).

De fato, não somente Weber, mas outros como Rawls após ele também trataram de verificar que a religião protestante está para o liberalismo político assim como o cromossomo está para o DNA<sup>7</sup>. Dito às claras, a Reforma Protestante intensifica o processo de desencantamento do mundo no Ocidente possibilitando a ruptura com tradições medievais e proporcionando a emergência de uma nova cultura no interior da Europa. Esta nova cultura é tanto mais diversa e tolerante com a diferença quanto mais voltada para um processo de secularização como solo necessário para a economia capitalista que se desenvolvia.

A pluralização das verdades no âmbito moderno, no entanto, sem a produção de instituições que debelassem a incerteza e indicassem uma forma de tomar decisões mais segura tornou a vida no espaço público complexa e problemática. A política democrática liberal depende desse pluralismo razoável como motor para geração de transformação e progresso. No entanto, produziu como consequência não premeditada a incerteza existencial.

Por isso, um pequeno excuroso foi necessário ser introduzido, posto que a secularização e o desencantamento do mundo que propiciaram o desenvolvimento da modernidade no Ocidente não foram uma realidade homogênea e acabada. E somada à incerteza existencial se verificou que o discurso sobre a secularização e o apego à racionalidade científica, principalmente no campo político, foi meramente situacional. Permanecendo, na maior parte do tempo, a presença da religiosidade cristã que foi utilizada como importante instrumento de dominação. Isto torna-se mais verdadeiro quando o olhar é direcionado para os territórios colonizados no Sul Global.

Assim, buscou-se salientar que o espaço público no Sul Global e em especial na América Latina ao longo do século XX foi marcado por uma profunda ambiguidade. Por um lado, buscou-se construir um espaço público marcado por normas administrativas impessoais e pela busca por uma racionalidade positiva como base para tomada de decisões, segundo os modelos de política norte-americano e europeus do século XIX. Por outro lado, as relações concretas continuaram se dando com base no personalismo e tendo como principal instituição legitimadora do poder estatal a Igreja Católica. Defendeu-se, a partir daí, que a existência de um campo religioso marcado pela diversidade, porém incapaz de articular sentido e mobilizar os indivíduos para a ação política.

---

<sup>7</sup> Com isso não se pretende aceitar a hipótese da ascese intramundana como pressuposto necessário para o florescimento do capitalismo, tal qual fez Weber. Mas, salientar que o cristianismo forneceu o pressuposto ideológico necessário para justificar a produção da estrutura capitalista, seja pela via protestante com a negação formal do pecado de avareza que proporcionou o acúmulo da riqueza sem o estigma religioso que antes pesava sobre a classe burguesa no início da modernidade europeia, seja por meio do apoio tácito da igreja católica na exploração das terras do americanas.

## 2 AS RELAÇÕES ÍNTIMAS ENTRE MODERNIDADE E RELIGIOSIDADE

Em outubro de 2001, sob o impacto do fatídico 11 de setembro, Habermas recebeu da Associação de Livreiros da Alemanha o Prêmio da Paz. Nessa circunstância pronunciou um belo discurso que mais tarde foi publicado sob o título: Fé e Saber. Nesse discurso o teórico alemão está eminentemente preocupado com o fenômeno do fundamentalismo religioso. Habermas pondera que o fundamentalismo é um fenômeno moderno decorrente do descompasso entre motivos e meios (HABERMAS, 2013, p. 03).

Isto é, ante a ruptura com formas de vida tradicionais não é construída qualquer instituição ou prática social que possibilite mobilizar forças emocionais, individuais e sociais que organizem os sentimentos de degradação e transformem tais sentimentos numa expressão política (HABERMAS, 2003, p. 03). Torna-se assim necessário elucidar aqui que neste ensaio considera-se o evangelicalismo pós-cristão que começa a se desenvolver no Brasil a partir da década de 1990 como uma expressão do fundamentalismo religioso em terras tupiniquins. Isto é, esta forma de evangelicalismo também é parte de uma condição social moderna e ganha força a medida em que instituições como a política, a ciência ou a cultura se mostram insuficientes para resolver problemas sociais e mobilizar sentido para os diferentes agentes. Mais adiante será tratado em maior detalhe o conceito de evangelicalismo pós-cristão para esclarecer as relações com a atual configuração política e econômica.

Bauman afirma que a Revolução Moderna consistiu numa negação do metafísico bem como na afirmação de uma agenda de preocupações e problemas terrenos e cotidianos. Ou, dito em outras palavras, para o pensador polonês foi a ideia moderna de autossuficiência humana que passou a dominar o ambiente moderno (BAUMAN, 1998, p. 212, 213). Como resultado à marginalização da religião no século XIX e no início do século XX, a segunda metade do século XX (e extrapola-se aqui para o século XXI) teria visto uma revolução anti-escatológica, isto é, uma cruzada política sistemática apesar não completamente intencional dos agentes religiosos para retomar a esfera pública. A partir daí Bauman sugeriu que a ascensão dos fundamentalismos no final do século XX não fossem “soluções de anseios místicos há muito ostensivamente afugentados, mas não plenamente reprimidos” (BAUMAN, 1998, p. 226), antes, seriam um fenômeno contemporâneo que “adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade”. Tal processo fágico não tem vistas destruir a modernidade, antes visa se fortalecer

absorvendo as transformações da modernidade sem precisar pagar o preço que tais transformações exigem (BAUMAN, 1998, p. 226).

Esta é a consequência ao que parece da “dialética inconclusa do nosso próprio processo ocidental de secularização” a qual se observa a imposição de uma globalização política e econômica sem a consequente consideração sobre os impactos que tal secularização pode causar (HABERMAS, 2003, p. 04).

### **3 A REFORMA PROTESTANTE COMO MARCO PARA O LIBERALISMO POLÍTICO.**

Deve-se aqui ressaltar que a relação entre estrutura social e fundamentalismo não é estranha nem deve ser considerada inédita se for considerado que o fundamentalismo é uma manifestação religiosa, ainda que eminentemente moderna. Antes, tal relação, reflete o caráter profundamente social da instituição religiosa e vem sendo extensamente explorada pelas ciências sociais desde o seu nascedouro no século XIX.

Neste sentido, torna-se salutar relembrar as palavras do “pai fundador” Max Weber que procurou compreender ostensivamente os fenômenos da racionalização da vida e do desencantamento do mundo. Epítetos estes que descrevem o movimento em que a legitimidade do conhecimento religioso gradativamente é retirada do espaço público como fonte legítima para a tomada de decisões e com vistas à otimização da economia e da política democrática liberal burguesa (WEBER, 2011, p. 24, 25; WEBER, 2004). Sobre a “afinidade eletiva” existente entre diversidade religiosa e democracia na política liberal Rawls afirmou que o liberalismo político é produto direto da Reforma Protestante (RAWLS, 2000, p. 33). Rawls associou inicialmente a Política Liberal à filosofia moral grega. Tal filosofia moral teria, na antiguidade, renunciado a uma moral restritiva, associada a aristocracia guerreira, para produzir um conjunto de valores aceitáveis de Bem Supremo atraentes e razoáveis, porquanto apresentados como uma busca da felicidade individual por meio de um projeto coletivo de Bem Comum coletivo (RAWLS, 2000, p. 30).

Segundo Rawls, a Reforma Protestante torna-se um dos momentos fundantes do período moderno, juntamente com o surgimento do Estado Moderno, cuja administração é centralizada, e da ciência moderna, que apresentará uma tendência materialista e empirista para a definição dos parâmetros do real e do verdadeiro (RAWLS, 2000, p. 31).

A Reforma Protestante rompe com a unidade religiosa medieval, produzindo outras religiões salvacionistas e expansionistas forçando, por essa via, a revisão do

conceito e da prática da tolerância. A liberdade de consciência e de pensamento (também a liberdade de culto) torna-se, nesse ambiente um valor acima da democracia, na verdade a condição *sine qua non* para a realização de uma justiça política. Isto porque sem liberdade de pensamento e de consciência não existe a condição básica a partir da qual o constitucionalismo liberal pretende se realizar (RAWLS, 2000, p. 32).

Se o problema do Liberalismo Político se assenta na questão de como criar e manter uma sociedade justa<sup>8</sup> ao longo do tempo em que os cidadãos dela sejam livres e iguais, simultaneamente, tal questão só pode ser pensada porque a relação entre sociedade e religião se transformava gerando tais demandas.

#### 4 PLURALISMO, CRISE DE SENTIDO E INCERTEZA

Deve-se lembrar aqui a assertiva de Weber, a saber, é a formação do campo religioso que produz o desencantamento do mundo (WEBER, 2004). Weber argumentou longamente em seus textos buscando demonstrar que foi a luta dentro do próprio campo religioso que relativizou a verdade formular (WEBER, 2015, p. 26). Ou, como foi traduzido argutamente por Bourdieu, é a formação de um campo religioso<sup>9</sup> composto por agentes em competição pelo monopólio legítimo da produção de bens de salvação que relativiza a dominação da verdade formular de cunho tradicional. Esta dinâmica do campo religioso é, como se vê, a premissa básica da razoabilidade constitutiva da democracia no liberalismo político. E é aqui que se produz o problema em tela. Esta é a benção ambígua da modernidade, posto que assegura aos indivíduos liberdades para construir o próprio destino, mas ao mesmo tempo, não garante que as escolhas livres dos indivíduos chegarão ao bom termo inicialmente planejado, ou mesmo que o ideal de felicidade que sedimentou o projeto dos indivíduos é realmente o melhor projeto. A incerteza se torna constitutiva e, como se argumentará mais adiante, é o contexto da incerteza que produz a emergência dos fundamentalismos modernos.

Aqui se torna possível retornar ao ponto inicialmente proposto. Relembrando: foi dito que os fundamentalismos modernos são produto da sociedade moderna marcada pela crise de sentido<sup>10</sup> experimentada em sociedades onde o religioso e

8 A grande questão que orbita o liberalismo político, de Locke a Mill, refere-se à legitimidade. O tema da justiça só adquire centralidade nessa corrente a partir do século XX, com o liberalismo igualitário de Rawls.

9 Campo religioso é o espaço relativamente autônomo de conflitos sociais. Ele é homólogo ao espaço social reproduzindo suas tensões e os valores dos grupos que preenchem este espaço social. A luta no campo religioso se dá em função do monopólio pela produção legítima dos bens simbólicos de salvação. Contraditoriamente, a cada luta no campo religioso a verdade formular disputada por seus agentes perde um pouco de seu poder de determinação, forçando os agentes religiosos a buscarem em outros campos novos mecanismos de difusão e dominação bem como novas alianças para tomar ou manter o poder (BOURDIEU, 2004, p. 38, 39).

10 Para Berger (2004, p. 15) o sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências, bem como as experiências que contribuem para construir uma consciência intersubjetiva. É por haver sentido que se pode interpretar corretamente as diferentes ações sociais em diferentes contextos. A crise de sentido seria, pois, quando surge um problema na constituição intersubjetiva do sentido, quando o reservatório de significados coletivamente construído deixa de proporcionar uma base estável para o entendimento das ações dos indivíduos e do próprio eu. Assim, a crise de sentido é a incapacidade de ter

o tradicional foram banidos para um segundo plano. Como consequência do desenvolvimento científico e tecnológico a sociedade contemporânea teria se tornado refém da Incerteza e da Ansiedade Existencial (BAUMAN, 1998, p. 219).

Tornamo-nos reféns da atividade sisífica da autoprodução da identidade individual. E apesar desta atividade já estar presente em outros momentos da história o presente momento, salienta melancolicamente Bauman, é marcado não somente pela ausência de referências para uma decisão certa, mas, sobretudo, pela certeza de que escolhas melhores para a construção da identidade individual estão à disposição na sociedade e eventualmente teremos que refazer as escolhas que fizemos (BAUMAN, 1998, p. 220). Esta incerteza com relação à vida presente deixa pouco espaço para a incerteza ontológica<sup>11</sup>. Os indivíduos na sociedade moderna tornam-se selecionadores, consumidores eminentemente preocupados com a realidade presente e ao mesmo tempo, incertos de estarem fazendo decisões corretas, tanto para si quanto para a própria comunidade.

Segundo Giddens, a ansiedade existencial é decorrente do desejo por segurança, perfeição e certeza. Assim, a supracitada mudança na sociedade moderna que minou a possibilidade de ignorarmos que tal desejo é sempre impossível de ser realizado plenamente. Isto somado à relativização das tradições locais gerou nos indivíduos modernos a incapacidade de tolerar períodos ou episódios de insegurança, imperfeição ou incerteza e é a esta incapacidade patológica que tanto Giddens, quanto Bauman chamam de ansiedade existencial (BAUMAN, 1998, p. 209; GIDDENS, 2003, p. 69-73).

Assim, as sociedades modernas são marcadas por um espaço público plural que exige uma política secular baseado na razoabilidade. De igual forma, as tradições ainda presentes não têm o poder para orientar os indivíduos gerando segurança para as suas escolhas, pois a noção de verdade na qual se baseavam é colocada a prova a todo momento.

Mas, este movimento não é uniforme em todos os lugares do planeta. A religiosidade foi um importante mecanismo de dominação no Sul Global. Neste hemisfério do planeta a religiosidade, em especial a cristã, foi conjugada à ideia liberal de direitos humanos para colocar em movimento um processo civilizatório (SANTANDER; PIMENTEL, 2015). De modo que a secularização não se consolida para países sul americanos, por exemplo, apesar de o modo de produção capitalista ser intro-

---

segurança do que deve ser feito ou de quem se é de fato. Segundo Berger, mais que a secularização foi a pluralidade das interpretações das diferentes formas de vida nas sociedades contemporâneas que contribuiu para que as sociedades modernas se tornassem marcadas pela incapacidade de oferecer um sentido integrador para os indivíduos que delas participam (2004, p. 50)

<sup>11</sup> A já mencionada preocupação com a morte (quando e como morrerei/morreremos) ou com o que acontecerá após a morte.

duzido violando e abolindo, em alguns casos, ou miscigenando, em outros casos, as tradições e religiosidades locais (SANTOS, 2014, p. 30).

Nesse contexto, ante a ansiedade existencial e os problemas estruturais das sociedades modernas ganha força uma nova proposta político econômica que identifica na diversidade, na pluralidade e, sobretudo, na participação democrática o problema à civilização Ocidental.

## **5 A UNILATERALIDADE DA SECULARIZAÇÃO OU A VOLTA DOS QUE NÃO FORAM**

Deste modo, nas sociedades modernas uma situação ambígua se desenvolveu, conforme argumentado anteriormente. A religiosidade perdeu o poder de integração social que detinha no período pré-moderno, porém nada ocupou o espaço que a religiosidade outrora ocupava. A ciência e a política se revezam nessa tentativa oferecendo discursos e práticas que conseguem mobilizar os agentes sociais, mas apenas precariamente.

Pode-se observar, nesse sentido, que durante os séculos XVIII e XIX, enquanto a religião se recolhe para a esfera privada, principalmente para os cidadãos europeus, sendo vista com maus olhos na esfera pública, simultaneamente ela continua sendo utilizada como importante braço para dominar os povos colonizados no Sul Global (SANTANDER; PIMENTEL. 2015). A religião se torna um acessório na vida dos indivíduos no Norte Global, principalmente na Europa. E durante parte dos séculos XIX e XX foi utilizada como um importante instrumento de dominação do Norte Global sobre o Sul Global. Mesmo nas sociedades latino-americanas onde o catolicismo torna-se a principal força religiosa a igreja não reconquista o poder político de outrora, tornando-se um mero braço auxiliar do poder do Estado.

O Brasil foi incluído no modo de produção capitalista ao longo do século XX permanecendo como um país eminentemente católico e rural até os meados da década de 1960. A partir de então, as reformas estruturais promovidas pelo governo Kubitschek abrem o país para a modernização tecnológica e promovem a urbanização. A pluralidade e a diversidade passam a se tornar, timidamente, uma realidade em algumas metrópoles em construção nas terras tupiniquins (THERY, 2001, p. 403 - 405).

No meio tempo, entre 1960 e 1990, a hegemonia da religiosidade católica se mantém incólume. A Igreja Católica no Brasil assume uma posição ambivalente, ora apoiando o regime militar, ora apoiando os revolucionários contra o regime. E desta forma, a maior instituição religiosa do país permanece num âmbito secundário da

vida social tendo a política institucionalizada o poder legítimo para comandar a vida social (CAMARGO, 1961, p. 30)

No entanto, com a urbanização e modernização o Brasil passa a presenciar o crescimento de novas expressões religiosas que ameaçam a hegemonia católica, movimentam a luta pelo monopólio dos bens simbólicos de salvação e passam a constituir um gradiente mediúnico que relativiza a interpretação sagrada da igreja católica (CAMARGO, 1973, p. 25-30; NORONHA, 2012, 184).

O discurso religioso é resgatado no Brasil, todavia, a partir da década de 1990. A medida em que o neoliberalismo ganha forma como proposta político econômica no país é possível também verificar o crescimento de uma categoria religiosa que passa a ameaçar a confortável e conformada dominação religiosa da Igreja Católica. As religiões neopentecostais crescem numericamente nas periferias das grandes cidades brasileiras a partir de então.

Vale destacar aqui que, como salientou Boaventura de Sousa Santos, o que ora se propõe é um movimento dialético onde as condições estruturais das sociedades ocidentais que deslegitimaram a dominação religiosa pré-moderna agora fomentam as condições sociais que motivam os indivíduos a buscarem a religião como alternativa para uma percepção mais estável da vida. Desta maneira, o que se vê nas últimas décadas é o fortalecimento da religião nos contextos sociopolíticos onde o neoliberalismo se consolidou, este retorno da religião, no entanto, não implica no retorno do sagrado propriamente, mas a produção de uma narrativa religiosa para legitimar e motivar a guerra contra o islamismo ganhando tons de embate de civilizações, cristã contra muçumana. E na América Latina o discurso religioso evangélico, num sentido muito próximo, adquire tons de defesa dos valores morais tradicionais sendo associado também ao nacionalismo de extrema direita (SANTOS, 2014, p. 25).

De fato, a secularização e a laicização no Norte Global nunca se completaram realmente e no Sul Global também não, sendo esse discurso utilizado somente quando conveniente aos projetos de dominação economicamente orientados ao hemisfério norte do planeta. A religiosidade torna-se por vezes parte de um discurso hegemônico de forma a legitimar as transformações políticas que adequam os países colonizados pela Europa ao modelo político econômico europeu ou estados unidense, dependendo do período histórico em que se fixa o olhar. Esta característica torna a experiência religiosa ambivalente (SANTOS, 2014, p. 25-30).

Ainda assim, as religiões no Ocidente moderno jamais chegam a ter o poder observado na cristandade medieval. E em decorrência do campo religioso, constitutivo do pluralismo razoável, a experiência é sempre incapaz de gerar integração social e de produzir solidariedade entre os indivíduos (e a cada igreja aberta tanto menor é essa capacidade de integração social do campo religioso).

É nesse contexto de escassez e de instrumentalização do sentido religioso, de valorização da individualidade conjugada à lógica de mercado, somada à insuficiência da economia capitalista e da ciência. Numa situação de impotência dos governos e da tecnologia para solucionar tais problemas que adquirem escala planetária, contexto este que se lhes apresentava no pós-guerra que se erguerá a proposta da política econômica neoliberal formulada pelos participantes da *Mont Pelérin Society*.

Diante dos problemas gerados pelo avanço da modernidade liberal e, acima de tudo, segundo a retórica dos membros da *Mont Pelérin Society*, sob a ameaça à liberdade “imposta” pela presença da união soviética e pelas restrições às liberdades individuais concretizadas nas políticas de bem estar social que se desenvolveria o projeto neoliberal.

## 6 NEOLIBERALISMO COMO PROJETO

O neoliberalismo é compreendido aqui como um projeto, uma vez que é idealizado por um grupo de indivíduos em específico e que nos diversos lugares onde se implementou careceu de agentes conscientes de sua implementação. Por mais, que se admita que com o tempo ele possa se tornar uma forma de racionalidade pelos indivíduos nas sociedades em que o neoliberalismo foi implementado, como argumenta Dardot e Laval (2016), para os propósitos deste ensaio será tratado como projeto e não como racionalidade.

Como projeto político o neoliberalismo se orienta como autoritário, antidemocrático. Argumenta que tal caráter antidemocrático se deve à necessidade de decisões técnicas que assegurem as liberdades dos cidadãos num contexto de mercado capitalista globalizado. Assim, o contexto de crise econômica no período pós-guerra levou Hayek e seus companheiros da *Mont Pelérin Society* a radicalizar a interpretação liberal identificando tensões entre o liberalismo e a democracia. Hayek apesar de admitir o primado da razoabilidade contido na pluralidade social se oporia abertamente ao argumento que tal razoabilidade seria construída por via democrática. Segundo Brown, Hayek é enfático ao condenar a democracia sob a alegação de que a mesma é constituída por um governo da maioria. A democracia seria, pois, uma

forma de governo autoritário, onde o poder político está concentrado e é administrado contra o indivíduo pelas maiorias democráticas (BROWN, 2019, p. 88).

Hayek afirma textualmente que *“o uso indiscriminado que hoje se faz do termo ‘democrático’, no sentido de algo inerentemente bom, é arriscado, pois sugere que, como a democracia é boa, a humanidade se enriquecerá se a democracia for ampliada”* (HAYEK, 1983, p. 122). Ele conclui que tal perspectiva é incoerente. Para Hayek a democracia é apenas um método de tomada de decisões, e nem é o melhor. Dentre outros motivos Hayek contesta a possibilidade de se exercer a justiça política recorrendo ao exemplo do sufrágio universal. O economista e filósofo austríaco lembra que o direito da maioria só pode ser reconhecido dentro de um país específico: e que não se aventa a possibilidade de que a maioria de um grande país domine sobre seu país vizinho, se este for numericamente menor. Assim, por analogia o poder político da democracia nas nações contemporâneas assenta-se numa falha lógica. Dado o *“fato de ter sido elaborada a partir de uma comunidade homogênea ideal e haver sido aplicada na prática às imperfeitas e frequentemente arbitrárias unidades que constituem os Estados existentes”* (HAYEK, 1983, p. 123).

Desta forma, Hayek pretendia demonstrar que a democracia não é um valor em si mesmo, mas um método para tomar decisões e apesar de ser eficiente em algumas situações do âmbito coletivo, ainda assim alguns outros princípios e valores devem estar acima da democracia e devem ser utilizados como fundamento prioritário para decisões administrativas da vida coletiva (HAYEK, 1983, p. 123).

Observa-se, pois, uma correção e um redirecionamento da perspectiva liberal de um pluralismo razoável constitutivo da democracia liberal tal qual postulado por Rawls, tal pluralismo exigia que o Estado ampliasse os mecanismos de participação para, por essa via assegurar a liberdade dos cidadãos. Porém, nessa versão do liberalismo postulado por Hayek há uma presença mais agressiva e ativa do Estado na condução econômica, sob o mesmo pretexto, qual seja, a preservação da liberdade individual.

Assim, Slobodian lembra que Hayek participou da formação já citada *Mont Pèlerin Society*, instituição que tinha como propósito conceituar a *“Nova Ordem Mundial”* (SLOBODIAN, 2018, p. 122). Hayek formula, então, um projeto em que uma federação supranacional baseada em princípios de mercado se apresentaria como superação do modelo da política de *Well Fare State*. Para Hayek, os poderes de uma autoridade internacional poderiam barrar movimentos de taxação excessiva tanto quanto os gastos do Estado (SLOBODIAN, 2018, p. 123). Desta forma, a linguagem de Hayek sobre os direitos negativos gera a falsa impressão de um Estado Passivo

ou inativo na sua normatividade do comportamento público. Porém, como salienta Slobodian, para assegurar tal arranjo torna-se necessário um engajamento proativo. Mesmo Hayek foi explícito em afirmar que tal poder precisa de uma autoridade capaz de forçar as regras.

Por esta via, os neoliberais passaram a argumentar contra a adição de direitos sociais e econômicos à lista de direitos básicos. Passaram a reforçar também o direito de manter o investimento estrangeiro a salvo e de mover o capital livre de limites. Por isso, neoliberais foram, segundo Slobodian, incisivos na expropriação do controle do movimento do capital como se isto fosse uma violação central aos direitos (SLOBODIAN, 2018, p. 123).

O que se pretende ressaltar aqui, é a progressiva mudança social que culminou no fortalecimento de algumas características do Estado e da perspectiva antidemocrática. Ante a crise econômica da primeira metade do século XX e a incapacidade das políticas de *Well Fare State* em superá-las, neoliberais como Hayek, Friedman, Bristol e outros componentes da *Mont Pelérin Society* identificaram a expansão irrestrita da democracia como o real problema dos Estados Contemporâneos (SLOBODIAN, 2018, p. 124).

Tal impulso antidemocrático fica latente na limitação da participação na deliberação e tomada de decisões em instituições supranacionais criadas para promover e proteger Direitos Humanos na metade do século XX. É o caso da ONU, por exemplo, em que as decisões deliberadas e aprovadas em assembleia ainda precisam ser sancionadas por um pequeno Comitê de Segurança composto pelos países com economias mais fortes. Modelo que ainda tem correspondência no FMI e no Banco Mundial onde os votos são proporcionais às nações que determinam o comércio mundial (SLOBODIAN, 2018, p. 126).

## **7 GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A AMÉRICA DO SUL**

Ibarra explica, então que o neoliberalismo propagou nos países do Sul Global a expectativa da existência de um jogo livre de mercados e que este cumpriria a realização social e econômica não realizada até o final do século XX. Tal promessa anunciava que o desenvolvimento por meio da exportação e do investimento do capital estrangeiro colocariam fim a pobreza crônica dos países subdesenvolvidos. Ao mesmo tempo, a difusão automática de tecnologias diversas elevaria os padrões de vida indiscriminadamente favorecendo uma orientação mercantil das políticas públicas. Assim, com o neoliberalismo se prometeu, aos países do sul global, que a

abertura dos mercados e a transparência das transações, extinguiriam os privilégios desmerecidos servindo como combate à corrupção endêmica que se via nestes países (IBARRA, 2011, p. 239).

Resumindo, Ibarra (2011) afirma que a promessa utópica do neoliberalismo exaltou características ideais dos mercados, falou de promessas por mérito aos mais empenhados, tratou da competitividade e da eficiência, falou sobre direitos de propriedade, da liberdade de contratação e criticou a intervenção estatal e a própria política, como causas da ineficiência e da pobreza. Apesar de deixar em oculto que a intervenção estatal é bem-vinda para o neoliberalismo desde que tal intervenção privilegie grupos de interesses específicos, a saber, as elites empresariais. (IBARRA, 2011, p. 240).

Como consequência, observou-se ao longo da década de 1990

“a supressão do protecionismo, da política industrial e de outras formas de intervencionismo jungidas às privatizações e à abertura de fronteiras que alterou radicalmente a distribuição de ingressos, as oportunidades de progresso e a própria estratificação social” (IBARRA, 2011, p. 241).

Ibarra salienta que tais alterações produziram consequências pontuais, como a precarização dos direitos laborais. Assim, são os trabalhadores que pagam os altos custos gerados pela acomodação ao neoliberalismo promovida nas últimas três décadas no Brasil.

A partir daí, Naiff e Naiff (2005) ressaltam o crescimento das favelas nas últimas décadas do século XX, nelas se vê, segundo o casal de autores a concentração da pobreza causada pelas condições econômicas e sociais experimentadas nos grandes centros urbanos. Assim, o evangelicalismo se apresenta aos marginalizados das periferias e favelas como uma estrutura social que permite a integração à sociedade e a superação dos abismos impostos pela política econômica neoliberal. Como salienta Mariano (1999), o neopentecostalismo ganha força no final do século XX e está associado à busca de mecanismos de ressignificação dos problemas sociais e econômicos vividos pela população brasileira (MARIANO, 1999, p. 30).

Dardot e Laval vão além em seu diagnóstico do neoliberalismo. Os autores afirmam que para além de um sistema político econômico o neoliberalismo se impõe como uma governabilidade para os indivíduos na modernidade tardia. Assim posto, os indivíduos estariam crescentemente interiorizando tal governamentalidade e se autoimpondo a necessidade do gerenciamento eficaz voltado para a produtividade e para o consumo<sup>12</sup> (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 320-326).

<sup>12</sup> Neste ensaio se admite o neoliberalismo como governabilidade somente na medida em que em função de sua permanência no tempo tal projeto é interiorizado por diferentes agentes e a partir daí passa a ser reproduzido acriticamente. Mas, para que

E como um projeto de governo, o neoliberalismo ganha força a partir de tal interiorização dessa nova subjetividade. Isto porque, tal qual afirmado por Brown, o neoliberalismo não é apenas um mecanismo de administração da sociedade ou de bens materiais, mas é, sobretudo, um projeto de poder e governança que está intimamente associado à uma moralidade autoritária (BROWN, 2019, p. 31,32). Assim, nada mais natural que a união da retórica neoliberal à retórica religiosa. O evangelicalismo pós-cristão é a materialização desta proposta neoliberal no campo religioso. Ele é produto da incerteza e da ansiedade existencial produzida pela vida numa sociedade diversificada e cujas possibilidades de propostas éticas e orais se pluralizaram. E ainda, o evangelicalismo pós-cristão é resultado do ressentimento de grandes segmentos<sup>13</sup> populacionais que historicamente foram marginalizados

## **8 A ASCENSÃO DOS EVANGÉLICOS PÓS-CRISTÃOS À POLÍTICA INSTITUCIONAL.**

Apesar de ter surgido no final da década de 1970 o neopentecostalismo se multiplicou em solo brasileiro entre 1990 e 2010. Mariano (2008) assevera, a partir dos dados do IBGE, que o público pentecostal saiu de 3,9 milhões no Brasil em 1980 para 17,7 milhões em 2000 (MARIANO, 2008, p. 70). Dados do Censo do IBGE de 2010 comprovam a consolidação da tendência de crescimento da população evangélica no Brasil, esta chegou a 22,2% da população brasileira em 2010. Destes que se declararam evangélicos 60% declararam origem pentecostal/neopentecostal. Ainda segundo o IBGE, os evangélicos pentecostais são o grupo com a maior proporção na faixa salário até um (01) salário-mínimo (IBGE, 2012).

No entanto, a partir dos anos 2000 aquela terceira onda intitulada por Mariano de neopentecostalismo sofre mudanças, como foi indicado acima. Além consolidarem seu crescimento numérico, os neopentecostais apresentam diferenças vitais quando contrastados com o público pentecostal. As características desenvolvidas na década de 1990 são o que autorizam Mariano incluir o sufixo neo ao termo pentecostal, estas características são: liberação dos tradicionais usos e costumes, teologia da prosperidade e guerra contra o diabo (MARIANO, 1999). Porém, uma nova e decisiva característica emerge ao cenário social do ambiente neopentecostal entre o final do século XX e início do século XXI, qual seja: a politização das práticas e do discurso neopentecostal.

---

se dê tal processo torna-se necessário que o neoliberalismo se articule como projeto em diálogo e sob direção das elites num dado território.

13 América do Sul é pioneira no neoliberalismo, como se infere do governo Pinochet. Jessica Whyte, em seu livro "The Morals of the Market" (2019). A autora de fato atesta que a América do Sul durante a década de 1960 e 1970 teria sido um grande experimento econômico para os Estados Unidos testar as premissas neoliberais, em especial as que relacionam o controle autoritário/militar com o crescimento econômico.

Conforme Reis (2013) a politização das práticas e do discurso não chega a ser novidade para o ambiente evangélico. O pentecostalismo já exibia relações de troca de favores com o campo político. O que é inovador segundo o autor é o novo significado dado a política a partir do início do milênio. Segundo Reis (2013) nesse novo discurso há uma ressignificação do conceito de evangelização. Este conceito que até então era entendido como salvar almas, trazendo-as para dentro das igrejas agora é interpretado de maneira diferente. Evangelizar, além de conquistar novos membros para igreja (ou fazer proselitismo de outras igrejas), agora implica, sobretudo, conquistar cargos públicos e mantê-los nas mãos da igreja (REIS, 2011, p. 77-79). Ressalta-se aqui que esta característica aparece já na década de 1980 entre os neopentecostais com a preocupação da formação da bancada evangélica na assembleia constituinte de 1989, mas que somente ganha corpo e se difunde como uma teologia do poder de fato no final da década de 1990.

Somada as demais características do neopentecostalismo compreendeu-se que esta nova configuração do evangelicalismo brasileiro se constitui como uma superação do paradigma cristão protestante, pelo menos do paradigma cristão protestante encarnado nas interpretações de Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Emil Brunner, Jurgen Moltman<sup>14</sup> e Luther King Jr. O paradigma cristão protestante enfatizado pelos pensadores supracitados enfatiza a crença da luta política em favor dos oprimidos, tal luta se organiza no mandamento do amor ao próximo bem como na expectativa escatológica de um Reino dos Céus pós histórico (MOLTMANN, 2003, p. 45-114). Assim, segundo tal paradigma a vida terrena e presente do cristão deve se orientar numa contínua luta ética pela preservação da vida e desvalorização de bens materiais e de consumo (BONHOEFFER, 2013). A política institucionalizada não seria o palco da luta cristã nem a busca pelo gozo e fruição seu objetivo final (BARTH, 1996). Como consequência, a teologia política protestante expressa pelos pensadores acima supracitados é partidária dos direitos civis e políticos e da ampliação da participação democrática.

As características deste novo evangelicalismo, no entanto, enfatizam a experiência intramundana por meio do prazer pelo consumo, a realização hedônica do indivíduo por meio da prosperidade material e o estabelecimento de uma sociedade ideal por meio da política, esta entendida como supressão da diferença e do diferente. Por esse motivo, se considera um desdobramento do neopentecostalismo e uma superação do cristianismo. Assim, um evangelicalismo pós-cristão. Tal evangeli-

<sup>14</sup> Estes cinco compõem o quadro da teologia crítica moderna, formulada a partir do contexto alemão entre guerras e pós segunda guerra mundial. Neste modelo formulado a partir da década de 1920 se supõe a necessidade de a teologia cristã dialogar com o contexto cultural das comunidades cristãs modernas articulando a mensagem as necessidades históricas e culturais. Supõem-se a partir daí uma relativização do contexto cultural original produtor do texto bíblico para a construção de valores morais que salientem a preservação da vida, da liberdade e da igualdade dos seres humanos, bem como o combate às opressões que ameaçam tais valores.

calismo pós-cristão<sup>15</sup> erige críticas à sociedade contemporânea e à sua moralidade, porém, tal discurso responsabiliza os indivíduos pelos infortúnios, não agindo para a transformação estrutural da sociedade. Elege a política como via de transformação do mundo, mas apenas para suprimir os aspectos não convergentes para a expectativa pós-cristã. Em suma, constitui-se num discurso e numa prática não hegemônica<sup>16</sup>. (SANTOS, 2014, p. 27-29).

Por meio de tal discurso não hegemônico as igrejas evangélicas pós-cristãs se organizaram politicamente ao longo da primeira década do século XXI e, apoiadas no seu crescimento numérico constante, conseguiram alcançar os postos legislativos e administrativos na estrutura da política institucional brasileira. Atualmente, os evangélicos dominam uma das bancadas parlamentares mais influente e poderosa do congresso nacional, a bancada evangélica. E são o principal público de sustentação do atual governo<sup>17</sup>. Desta forma tais parlamentares reforçam a pertença neoliberal tal qual discutida neste artigo.

O discurso não hegemônico dos evangélicos pós cristãos não é somente conservador, ele é também produtor de uma legislação que legitima a ampliação da desigualdade. De fato, Brown distingue o conservadorismo do neoconservadorismo. Este último diz a autora é uma forma de racionalidade política que emergiu em conjunto com as políticas neoliberais ao longo da última metade do século XX. Tal racionalidade se baseia e produz uma cultura política particular e sujeitos políticos particulares. Assim, para Brown, neoconservadores se mantêm unidos nos “artigos de fé” centrados no militarismo, no corporativismo, exaltam a sacralidade de Israel como pátria do salvador, o neoconservadorismo como uma formação política não é nem ideologicamente nem socialmente unificado.

Eles emergem de uma convergência contingente de interesses entre cristãos evangélicos, judeus Stroussianos, guerreiros seculares frios declarados que tem fetiche no Ocidente, feministas conservadoras e outros moralistas familiares (tipo Linne Cheney), imperialistas randômicos, e liberais e socialistas convertidos que, como nas infames palavras de Irving Kristol tem sido “roubados pela realidade” (BROWN, 2006, p. 695 [tradução do autor])

O neoconservadorismo inclui intelectuais e anti-intelectuais, judeus seculares e cristãos evangélicos, músicos de câmara transformados em soviéticos, professores

<sup>15</sup> Deve se salientar aqui que a expressão pós-cristã não cumpre um sentido moral. Antes, busca assinalar que o paradigma comportamental destas igrejas se orienta pelos comportamentos de mercado e de disputa política institucional antes do paradigma religioso. O pós se refere a esta realocação do religioso na ordem dos valores.

<sup>16</sup> Boaventura de Sousa Santos distingue três conceitos em sua obra: Se Deus fosse Ativista dos Direitos Humanos. Hegemonia: este conceito coincide com o conceito gramsciano, qual seja: superestrutura, isto é, conjunto de práticas e discursos legitimadores da estrutura social. A hegemonia tem como objetivo manter a relação da exploração de uma classe sobre a outra. Contra hegemonia: também no sentido gramsciano, isto é, os bens culturais produzidos pela classe trabalhadora ou explorada que podem gerar a consciência de classe e a organização política para a revolução. No entanto, o conceito de não hegemonia é inédito. Não hegemonia: discursos e práticas que discordam, criticam e protestam com pontos específicos da realidade social, porém, não contribuem para superação de tal realidade social nem são produtores da consciência de classe tão pouco da organização política revolucionária. (SANTOS, 2014, p. 27-29).

<sup>17</sup> Governo Bolsonaro eleito em 2018.

de teoria política tornados políticos inveterados, homens brancos raivosos, e alguns negros justos. Em resumo, o neoconservadorismo nasce literalmente de uma aliança profana, isto é apenas desigual e oportunisticamente religioso (BROWN, 2006, p. 696).

Segundo Brown, o neoliberalismo lança esferas políticas e sociais ambas como adequadamente dominadas pelas preocupações do mercado bem como eles mesmos organizados pela racionalidade do mercado. Isto é, mais do que simplesmente facilitar a economia, o próprio Estado deve se construir e se interpretar nos termos do mercado, como também desenvolver políticas e promulgar uma cultura política que figura cidadãos exaustivamente como atores econômicos racionais em qualquer esfera da vida. Este aspecto do neoliberalismo também implica uma série de políticas que figuram e produzem cidadãos como empreendedores individuais e consumidores cuja autonomia moral é medida por sua capacidade para se auto cuidar (BROWN, 2006, p. 700).

O que Brown pretendia enfatizar é que assim como os neoliberais se desviam da economia do laissez-faire na mobilização de leis e políticas para apoiar o mercado e moldar objetivos sociais, os neoconservadores também são estatistas: apoiam a regulação estatal da moralidade, a direção estatal da economia e, é claro, a construção um poderoso estado militar.

Nos moldes straussianos, segundo a autora, o governo dirige a nave moral, política e econômica e, como é possível verificar por meio das propostas políticas atuais, se legitima em parte em uma cidadania religiosa regulamentada — submissa à hierarquia e autoridade e em grande parte indiferente à deliberação e raciocínio.

Brown defende então que a governança neoconservadora além de produzir bons agentes empreendedores e consumidores mais exigentes, até mesmo dentre aqueles que se beneficiam dos serviços de assistência social, como os imigrantes ilegais, ela não se esquivava de decidir abertamente e impor normas em todos os campos, desde de assuntos como o casamento, a política fiscal e guerras (BROWN, 2006).

É nesse sentido que se organiza o atual governo e em específico a bancada evangélica no congresso brasileiro em 2019. Tal bancada em 2019 foi composta por total de 91 parlamentares. Sendo 36 parlamentares do sudeste do Brasil, 20 do nordeste brasileiro; 13 parlamentares do Norte do país, 09 parlamentares do Sul e 08 do Centro-Oeste.

Destes 33 parlamentares são membros da Assembleia de Deus, a denominação com maior número de membros na bancada. 17 parlamentares dizem congregar na Universal do Reino de Deus, 12 na Igreja Batista, 05 se declararam membros da Igreja Presbiteriana, 04 na Igreja do Evangelho Quadrangular, 03 membros da Igreja Luterana, mesmo número de membros declarados da Igreja Internacional da Graça de Deus, 02 membros da Igreja Maranata e dois membros da Igreja Nova Vida, também dois membros da Congregação Cristã no Brasil. E com um membro cada na bancada evangélica estão as Igrejas Cidade do Fogo, Igreja do Evangelho Pleno, Igreja Fazei Discípulos, Igreja Comunidade das Nações, Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo; e Igreja O Brasil para Cristo.

As igrejas citadas em sua maioria apresentam hoje as características do que se chamou aqui de evangelicalismo pós-cristão, note-se a presença maçante das igrejas Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus. Igrejas estas que nasceram pentecostais e neopentecostais na terminologia proposta por Paul Freston e Ricardo Mariano e que nos idos anos de 1990 fizeram a transição para o evangelicalismo pós-cristão.

No momento, como projeto de pesquisa tem se feito o levantamento dos projetos de lei, discursos e votações dos membros dessa bancada. O resultado é inconclusivo, posto que ainda está em andamento. Assim, se avaliou até o momento os Projetos de Lei (PL) encaminhados pelos parlamentares da bancada evangélica representando os três (03) Estados da região Centro-Oeste do Brasil. O objetivo foi, como dito, avaliar o nível de aderência da prática parlamentar à perspectiva neoliberal, bem como a influência do discurso evangélico pós-cristão no desempenho de tais representantes.

Apurou-se assim que, dos dezessete (17) parlamentares representantes de Goiás em exercício no congresso nacional em 2019, dois (02) integram a bancada evangélica, a saber, Glaustin Fokus, do PSC, e João Campos, do REPUBLICANOS. Dentre os oito representantes a qual o Mato Grosso tem direito, um (01) é integrante da bancada evangélica, a saber, José Medeiros, do PODEMOS. Da mesma forma, que o Mato Grosso do Sul, um (01) representante dos oito (08) eleitos para o congresso nacional, é integrante da bancada evangélica. Esta é a deputada Rose Modesto, do PSDB. Ainda considerando a capital federal DF, pode-se observar que o Distrito Federal tem direito a oito (08) assentos na casa. Destes oito, dois pertencem, atualmente, a bancada evangélica. Os Ocupantes de tais postos são Celina Leão, do PP, e Julio César, do PRB.

No total, somadas as propostas legislativas destes seis deputados (as), foram apresentadas quinhentas e sessenta e duas (562) propostas. Dentre estas propostas legislativas cento e sessenta e três (163) foram projetos de lei apresentados pelos supracitados parlamentares. Para o desenvolvimento do trabalho, se utilizou uma metodologia de análise de discurso e análise de conteúdo. Também foram selecionados discursos publicados na tribuna do congresso pelos parlamentares acima destacados como forma de averiguar o sentido dado aos projetos de lei.

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto social contemporâneo é produtor de uma aporia no campo político. Indivíduos em nome da liberdade apoiam a restrição de políticas públicas promotoras de direitos políticos e sociais. Ao longo do século XX a intensificação das desigualdades sociais e o contexto de violência e exclusão na América Latina permitiu a formação de um ressentimento contra instituições políticas, contra a ciência e contra a cultura liberal.

A política do ressentimento se coadunou à política neoliberal num projeto de poder que logrou êxito no final do século XX e início do século XXI. Assim, foi possível ver não somente a formação de uma nova configuração religiosa, o evangelicalismo pós-cristão, como também a ascensão dos representantes destes aos postos de poder.

A bancada evangélica no congresso brasileiro é a manifestação concreta desta nova forma de se relacionar com o mundo e com a sociedade. Uma postura antidemocrática, autoritária que tem um claro projeto de poder e tem se organizado abertamente para concretizá-lo.

## REFERÊNCIAS

- BARTH, Karl. **Introdução à Teologia Evangélica**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. Religião Pós-Moderna? In: **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 205 – 230.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2013
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, Coleção Estudos; 20, 2004.
- BROWN, Wendy. **Nas Ruínas do Neoliberalismo**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BROWN, Wendy. **American Nightmare**: Neoliberalism, Neoconservatism and De-Democratization. *Political Theory*, v. 34, n. 6, p. 690-714, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20452506> Acessado em: 10 Dez. 2019.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. **Igreja e Desenvolvimento**. São Paulo: CEP-RAP/Ed. Brasileira de Ciências, 1971.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

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

GIDDENS, Anthony. Consciência, Self e Encontros Sociais. In: **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HAYEK, Friedrich A. **Os Fundamentos da Liberdade**. Goiânia: Editora Visão, 1983.

IBARRA, David. O Neoliberalismo na América Latina. In: **Revista de Economia Política**. Vol. 31, nº 2 (122), pp. 238-248, abril/junho, São Paulo. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rep/v31n2/04.pdf> Acessado em 15/12/2019

IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. In: **Censo 2010, Notícias**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia> Acessado em 15/12/2019

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, 1999.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, Dec. 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=en&nrm=iso). Access on 13 Dec. 2019.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. In: **Revista de Estudos da Religião**. Dezembro, 2008, pp. 68-65. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_mariano.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf) Acessado em 15/12/2019

MARX, Karl. **Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Crítica a Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2007

MOLTMANN, Jurguen. **Teologia da Esperança**. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Editora Teológica, 2013.

NAIFF, Luciene Alves Miguez; NAIFF, Denis Giovani Monteiro. A favela e seus moradores: culpados ou vítimas? Representações sociais em tempos de violência. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 107-119, dez. 2005. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812005000200011&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812005000200011&lng=pt&nrm=iso). acessos em 14 dez. 2019.

NORONHA, Cejana Uiara Assis. Teologia da Libertação: Origem e Desenvolvimento. In: **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 22, n. 2, p. 185-191, abr/jun. 2012. Disponível em: < <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao214.pdf> > Acessado em 15 jan. 2020

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

REIS, Marcos Cristiano. **Processo de Individualização e Neopentecostalismo: Um estudo de caso na Igreja Fonte da Vida**. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Goiás, 2011. Disponível em: < <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/5686/5/Mestrado%20-%20Marcos%20Cristiano%20dos%20Reis%20-%20202011.pdf> > Acessado em 15/12/2019

SANTANDER, Carlos Ugo; PIMENTEL, Andrey Borges. *Derechos humanos: ¿derecho o política?* In: **Revista Cuadernos Parlamentarios**. Revista especializada del Centro de Capacitación y Estudios Parlamentarios. Lima - Perú, Primer Trimestre, n. 13, p. 37 - 57, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos**. São Paulo: Editora Cortez, 2014.

SLOBODIAN, Quinn. **Globalists**. The end of empire and the birth of neoliberalism. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

THERY, Hervé. Retrato Cartográfico e Estatístico. In: SACHS, Ignacy; WILHEIM, Jorge; PINHEIRO, Paulo Sérgio (orgs.). **Brasil: Um Século de Transformações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **O Direito na Economia e na Sociedade**. São Paulo: Ícone, 2011.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone, 2015.

WHYTE, Jessica. **The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism**. Sidney, Australia: Editora Verso, 2019.

## CAPÍTULO 6

# HISTÓRIAS DE RESISTÊNCIA DE MULHERES KALUNGA: EDUCAÇÃO E EMPODERAMENTO

Sonilda Aparecida de Fatima Silva<sup>1</sup>

Lúcia Helena Rincón Afonso<sup>2</sup>

Maria Edimaci T. B. Leite<sup>3</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.6

1 Sonilda Aparecida de Fatima Silva - sonilda1000@gmail.com: Pedagoga, formada pela Faculdade de Filosofia do Vale de São Patrício (1994), Psicopedagoga (1996), Administradora Escolar (1998) e Mestre em Gestão do Patrimônio Cultural (PUC-2006). Doutora em Educação (PUC-GO.2021). Foi Coordenadora do Curso de Pedagogia do UNIALFA durante 8 anos e da Pós Graduação em Docência Universitária. Professora Aposentada pela Seduce. Foi Professora da Universidade Estadual de Goiás UEG (12 anos). Foi eleita Presidente do Núcleo Goiano de Avaliação Institucional. Membro pesquisador dos projetos de Pesquisa CNPQ Observatório: o trabalho real e a formação docente na educação profissional em Goiás-PUC-Go;

2 Lúcia Helena Rincón Afonso - luciarincon@gmail.com: Possui graduação (1974) e mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás (1981), e doutorado em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP 2002). Professora adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Integrante do PPGE/PUC Goiás, na linha de Pesquisa Estado, Políticas e Instituições Educacionais. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa registrado no CNPQ, Políticas Educacionais e Gestão Escolar (Site: <http://gppege.org.br>) e da Rede de Pesquisa registrada na FAPEG, Estado, Instituições e Políticas Educacionais. Desenvolve o projeto OBSERVATÓRIO SÉCULO XXI ? Professor@s formad@s na PUC Goiás em tempos de produção flexível e sociedade midiática: Configurações de Gênero e Representações Profissionais. Foi membro da Comissão da Verdade da Confederação Nacional de Trabalhadores em Estabelecimentos de Ensino/CONTEE, é Membro efetivo do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, representando a União Brasileira de Mulheres. Atualmente é Diretora de Comunicação da Associação dos Professores da Universidade Católica de Goiás, membro da Coordenação Nacional da União Brasileira de Mulheres.

3 Maria Edimaci T. B. Leite - edmacibarbosa@hotmail.com: Pedagoga e atua na Rede Municipal de Educação de Goiânia, na área de Educação de Jovens e Adultos. Especialização: em Sociolinguística e Letramento (PUC-GO); Psicopedagogia Institucional e Clínica pela Faculdade Brasileira de Educação e Cultura (2012). Tem experiência em Educação Infantil, Ensino Fundamental do 5º ao 9º ano e Ensino Superior, Educação Inclusiva e Língua Brasileira de Sinais (Libras). Mestre em Educação pela PUC-GO. Doutora em Educação pela PUC-Goiás, Linha de Pesquisa Sociedade, Cultura e Educação. Membro do Grupo de Pesquisa Educação, História, Memória e Culturas em Diferentes Espaços Sociais/HISTEDBR, disponível em [dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/6973340117105960](http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/6973340117105960).

## 1 INTRODUÇÃO

A opção por investigar sobre o empoderamento das mulheres kalunga da Região Norte do Estado de Goiás, surgiu após a 4ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres, realizada em dezembro de 2015, em Goiânia, Goiás. Na oportunidade, foi apresentada ao público presente a Dona Procópio, matriarca das mulheres kalunga, residente na Comunidade de Riachão, no município de Monte Alegre de Goiás. Foi impressionante ver como uma senhora descendente dos remanescentes quilombolas, praticamente analfabeta, mostrava a força da mulher em perceber e apontar os problemas de sua comunidade, tendo sempre boas formas de resolvê-los. Na oportunidade, a Superintendente Executiva da Mulher e da Igualdade Racial Dra. Glaucia Teodoro Reis, falou sobre a importância do papel da mulher na sociedade. “Ter uma voz feminina independe de classe social e cor. Nós temos um papel decisivo na escolha e na reprodução dos valores e costumes em família e como um todo” (informação verbal<sup>1</sup>). Essa Conferência foi decisiva para o delineamento de um Projeto de Pesquisa, desta vez com foco no empoderamento das mulheres kalunga.

Pensar no papel social desempenhado pelas mulheres na sociedade brasileira, mais especificamente, sob a ótica do empoderamento feminino, é sempre um exercício interessante, principalmente quando se leva em consideração que na cultura dos remanescentes dos quilombos, comunidades construídas sob a égide do machismo e do patriarcalismo, o homem ocupa, tradicionalmente, o espaço público e a mulher, o privado. Nesse contexto que surge a inquietação e o desejo de pesquisar sobre as histórias de resistências das mulheres kalunga, visando compreender as formas organizativas sociais de resistências, as relações de poder, de sobrevivência e o empoderamento social/cultural das mulheres kalunga da região norte do Estado de Goiás.

Destaca-se como objetivo do estudo proposto conhecer as formas organizativas de resistência, as histórias, as lutas e as conquistas das mulheres kalunga, remanescentes dos quilombolas da região nordeste do Estado de Goiás, e os fatores interseccionais de gênero, de raça, de classe social e das relações de poder que têm contribuído para a desigualdade de gênero, investigando, ao mesmo tempo, o tipo de educação que as mesmas receberam e tem recebido e que contribuem para o crescimento pessoal, social e político dessas mulheres, levando-as a encontrar as forças necessárias para se empoderar no espaço público.

---

<sup>1</sup> Gláucia Teodoro dos Reis, Superintendente Executiva da Mulher e da Igualdade Racial em palestra proferida na 4ª Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres, realizada em dezembro de 2015, em Goiânia-Goiás.

Por tratar-se de uma pesquisa em andamento, a metodologia, *a priori*, pautou-se em pesquisas bibliográficas e pesquisa de campo no município de Monte Alegre, na comunidade de Riachão, com entrevistas semiestruturadas com uma das dez mulheres Kalunga que farão parte do *corpus* da pesquisa do Doutorado em Educação, na linha de pesquisa: Estado, Políticas e Instituições Educacionais. Para a pesquisa de campo, utilizou-se a pesquisa narrativa e a história oral. Segundo Paul Thompson (1992, 18):

Um dos aspectos mais polêmicos das fontes orais diz respeito a sua credibilidade. Para alguns historiadores tradicionais os depoimentos orais são tidos como fontes subjetivas por nutrirem-se da memória individual, que às vezes pode ser falível e fantasiosa. No entanto, a subjetividade é um dado real em todas as fontes históricas, sejam elas orais, escritas ou visuais. O que interessa em história oral é saber por que o entrevistado foi seletivo, ou omissivo, pois essa seletividade com certeza tem seu significado. Além disso, este século é marcado pelo avanço sem precedente nas tecnologias da comunicação, o que abalou a hegemonia do documento escrito.

Ainda segundo Thompson (1992, p.185) “A construção e a narração da memória do passado, tanto coletiva quanto individual, constitui um processo social ativo que exige ao mesmo tempo engenho e arte, aprendido com os outros e vigor imaginativo”. Para o autor as pessoas comuns procuram compreender as revoluções e mudanças por que passam em suas próprias vidas por meio da História.

No texto de Thompson (1992), percebe-se que a utilização da história para finalidades sociais e pessoais construtivas vem da natureza intrínseca da abordagem oral, baseando-se na fala e não na habilidade da escrita, muito mais exigente e restritiva, trazendo a história para dentro da comunidade e extraíndo a mesma de dentro da comunidade. A história oral implica, para a maioria dos tipos de história, uma certa mudança de enfoque, mas também a abertura de novas áreas importantes de investigação. Por isso, a proposição desta investigação tem como objeto de estudo compreender as lutas e resistências das mulheres kalunga e o empoderamento de algumas dessas mulheres.

A elaboração das formulações teóricas e empíricas na construção do objeto proposto necessita de uma análise, tanto em seu aspecto histórico e antropológico como sociológico, no intuito de se compreender as condições de vida e perspectivas de futuro dos agentes a serem investigados, por meio de técnicas investigativas como entrevistas, registros depoimentos fundamentados na História oral e na pesquisa narrativa, registros e outras fontes que cooperaram na averiguação, em uma abordagem qualitativa.

De acordo com Gatti e André (2010), a pesquisa qualitativa contrapõe-se ao exclusivamente quantitativo, que cinde a realidade, uma vez que defende uma visão em que se levam em conta todos os componentes de uma situação em suas interações, possibilitando compreender e interpretar a realidade. Assim sendo, buscou-se estruturar esse artigo em três etapas: a princípio, há um breve contexto histórico da formação dos povos kalunga, remanescentes dos quilombos, descrita por diferentes vozes de autores e em diferentes momentos.

Na segunda etapa faz-se um apanhado conceitual/teórico acerca dos conceitos de gênero, patriarcado e tipos de educação, para posteriormente, relacioná-los e analisar as desigualdades entre homens e mulheres e as lutas e resistência das mulheres kalunga em busca do empoderamento, quer seja pela educação formal, não-formal e ou informal.

Na terceira e última etapa, apresenta-se a pesquisa realizada em Monte Alegre de Goiás, na Comunidade do Riachão, por meio da história oral e da pesquisa narrativa, com entrevista semiestruturada, pois conforme Thompson (1992), a história oral é a interpretação da história e das mudanças ocorridas nas sociedades e culturas, por meio de relatos orais aparecem as lembranças e experiências, que são registradas pelo sentido auditivo de quem a registra.

De acordo com Clandinin e Connelly (2015), tendo as narrativas como posição estratégica, tem-se um ponto de referência, a vida e um chão, base de suporte para imaginar o que a experiência é, e para imaginar como ela pode ser estudada e representada em textos de pesquisa. Nessa perspectiva, as experiências são histórias que as pessoas vivem, e, no contar dessas histórias se reafirmam, modificam-se e criam novas histórias.

Os eixos orientadores deste artigo compreenderam: a) a formação do povo kalunga; b) conceito de gênero, de patriarcado e de empoderamento e de interseccionalidade c) os tipos de educação.

As marcas do momento histórico e político vividos em movimentos sociais de resistências, nas relações de poder e na busca por sobrevivência das mulheres kalunga, descendentes dos quilombolas, podem ser identificadas como processo cultural vivido dentro do próprio quilombo. Essas mulheres ao lutarem pelo acesso aos direitos e políticas sociais se deparam com uma série de aparatos da modernidade que regulamentam as relações, as condutas e o trabalho, ao mesmo tempo em que são subjugadas pelo capitalismo, impregnado pela ideologia patriarcal, reforçando o sistema de opressão.

Assim sendo a abordagem de tal problemática se faz indispensável na luta pela equidade de gênero, pois na sociedade patriarcal dominante, as mulheres Kalunga exercem papel fundamental, exercendo formas de resistência e independência, mesmo com as violências sofridas, buscam constantemente melhorias quanto à dignidade e destinos diferentes para suas filhas, A desconstrução da dicotomia público/privado que relega a mulher ao espaço do lar e dificulta sua atuação como sujeito no mundo político e do trabalho, é fator primordial para o empoderamento e autonomia do sexo feminino.

## 2 FORMAÇÃO DO POVO QUILOMBO KALUNGA EM GOIÁS

O povo Kalunga é uma comunidade de negros originalmente formada por descendentes de escravos que fugiram do cativeiro e organizaram um quilombo, há muito tempo atrás, na região da Chapada dos Veadeiros, na região noroeste do Estado de Goiás. Os negros escravizados, tornados mercadorias, antes e depois da abolição da escravatura foram marginalizados, pois a constituição da ideia de uma suposta superioridade branca em relação ao negro arraigou-se na sociedade, impedindo que os negros deixassem de ser vistos como seres inferiores.

Para compreender a chegada do negro em Goiás, Pallacin (1984) escreveu que com as descobertas de ouro em Minas Gerais, Bartolomeu Bueno, o Anhanguera, com sua experiência, julgava que em Goiás também poderia existir ouro. Com a licença obtida do rei, organizou uma expedição e cada um dos participantes dessa sociedade entrava com um número de escravos e índios.

Com essa expedição foi introduzido o negro em Goiás. O Anhanguera, depois de longas procuras, descobriu ouro nas cabeceiras do rio Vermelho, na atual região da cidade de Goiás. Após três anos voltou a São Paulo para relatar a descoberta do ouro. Dez anos após a exploração das minas em Goiás já havia mais de dez mil escravos negros. A população negra estimada, em 1732, conforme a descrição de Pallacín (1984) era de aproximadamente doze mil escravos. Em 1750 os cálculos indicavam 16.800. Em 1753 foi o ano que marcou a maior produção de ouro em Goiás.

De acordo com Lima (2013), o quilombo Kalunga surgiu em decorrência da extração do ouro em Cavalcante, como também das minas existentes em Morro do Chapéu, hoje Monte Alegre de Goiás e Arraias, atualmente no Estado do Tocantins. Esses três municípios são próximos e, na época da mineração, eram considerados rota do ouro no nordeste Goiano. A região dos kalunga é uma área de aproximadamente 253.000 hectares, a aproximadamente 560 km de Goiânia-GO e 350 km de Brasília-DF.

Lima (2013) escreve que as comunidades denominadas quilombolas são grupos sociais cuja identidade étnica e cultural os distingue no conjunto da sociedade. Tais comunidades desenvolveram ao longo da formação histórica brasileira, características próprias de ocupação da terra, organização social, produtiva e religiosa. Por mais de dois séculos, essas comunidades formadas por antigos escravos, negros alforriados, constituídas em quilombos buscam por seus direitos e pela garantia de seus territórios.

Percebe-se, pois que mesmo antes e após a abolição da escravatura, o território brasileiro esteve marcado pela presença de comunidades negras. Os negros que se recusavam à escravidão e fugindo da discriminação, ocuparam a fronteira florestal do país. Constituindo-se, assim, pontos de resistência e reafirmação de seus direitos, resistindo às pressões de fazendeiros, de especuladores imobiliários e até mesmo do poder público.

Ribeiro (2006) mostra que as comunidades remanescentes de quilombo são verdadeiros núcleos de resistência histórica. Abrigam população negra escravizada e desprovida de acesso às políticas públicas educacionais, de saúde, habitação e trabalho. Segundo a autora os quilombos estão agregados pela necessidade de sobrevivência do povo negro e unidos por uma ancestralidade comum, representada em seus elementos linguísticos, religiosos, culturais e na organização político-social. Os kalunga, remanescentes dos quilombos, em busca de melhores condições de vida, fugiram para a Chapada dos Veadeiros, localizada nos municípios de Monte Alegre, Terezina e Cavalcante de Goiás.

Os povos kalunga escolheram esse lugar pelo difícil acesso, entre serras e montanhas, para fugir dos trabalhos forçados e das penalidades sofridas, formando um quilombo que ficou conhecido como “Kalunga”. Até o momento não se tem conhecimento da data exata do início da formação dessa comunidade. A grafia da palavra Kalunga é com k por ser uma palavra de origem na cultura banto (Ribeiro, 2006), dos remanescentes dos quilombolas.

No livro “Kalunga, o Povo da Terra” Mari Baiocchi (1999) explica que as palavras kalunga ou calunga, estão corretas e tem origem banto dos africanos angolanos, congos e moçambiques que foram trazidos para o Brasil. Calunga pode ser uma boneca de madeira que os moradores de comunidades do rio Lui, na África, fabricavam ou pode ser também uma palavra mágica, uma divindade do culto banto.

Baiocchi (1999) dedicou-se a descrever sobre o agrupamento dos kalunga e mencionou os possíveis traços de herança africana no grupo, abordou o universo

cultural e preparou um relatório técnico científico para demarcação do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. Baiocchi foi a responsável pelo Título de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, como pesquisadora da Universidade Federal de Goiás, mapeou quase toda a região onde habitava o povo Kalunga e o seu modo de vida e começou a movimentação pelo reconhecimento da comunidade como território tradicional.

A área foi reconhecida em 1991, pelo Governo do Estado de Goiás, como sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga, que também é reconhecido como parte do patrimônio histórico e cultural do Brasil. Coube também à antropóloga Mari Baiocchi a luta por incluir na Constituição Federal o Artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que afirma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos”. Posteriormente, o decreto presidencial 4.887/2003 regulamentou o procedimento para “Identificação, Reconhecimento, Delimitação, Demarcação e Titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos”

Para o antropólogo Arruti (2006), a utilização do termo “remanescentes de quilombos” é uma forma de tornar essas comunidades negras nomeáveis, classificando-as, e admitindo nelas a presença do negro/escravo, com fim de dar a elas visibilidade. O termo, assim, assume uma dimensão político-ideológica, que se agrega à questão da territorialidade, outro elemento de ordem identitária e que o termo quilombo adotado pela Associação Brasileira de Antropologia (1994) não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica, mas que os quilombos foram constituídos, sobretudo, em grupos que desenvolveram, em um determinado lugar, práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vidas.

De acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares, que tem entre suas funções formalizar a existência de grupos quilombolas no País, existem mais de 3 mil comunidades desses povos certificadas nas cinco regiões do Brasil. O Quilombo Kalunga é uma das comunidades já certificadas. O Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga ocupa 253 mil hectares já certificados, dos quais 31 mil já foram titulados e entregues à Associação Quilombo Kalunga, em 2014. De acordo com a última contagem populacional, 8.000 quilombolas residiam no território Kalunga. A ocupação do território é coletiva e familiar. Ainda de acordo com a Fundação Palmares, em abril de 2018, 52 novas certidões foram emitidas em todo o Brasil.

### 3 LUTAS, RESISTÊNCIAS E CONQUISTAS: MANIFESTAÇÃO DAS DISCRIMINAÇÕES EM QUESTÕES DE GÊNERO E PATRIARCADO

Em pleno século XXI as desigualdades de gênero que perpassam a sociedade encontram-se latentes, mesmo após as conquistas históricas do movimento feminista. Tais desigualdades incidem sobre a totalidade da vida feminina, sendo a inserção do mercado de trabalho um dos ângulos prioritários de manifestação das discriminações sofridas pelas mulheres. De um lado, elas se encontram sob o jugo da dominação masculina. De outro, o sistema capitalista. O capitalismo, impregnado pela ideologia patriarcal, reforça o sistema de opressão que subjuga as mulheres, mesmo em comunidades que vivem praticamente isoladas, como é o caso das comunidades kalunga da região noroeste do Estado de Goiás.

A expressão gênero começou a ser utilizada justamente para marcar as diferenças entre homens e mulheres, não apenas de ordem física e biológica, mas em termos de representações dos papéis sociais masculino e feminino. Significa que não é propriamente a diferença sexual de homens e mulheres que delimita as questões de gênero, mas a maneira como ela é representada na cultura (LOURO, 1998).

O conceito de gênero surgiu entre as estudiosas feministas para contrapor-se à ideia da essência, recusando qualquer explicação pautada no determinismo biológico que pudesse explicitar o comportamento de homens e mulheres, empreendendo, dessa forma, uma visão naturalista, universal e imutável do comportamento. Tal determinismo serviu para justificar as desigualdades entre ambos, com base em suas diferenças físicas. No entanto, o conceito de gênero nem sempre foi compreendido dessa forma. Ao analisar os estudos sobre mulheres, percebe-se a relação que se faz da discussão de gênero como sinônimo do feminino. A referência às questões de gênero, na perspectiva da construção social e histórica, reforça a relação ainda desigual e contraditória à qual as jovens e mulheres negras estão submetidas.

Para Oliveira (2005), o conceito de gênero adquire, então, um caráter político, além de histórico e analítico. Com isso, o conceito adquire uma característica de relação entre o feminino e o masculino e passa a ser compreendido como uma construção histórica, cultural e social.

Assim teoriza louro (1998, p. 23) o conceito (de gênero) pretende se referir ao modo como as características sexuais são compreendidas e representadas ou, então, como são 'trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico'.

Segundo Coulouris (2004, p. 27), para propor um estudo tendo a mulher como objeto de análise, há de se considerar como um campo de saber próprio, que possui a sua própria historicidade e especificidade e o saber acadêmico sobre as questões relacionadas à mulher, ou à condição feminina, sempre estiveram articulados, de forma direta ou indireta, com as questões reivindicadas pelas feministas.

De acordo com Santos e Izumino (2005), ao longo das lutas sociais e da produção de saberes acerca das mulheres, foram constituídas três perspectivas de pensamento: uma, que se denominou “dominação masculina”, ressaltando que o homem dominava a mulher e lhe reduzia a autonomia; uma segunda, em que a mulher era vista como submetida à dominação patriarcal, fundamentada nos discursos marxistas e feministas; e, por fim, uma terceira, nomeada de relacional, em que noções como a de vitimização feminina e dominação masculina eram problematizadas.

Para Machado (1992), o movimento feminista esteve dividido em três fases: a primeira reivindicava a igualdade de direitos entre homens e mulheres, sendo muito ligada aos paradigmas iluministas e racionalistas, na visão de Coulouris (2004), em busca do sufrágio universal; um segundo movimento se deu como efeito do movimento de contracultura norte-americana e europeia, ao final da década de sessenta do século XX.

A geração pós-68 tinha por objetivo analisar a especificidade da identidade feminina, tornar visíveis as mulheres na história, na literatura, nas ciências sociais, na psicanálise, mostrar seu lugar na família, no trabalho, na política etc. A prática política marcante desta geração era seu viés separatista e sexista; sua ênfase na posição antagônica entre os sexos, no estudo de papéis sexuais masculinos e femininos, e seu desejo de denunciar a dominância masculina com o propósito de, ao mesmo tempo, eliminar as diferenças universais entre gêneros (COLOURIS, 2004)

A terceira geração, ao final dos anos oitenta do século XX, já estava marcada por um pensamento da diferença, baseada nos estudos estruturalistas e pós-estruturalistas, em que se criticava o conceito de desigualdade de poder entre homens e mulheres, ultrapassando os estudos de papéis sexuais e a crença de categorias binárias universais – biológicas e culturais – como o “masculino” e o “feminino” (COULOURIS, 2004)

É no bojo dessas lutas entre esses discursos que práticas sociais são acionadas e ganham visibilidade, como no caso do conceito de empoderamento, o qual se tornou uma diretriz para a formulação e a execução de política pública, assim como uma prática no processo de intervenção social desenvolvida principalmente por

organizações não governamentais e movimentos sociais para redução das desigualdades de gênero.

As desigualdades de gênero geram *déficit* de poder de decisão sobre a vida e corpo das mulheres; divisão sexual injusta de tarefas e de lazeres, definindo, muitas vezes, oportunidades e formas de inserção de mulheres e homens no trabalho. Tal compreensão tem possibilitado avanços na condução de políticas públicas dirigidas às mulheres nas últimas décadas no Brasil, tendo em vista a emergência em superar visões reducionistas. O desafio maior está em abordar as mulheres de forma ampla, considerando sua autonomia e os vários fatores que contribuem para a desigualdade de gênero.

De acordo Saffioti (2004) o patriarcado é um caso específico das relações de gênero, onde estas são desiguais e hierárquicas, uma vez que o patriarcado de gênero admite a dominação e exploração das mulheres pelos homens, configurando a opressão feminina. Para Saffioti (2004), dentro do binômio dominação-exploração da mulher, os dois polos da relação possuem poder, mas de maneira desigual. A sociedade construiu a identidade feminina e definiu seus papéis como figura passiva e submissa, criando o espaço propício para o exercício da opressão masculina.

Saffioti (2004) defende o uso do conceito de patriarcado, uma vez que representa um tipo hierárquico de relação que está presente em todos os espaços sociais e que é uma relação civil e não privada, concedendo direitos sexuais aos homens sobre as mulheres.

Segundo Saffioti (2004) a grande contradição da sociedade atual é composta por patriarcado, racismo e capitalismo. A estrutura de poder patriarcal foi absorvida pela religião e pela cultura. Com base nessa estrutura, toda a esfera social é perpassada pela oposição binária entre homens e mulheres.

Para compreender como esses diversos fatores vão interferir na desigualdade de gênero, Crenshaw (2002) mostra a interseccionalidade existente entre eles. A autora trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcado, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres” E o que vem a ser interseccionalidade? Para Nogueira (2013), é uma tentativa de explicar a complexidade das experiências vividas por sujeitos atravessados pela multiplicação de diferentes marcadores sociais. Para melhor compreensão desse termo buscou-se um breve histórico sobre o surgimento dessa problemática, a qual foi desenvolvida a partir da herança do *Black*

*Feminism*<sup>2</sup>, desde o início dos anos de 1990, dentro de um quadro interdisciplinar, proposto por Kimberlé Crenshaw (2002) e outras pesquisadoras inglesas, norte-americanas, canadenses e alemãs.

Para a socióloga Leslie McCall (2005), a teoria da interseccionalidade foi vital para as ciências sociais em geral, já que antes de seu desenvolvimento havia pouca pesquisa que colocasse a questão específica das experiências das pessoas que estão sujeitas a múltiplas formas de subordinação dentro da sociedade. Para a autora, a interseccionalidade parece permitir a expansão do pensamento acerca do gênero e dos feminismos ao reafirmar a natureza “multiplicativa interseccional” e o impacto do contexto, observando o entrecruzar de opressões e privilégios.

Caldwell (2000), ao traçar um olhar comparativo sobre estudos da mulher, investiga como questões sobre diferença racial entre as mulheres não foram tratadas nos diferentes contextos nacionais, enfatizando a ausência de questões raciais na maior parte dos estudos sobre mulher e sugerindo que, para um melhor entendimento da diversidade das experiências das mulheres brasileiras, é preciso um maior enfoque para a diferença racial e para a relação entre raça e gênero.

A partir das definições de gênero e patriarcado torna-se mister buscar o conceito de empoderamento, uma vez que essa pesquisa pretende mostrar como, mesmo diante da opressão do capitalismo e à subjugação patriarcal, algumas mulheres resistem, lutam e se empoderam.

Para buscar a definição de empoderamento buscou-se a definição proposta pela Organização Mundial de Saúde (1998), que define empoderamento como um processo social, cultural, psicológico ou político por meio do qual indivíduos e grupos sociais tornam-se capazes de expressar suas necessidades, explicitar suas preocupações, perceber estratégias de envolvimento na tomada de decisões e atuar política, social e culturalmente para satisfazer suas necessidades.

Para Leon (2001), o processo de empoderamento começa, no caso dos indivíduos, quando eles/as, além de reconhecerem as forças que os oprimem, se mobilizam mediante ações coletivas, dentro de um processo de luta contra as relações de poder e Costa (2000) afirma que este representa um desafio às relações patriarcais, em especial, ao poder dominante dentro da família, que quase sempre é masculino.

2 Movimento dos anos 70, cuja crítica coletiva se voltou de maneira radical contra o feminismo branco, de classe média, heteronormativo em CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade da discriminação, raça e gênero. Revista Estudos Feministas, n.1, 2002.

## 4 METODOLOGIA

O universo da pesquisa é composto por dez mulheres kalunga, previamente indicadas pelo Presidente da Associação Quilombo Kalunga (AQK), o qual autorizou a realização dessa pesquisa junto à comunidade kalunga.

Optou-se por assumir uma pesquisa qualitativa, na perspectiva da história oral e da pesquisa narrativa. Para Minayo (2001), a pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Esta investigação está sendo realizada em etapas durante o percurso do curso de Doutorado em Educação, da Universidade Católica de Goiás. Na primeira etapa, foi realizado um levantamento e sistematização da produção da área em teses, dissertações e artigos científicos. Na segunda fase, elaborou-se os passos de entrevistas semiestruturadas e foi realizada a entrevista com uma das dez mulheres kalunga que farão parte da pesquisa final do doutorado. Na terceira etapa buscou-se a sistematização da pesquisa realizada. Nas próximas etapas, serão ouvidas outras mulheres kalunga, resgatando, por meio da história oral, as suas memórias, uma vez que cada uma tem sua história, suas lutas, suas resistências e suas conquistas.

Os referenciais em torno da memória e as contribuições dos aportes teóricos e metodológicos da História Oral se constituíram em fios condutores dos caminhos delineados, entrelaçando as reconstruções do passado vividos pelos sujeitos às reflexões desenvolvidas nessa abordagem, no sentido de sistematizar e interpretar os dados colhidos nas fontes. Nesta perspectiva a história oral como metodologia de pesquisa, propicia empregar ferramentas na busca de vestígios que permitem o acesso ao material científico.

A História Oral faz-se um documento relevante para aprofundar, discutir, interpretar e representar as diferentes versões que os entrevistados tem hoje, sobre seu passado, suas experiências sociais revisitadas nesse sentido contribui para a construção da história.

Nas palavras de Thompson:

A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. Estimula professores e alunos a se tornarem companheiros de trabalho. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade

e autoconfiança. Propicia o contato – e, pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e dos outros que partilhem das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos. Paralelamente, a história oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece os meios para uma transformação radical no sentido social da história (THOMPSON, 2002, p. 44).

Nesse contexto, torna-se relevante analisar, as lutas, as resistências e as conquistas que contribuíram para o empoderamento das mulheres kalunga, para tanto, torna-se necessário compreender que a memória é resultado de um processo de interação social, e que ela tanto está em nós quanto é exterior a nós, observando que as fronteiras entre História e memória são intercambiáveis.

Henri Bergson (1994), no seu trabalho sobre a memória, descreveu dois tipos de rememoração, a memória-hábito, que se faz presente em ações e atividades do dia-a-dia, isto é, em hábitos da vida cotidiana, e a memória que recupera imagens à semelhança do passado. O primeiro tipo de memória refere-se à habilidade de reproduzir algo que foi aprendido ao longo da vida. Já o segundo tipo de memória se refere à recordação de um evento do passado, que é colocado no tempo-espaço e não pode se repetir.

Embora seja possível traçar alguns limites entre história e memória, é interessante observar que a memória é constituída a partir das narrativas do presente, enquanto que História é resultado de experiências que se acumulam ao longo do tempo. Neste caso, não se trata apenas de investigar o passado por meio da memória, mas de procurar compreender o presente a partir das reconstruções que são feitas do passado. Para Ecléia Bosi (1994) é necessário que o pesquisador sofra de maneira irreversível o destino dos sujeitos observados, criando “um vínculo de amizade e confiança com os recordadores” (1994, p.38). A partir de uma postura de entrega, expressa prática e teoricamente pelos sujeitos envolvidos (pesquisador e recordadores), formam uma “comunidade de destino”, criando as condições para que “se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana” (1994, p.38). Para a autora lembrar significa aflorar o passado, combinando com o processo corporal e presente da percepção, misturar dados imediatos com lembranças. A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo atual das representações. Para Ecléia Bosi (1994) a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que muda conforme o lugar que algo ocupa e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantém com outros meios.

Buscou-se durante essa etapa da pesquisa compreender de que forma a História e a Memória das mulheres kalunga contribuíram e contribuem com a trajetória de experiências dos processos de formação dos remanescente, nas formas organizativas sociais de resistências, nas lutas pela sobrevivência e na transmissão da cultura e identidade da comunidade quilombola, bem como, entender as relações de gênero e patriarcado na comunidade kalunga e os fatores e ou tipo de educação que contribuem e contribuíram para o empoderamento de algumas mulheres kalunga,

Parte-se do pressuposto que a educação, quer seja formal, não formal e ou informal, representou uma forma organizativa e social fundamental para a construção e fortalecimento da identidade das mulheres kalunga, descendentes dos quilombolas, pelo processo de formas organizativas de resistências sociais, construindo não somente estratégias de sobrevivência e superação do preconceito e exclusão social, mas principalmente de empoderamento cultural e social.

Para o professor José Carlos Libâneo o critério utilizado para diferenciar educação formal, não-formal e informal refere-se à intencionalidade, a qual é definida como “processos orientados explicitamente por objetivos e baseados em conteúdo e meios dirigidos a esses objetivos” (LIBÂNEO, 2010, p. 92), portanto, seguindo o critério da intencionalidade a educação pode ser definida em duas modalidades distintas: a educação não-intencional (informal) e a educação-intencional, que se desmembra em outras duas formas: a educação formal e a não-formal. Libâneo (2010) mostra que as influências que atuam de alguma maneira sobre o indivíduo, ocorrendo de modo não-intencional, não sistemático e não planejado vão formando, ao longo da história, a educação informal das pessoas. O fato desse processo educativo não incidir sobre o indivíduo de maneira intencional, não significa que ele não tenha consequências efetivas na formação da personalidade, valores e hábitos do mesmo, mas antes que estas consequências são mais dificilmente percebidas como tais. Quanto à educação intencional, a qual ele divide em formal e não-formal, Libâneo (2010) explica que a educação formal, é aquela estruturada, organizada, planejada intencionalmente e sistemática, ou seja, a educação escolar convencional é tipicamente formal. Já a educação não-formal responde pelas atividades de caráter intencional, mas as que, por outro lado, possuem baixo grau de sistematização, estruturação e burocratização, implicando relações pedagógicas não formalizadas, por exemplo feiras, visitas, cursos de qualificação, etc.

A partir da definição dos tipos de educação, passo a mostrar, por meio da entrevista realizada com uma das mulheres remanescentes dos quilombolas, os sa-

beres que ela adquiriu durante sua vida, mesmo sem nunca ter frequentado a escola formal.

## 5 DONA PROCÓPIA E SEUS SABERES

Durante a pesquisa realizada com Dona Procópia dos Santos Rosa, por meio da história oral, tendo como instrumento uma entrevista semiestruturada, foi possível perceber quantas dificuldades ela enfrentou, desde sua infância até os dias atuais e quantos saberes ela adquiriu, tornando-se uma mulher referenciada na comunidade kalunga.

Atualmente com 87 anos, ela disse que nasceu e foi criada no quilombo. Que sua avó e sua mãe não conheceram nenhuma cidade, apenas os homens saiam do quilombo para venderem os produtos que colhiam e comprarem sal e outros tipos de alimentos, os quais não dispunham. Sempre viveram do que conseguiam adquirir plantando, colhendo e vendendo. Ela disse que nunca frequentou nenhuma escola e que não sabe ler. De acordo com Paulo Freire (1987, p.68) “não há saber mais ou saber menos, há saberes diferentes”, portanto, torna-se necessário também conhecer os saberes e a cultura dos indivíduos, articulando saberes populares aos conhecimentos científicos, por isso a necessidade de compreender o empoderamento de Dona Procópia, mesmo sendo uma pessoa analfabeta. Lakatos e Marconi (2003, p.75) definem o saber popular como aquele “transmitido de geração em geração por meio da educação informal e baseado em imitação e experiência pessoal”. Essa realidade se aplica facilmente ao conversar com Dona Procópia dos Santos Rosa, uma das mulheres referência na comunidade kalunga, da comunidade do Riachão. A educação que Dona Procópia recebeu foi a transmitida por seus pais, por seus familiares, na comunidade em interação com os parentes e amigos. Foi lá na comunidade do riachão que ela aprendeu a fiar, a plantar, a colher, e, principalmente, foi lá que ela arranhou saberes suficientes para adquirir as forças para lutar, para resistir, para falar de igual para igual com todos, até mesmo com o Governador do Estado de Goiás para impedir que construíssem uma barragem nas terras dos kalunga. Segundo ela<sup>3</sup> em meados da década de oitenta, o governador Henrique Santillo planejou com sua equipe, fazer uma barragem na chapada dos veadeiros, pois de acordo com os engenheiros, lá seria um excelente local para a construção da barragem. O povo kalunga ficou estremecido com essa ideia. Onde iriam morar? O que podiam fazer? Dona Procópia, em sua luta por seu povo e ajudada pela Antropóloga Mary Baiocchi decidiram ir falar pessoalmente com o governador.

<sup>3</sup> Informação verbal

Dona Procópia relata que ficou temerosa quando se viu diante do governador, mas que nem ela mesma sabe de onde vem as forças que ela tem quando luta por seu povo e começou a contar o que ela falou:

*Seu govenador, essa barragem são muito ruins para meu povo. Eles nunca moraram em outro lugar, tem gente lá que nunca saiu do quilombo, nem conhece cidade. O que eles vão fazer em outro lugar? O Senhor não pode deixar fazer essa barragem não. A gente tem nossa terra lá, a gente planta, colhe e vende pra gente se manter. Se o senhor tirar a gente de lá, a gente vai viver de quê? A gente nem estuda nunca estudou, com é que a gente vai arrumar trabalho na cidade? (Entrevista realizada em julho/2018)*

Esse depoimento da dona Procópia mostra que o tipo de educação que ela recebeu é definido por Libâneo (2010) como educação informal, ou seja, são saberes adquiridos sem intencionalidade, são formas de educação que também contribuem para a formação da cidadã.

Quando foi perguntado como foi a juventude dela, ela disse que trabalhava muito, plantava o algodão e depois fiava para costurar roupas, mas que quando era época de festas, sempre participava e dançava a súa e outras danças típicas da comunidade (risos... mesmo com os pés cinzentos elas dançavam, pois dançavam descalças). Essas festas representam os momentos de descanso, de lazer e de reencontro com os membros das comunidades kalunga, mas principalmente hoje, representam a continuidade da cultura dos quilombolas da chapada dos veadeiros.

Quando perguntei como ela se empoderou, mesmo com tantas dificuldades, tornando-se uma mulher referência para a comunidade kalunga ela contou que eles viviam isolados, que não conheciam cidades, só os homens saiam do quilombo em busca de bens necessários para sobrevivência e que um dia chegou no quilombo a Doutora Mary Baiocchi. De acordo com Dona Procópia no início os kalunga não queriam aceitar aquela mulher branca entre eles, então ela os chamou e disse “Vamos ouvir ela. Vamos ver o que ela quer de nós”. De acordo com Dona Procópia:

*Oia dona Meire foi uma lutadora por nós. Ela que buscou o registro de nossas terras e ela que conseguiu trazer pra nós três camionetes e uma ambulância, pra atender nosso povo. Foi depois dela que foi feita a estrada. Para vir aqui era muito difícil, era nos lombos dos cavalos, hoje a gente vê carro e moto pra lá e pra cá, e tem até um ônibus que busca os menino para estudar. Dona Meire mostrou que a gente pode lutar para defender o que é nosso, ela me falou que eu tinha esse direito e que eu precisava falar, com quem fosse, para defender o que era de direito nosso, então eu acreditei nela né. Ela disse que ia me levar lá em Goiânia. Primeira vez que fui lá foi com ela. (Entrevista realizada em julho/2018).*

Esse depoimento mostra que os conhecimentos não possuem o mesmo rigor e nem sempre trazem a pretendida veracidade científica, mas carregam enorme riqueza cultural e de experiência de vida. Para Freire (1987) as pessoas não podem participar ativamente na história, na sociedade, na transformação da realidade se não for ajudado a tomar consciência da realidade e da sua própria capacidade de

transformar e foi o que ocorreu com dona Procópia, seu empoderamento veio com a ajuda da antropóloga Mary Baiocchi que contribuiu para que tomasse consciência de sua força, mostrando que mesmo não tendo frequentado escola (educação formal), ela tinha vários saberes adquiridos pela educação informal, suficientes para dar a ela coragem para lutar e por seu povo, para mostrar que precisavam manter sua cultura, seu valores e seus costumes.

Eu falei para ela que li numa reportagem que ela havia sido indicada para o Prêmio Nobel da Paz, no ano de 2005, por sua luta pelos direitos para a comunidade quilombola. Ela me respondeu:

*[...] pois é minha fia, eu fui lá em São Paulo, não ganhei, eu ganhei foi uma flor, mais pra mim essa flor foi um presente grande demais, porque o povo ficou já sabendo que eu não ia e não vou parar de lutar por meu povo, enquanto Deus me der força e coragem eu tô lutando. E agora eu tô contando com a minha neta Bia para continuar minhas lutas (Entrevista realizada em 2018).*

Durante essa investigação me tornei admiradora de Iaiá Procópia dos Santos Rosa, nascida e criada na comunidade, tem dois filhos, doze netos e trinta bisnetos; viúva, sobreviveu sempre da agricultura de subsistência, hoje, é aposentada, mora sozinha próximo dos seus filhos e de sua neta Bia. Embora essa mulher guerreira não tenha tido oportunidades de escolarização, no que diz respeito à leitura e à escrita, tem uma experiência de vida muito rica, adquirida ao longo de sua existência.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a análise dos relatos da entrevista realizada foi possível observar que há empoderamento por parte de algumas das mulheres kalunga, mas ainda assim, arraigados de dominação masculina, isto porque as relações de gênero dominantes ainda são de subordinação feminina. Foi possível observar, durante as visitas à comunidade do Riachão, no município de Monte Alegre de Goiás, que nas relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres, as mulheres representam o elo mais fraco nesta relação, uma vez que, apesar de deterem o poder da persuasão, de lutas e de resistências muitas questões referentes a gênero e poder continuam sendo marcadas pelo patriarcado e os diferentes marcadores sociais mostram a interseccionalidade de gênero, classe social e etnia. O próprio fato de as mulheres que participarão da pesquisa terem sido previamente indicadas pelo Presidente da Associação Quilombo Kalunga (AQK) mostram as relações de subordinação feminina.

## REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício. **Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação.** In: PAULA, M.; HERINGER, R. (Orgs.). **Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil.** Fundação Heinrich Boll, ActionAid: Rio de Janeiro, 2009. p. 75-110.
- BAIOCCHI, Mari. **Kalunga: Povo da Terra.** Brasília. Ministério da Justiça, Secretaria dos Direitos Humanos, 1999.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos.** 3 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- BRASIL. **Constituição Federal.** Brasília, 1988
- BUSTELO, María. **La evaluación de las políticas de género en España.** Madrid: Ediciones La Catarata, 2004.
- CALDWELL, Kia Lilly. **Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil.** Revista Estudos Feministas, v. 8, n. 2, p. 91-108, 2º. semestre, 2000.
- CLANDININ, D. Jean. CONELLY, F. Michael. **Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa.** Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. EDUFU: Uberlândia, 2015.
- COULOURIS, Daniella Georges. **A construção da verdade nos casos de estupro.** In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA ANPUH/SP, 27., 2004, Unicamp. São Paulo. *Anais...* São Paulo: Unicamp, 2004.
- COSTA, Ana Alice. **Gênero, poder e empoderamento de mulheres 2000.** Disponível em: <[http://www.agende.org.br/docs/File/dados\\_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf](http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf)>. Acesso em: 10 Out. 2016.
- CRENSHAW, Kimberlé. **A interseccionalidade da discriminação, raça e gênero.** Revista Estudos Feministas, n.1, 2002.
- DEERE, Carmem; LEÓN, Magdalena. **O empoderamento da mulher: direito à terra e direitos de propriedade na América Latina.** Porto Alegre: Ed. da UFRG, 2002.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- FÓRUM ECONÔMICO MUNDIAL. **Empoderamento de mulheres: avaliação das disparidades globais de gênero.** Genebra, 2005.
- Fundação Cultural Palmares. (2015). **Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs).** Disponível em <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/Lista-das-CRQs-Certificadas> . Acesso em 12 de julho de 2018

GATTI, B. e ANDRÉ, M. **A relevância dos métodos de pesquisa qualitativa em Educação no Brasil.** In. WELLER, V. e PFAFF, N. (Orgs.) Metodologia da pesquisa qualitativa em educação: teoria e prática. RJ: Vozes, 2010.

GOHN, M. G. **Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais.** Saúde e Sociedade, v. 13, n. 2, p. 20-31, ago. 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003/2004.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LEÓN, Magdalena de. **El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género.** La Ventana, n. 13, p.94-106. 2001.

LIBÂNEO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 12. ed. São Paulo: Cortez, 2010

LIMA, Luana Nunes Martins de. **A constituição de um território identitário pela garantia dos direitos fundiários: o sítio histórico e patrimônio cultural kalunga.** Soc. & Nat., Uberlândia, 25 (3): 503-512, set/dez/2013.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação.** Petrópolis: Vozes, 1998

MACHADO, L. Z. **Feminismo, academia e interdisciplinaridade.** In A. O. Costa & C. Bruschini (Ed.), **Uma questão de gênero** (pp. 24-39). Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.

McCALL, Leslie. **The complexity of intersectionality.** Signs 30 (3):1771-1800. 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/426800>>. Acesso em: 10 Out. 2017.

NOGUEIRA, C. (2013). **A teoria da interseccionalidade nos estudos de gênero e sexualidades: condições de produção de “novas possibilidades” no projeto de uma psicologia feminista crítica.** In A. L. C. Brizola, A. V. Zanella, & M. Gesser (Coords.) Práticas sociais, políticas públicas e direitos humanos (pp. 227-248). Florianópolis: ABRAPSO, 2013.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Glossary of health promotion terms.** Geneva: World Health Organization/Division of Health Promotion, Education and Communications/Health Education and Health Promotion Unit, 1998.

OLIVEIRA, Suely de. **Nem homem gosta de bater, nem mulher de apanhar: fortalecendo a rede de proteção.** In: Marcadas a ferro. CASTILLO-MARTÍN, Márcia & OLIVEIRA, Suely. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005.

PALACÍN, Luiz. **O século do ouro em Goiás.** 3. ed. Goiânia: Oriente/INL-MEC, 1979.

PALACÍN, Luiz; SANT'ANNA DE MORAES, Maria Augusta de. **História de Goiás.** Goiânia: UCG, 2006.

RIBEIRO, Maria Luisa Santos. **História da educação brasileira: a organização escolar**. 18. ed. Autores Associados: Campinas, 2006

ROMANO, J. O. **Empoderamento e direitos no combate à pobreza**. Rio de Janeiro: ActionAid, 2002.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. 1ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANTOS, C. M. & IZUMINO, W. P. **Violência contra as mulheres e violência de gênero: notas sobre estudos feministas no Brasil**. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, 16(1), 1-16, 2005

SEN, A.K. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Giselda Shirley da: SILVA Vandeir José da. **Quilombos Brasileiros: Alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil**. *Revista Mosaico*, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014.

SOARES, C. **Índices de Desenvolvimento de Gênero: uma análise do desenvolvimento social das mulheres no Brasil e nas Unidades da Federação**. *Revista do Observatório Brasil de Igualdade de Gênero. Edição Especial. Secretaria de Políticas para as Mulheres*, 2010.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.



## CAPÍTULO 7

---

# IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O CORPO NEGRO

Tales Damascena de Lima<sup>1</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.7

<sup>1</sup> Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás); Mestre em História pelo Programa de Pós Graduação em História da PUC-Goiás ( PPGH-PUC Goiás); Graduando em Pedagogia pela Uniasselvi. E-mail: talesupa@hotmail.com

**R**ESUMO: Historicamente a população negra no Brasil foi colocada à margem da sociedade. Esta marginalidade foi sustentada por teorias racistas elaboradas no século XIX com o objetivo de forjar o discurso de superioridade racial. Tal discurso perpassa a história do Brasil imprimindo relações desiguais entre as condições de direitos da população branca e da população negra. No presente trabalho atrás algumas reflexões sobre a influência de marcadores sociais na representação social do negro. Discutindo as consequências desses constructos sociais em torno do corpo negro, assim como suas implicações na construção da identidade negra no Brasil. E da importância da auto atribuição na criação de possibilidades de intervenção no processo de formação da identidade, para que as narrativas sob a ótica do “ser negro” se construa e reconstrua identidades não estereotipadas, e inferiorizadas.

**Palavra-chave:** Identidade Negra; Representação Social; Racismo.

## 1 INTRODUÇÃO

O racismo, a discriminação e o preconceito no Brasil sofridos pela população negra, está alicerçado em diversos discursos de “superioridade racial”, pautado em um pensamento científico do século XIX. Faz importante discutir as origens e os conceitos relativos ao racismo apontando como a sociedade se organizou e se organiza, na constituição da identidade negra dessa país.

Compreender as relações estabelecidas no interior da sociedade brasileira nos possibilita entender as desigualdades raciais e sociais do Brasil. Assim essa desigualdade esta sedimentada nos estereótipos socialmente construídos sobre os negros que foram escravizados e seus descendentes.

A escravidão brasileira representou para as elites, a necessidade de delimitação de fronteiras onde o discurso eurocêntrico, pautado na superioridade racial, tivesse lugar. Com base nos estudos darwinianos [...] pensadores como o francês Joseph- Auguste de Gobineau, o alemão Richard Wagner e o inglês Houston Stewart Chamberlain, utilizaram a teoria de seleção natural, dentre outros argumentos, para tentar explicar a sociedade humana. Eles concluíram então que alguns grupos humanos eram fortes e outros fracos. Os fortes teriam herdado certas características que os tornavam superiores e os autorizavam a comandar e a explorar outros povos.

Esse conjunto de ideias concebeu o domínio colonial e a exploração dos europeus sobre outros povos. O “racismo, logo pode ser entendido como uma pratica que reproduz na consciência social coletiva um amplo conjunto de falsos valores

e falsas verdades e torna os resultados da própria ação como comprovação dessas verdades falseadas”, como diz CAVALLEIRO, (2005).

No Brasil, para compreender a constituição complexa dessa sociedade implica levar em conta os níveis de inserção social. Pontuar elementos de intensificam as relações entre diferentes grupos étnicos da sociedade brasileira. Tensão essa que é evidenciada pelo preconceito racial, que não está pautado na ancestralidade, mas na cor da pele, e os fenótipos, caracterizando, segundo caracterizando, segundo Nogueira (1989), como ‘preconceito de marca’. diferente dos Estados Unidos, por exemplo, o qual caracteriza o ‘preconceito de origem.

A população afrodescendente brasileira tem se assumido, reafirmado a sua negritude, tanto do ponto de vista biológico quanto político. Assim espaços de luta em favor da igualdade racial no Brasil inicia já na formação de quilombos no século XVI, ate a criação de instituições no século XX.

Embora na legislação brasileira racistas sejam caracterizadas com crime, a uma necessidade de politicas especificas para a população negra brasileira tanto de discussões estruturais no campo da desigualdade, social, econômica, educacional, cultural, saúde publica, lazer etc. Como afirma Nilma Lino Gomes (2012)

As ações afirmativas constituem-se em políticas de combate ao racismo e à discriminação racial mediante a promoção ativa da igualdade de oportunidades para todos, criando meios para que as pessoas pertencentes a grupos socialmente discriminados possam competir em mesmas condições na sociedade (Gomes, 2012).

O crescimento da consciência negra tem causado mudanças marcantes. A identidade tem se destacado como uma questão central nos discursões contemporâneos, nas reconstruções globais das identidades nacionais e étnicas. Categorias de analises a respeito da identidade vem ganhando espaço, e os debates acerca da construção de identidade negra

No contexto brasileiro, particularmente, a busca por uma identidade nacional fez com que o mestiço seria a representação da cultura e do povo brasileiro. Segundo Schwarcz (1999), a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, trazia o mestiço como representante nacional, sendo, então, considerado como a gênese da nacionalidade brasileira, trazendo consigo o mito de “democracia racial” e de uma convivência pacífica entre as raças. Esse mesmo mito da cultura mestiça atrasou o debate nacional acerca de políticas de ação afirmativa, e a discussão sobre o multiculturalismo no sistema educacional brasileiro.

Bem sabemos que a diversidade cultural e a justiça social constituem questões relevantes no Brasil, país em que segmentos e grupos integram específica configuração social. Não por acaso, percebemo-nos ante a emergência de novas identidades fundamentais à noção de ser cidadão e na garantia dos direitos. É necessário apresentar algumas reflexões sobre a noção de identidade, que vem sendo observada ao longo da história. Bom, agora observemos alguns pensadores brasileiros responsáveis por pensar a identidade do povo brasileiro.

Silvo Romero (1888), se denominava um darwinista social, acreditava que os brasileiros eram fundamentalmente um povo misto. Seja no sangue ou nas ideias. Onde os povos vindos da África teriam contribuído mais que os nativos dessa terra para a formação da nação. E que o processo de imigração, no final de 1880, apresaria o processo de embranquecimento. Euclides da Cunha (1902) que falou sobre o homem e o sertão nordestino e a seca, acreditava que a mestiçagem extrema era um retrocesso, mas esse ser seria corajoso. Oliveira Vianna (1952), buscou caracterizar o nosso povo tão aproximado da realidade quanto possível. Onde o português que veio para América seria a porção mais eugênica pelo fato dele só emigrar os caracteres fortes, ricos de coragem. Ele separa os mestiços em dois grupos, os mestiços que são superiores e outros inferiores. Os mestiços tidos como superiores são de uma aparência perfeitamente ariana. Gilberto Freyre (1933), vai dizer que o africano influenciou o modo de vida dos fazendeiros em termo de alimentação, vestimentas e comportamento social. Acreditava que os portugueses estariam longe de serem brancos puros, uma vez que se misturaram com os mouros. Tem muitos outros autores mais ficamos apenas com esse que já nos mostra que o que todo tem em comum, seria a caminhada para um processo de desracialização. Se formos formados por várias raças essas devem ou já não existem mais.

## 2 MODERNIDADE E IDENTIDADE

Compreendendo a modernidade nas condições da globalização, Giddens (1991) nos desperta para a compreensão da natureza dinâmica da modernidade como a separação tempo-espaço, desencaixe e ordenação, e o alcance global das transformações:

A experiência global da modernidade está interligada – e influencia, sendo por ela influenciada – à penetração das instituições modernas nos acontecimentos da vida cotidiana. Não apenas a comunidade local, mas as características íntimas da vida pessoal e do eu tornam-se interligadas a relações de indefinida extensão no tempo e no espaço. Estamos todos presos às *experiências do cotidiano*, cujos resultados, em um sentido genérico, são tão abertos quanto aqueles que afetam a humanidade como um todo. As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano global, devem ser consideradas no contexto do *deslocamento* e da *reapropriação de especialidades*, sob

o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da “técnica”, desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material da especializada *expertise* social (GIDDENS, 1991).

De forma, observamos uma das primeiras consequências da modernidade: a mudança radical das concepções espaço e tempo. Nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo estavam plenamente relacionados, sempre vinculados no agir cotidiano. Com o advento da modernidade, com a possibilidade de se deslocar por longos espaços em tempo reduzido, o tempo e o espaço se desconectaram, e tiveram a dependência de um em relação ao outro reduzida. A modernidade gera mudanças na forma de se viver no mundo, uma vez que a vida local passa a ser influenciada pelos fenômenos globais.

Sobre a questão da identidade ou, mais especificamente, das auto-identidades num contexto de globalização, temos em Anthony Giddens o conceito Política-vida, onde esse conceito refere-se à “política de realização do eu, (GIDDENS, 2002).

Manuel Castells, em “O Poder da Identidade”, traz a reflexão sobre a identidade como “fonte de significado e experiência de um povo” e sobre o caráter múltiplo e fragmentário da identidade, identificando empiricamente que uma identidade – seja individual, seja coletiva – pode sustentar múltiplas identidades ele propõe três categorias de identidades na perspectiva de multiplicidade, a partir de relações de poder, são elas:

i) identidade legitimadora, de caráter essencialista, instituída pelas instituições sociais dominantes, fortalecendo uma atitude de submissão dos sujeitos; ii) identidade de resistência, configurada em atores em condição social desfavorecida, que mostram resistências ao projeto dominador, no entanto ainda não propõem formas positivas de construção identitárias, por outras palavras, seriam as entidades de certa forma essencializadas, que representam os grupos contra-hegemônicos; e iii) identidade de projeto, é propriamente a perspectiva construtivista das identidades, em que os atores embasados nos materiais culturais disponíveis constroem novas identidades, sendo esta capaz de redefinir a sua posição na sociedade e buscar mudanças na estrutura social. (Castells, 1999)

Stuart Hall (2006), um dos fundadores da designada Escola de Estudos Culturais, ao analisar a questão da identidade cultural na pós-modernidade, acredita que o final do século XX introduziu uma discussão acerca de uma possível crise de identidade do sujeito em face de uma mudança estrutural que fragmenta e desloca as identidades culturais de classe, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Stuart Hall mostra como determinados processos sociais influenciam significativamente a mobilidade dos processos de significação e pertencimento, criando jogos de identidade entre indivíduos e sociedades, onde o tempo e o espaço aparecem como determinantes. No mundo globalizado e midiático, os meios de comunicação de massa desempenham papel importante na (re)definição de identidades, a partir da

diversidade e amplitude de seus conteúdos. Em suas proposições, Hall (2006) acredita que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”, partindo do pressuposto que as identidades estão sendo descentradas, deslocadas e fragmentadas gerando identidades híbridas.

Com “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre, que temos o redirecionamento das concepções da formação racial brasileira operando a caracterização das “raças formadoras” do povo brasileiro sob uma ótica distinta, com uma imagem positiva a respeito da mestiçagem. Onde Freyre, faz um resgate importante sobre o papel do negro na construção da identidade nacional, e na nossa cultura. Ele diz que no Brasil teríamos tido uma escravidão mais branda, em comparação a outros países

### 3 IDENTIDADE E O CORPO NEGRO

As relações étnico-raciais são construídas de imagens e representações sociais historicamente. Stuart Hall nos faz,

A representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados. Essa definição carrega uma premissa: as coisas, os objetos, os eventos do mundo não têm, neles mesmos, qualquer sentido fixo, final ou verdadeiro. Somos nós, em sociedade, entre culturas humanas, que atribuímos sentidos às coisas. Os sentidos, conseqüentemente, sempre mudarão de uma cultura para outra e de uma época para outra. (Stuart Hall, 2006)

As representações dos grupos sociais perpassam por todo meio social produzindo sentidos e conseqüências. Entretanto, algumas representações acabam ganhando maior visibilidade e são consideradas com uma expressão da realidade social. A sociedade brasileira, as representações que prevalecem são construídas historicamente por narrativas hegemônicas, que são capazes de representar um grupo social em desvantagem de outros grupos. Essas representações foram construídas, por um olhar eurocêntrico, que institui sentido de normalidade e anormalidade, assim estabelecendo como padrão o homem, branco, heterossexual, cristão. Tudo que fosse dessa normalidade e tido como um abjeto, o outro o anormal. Conforme afirma Judith Butler,

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito ( Butler, 2000 )

A abjeção quando aplicada a sociedade, acaba por decorrer em criação de marcadores sociais que, são formulados a partir de teorias biológicas errôneas, fazendo

das marcas corporais elementos dos quais se pode homogeneizar os sujeitos naturalizar as identidades. A objetificação do africano escravizado e seus descendentes foi, transformada, no final do século XIX e início do XX, em teorias racistas que tiveram por base aquilo que na época era considerado “biologia científica”. O ideário de raça dos sujeitos passou a ser deduzida pelas marcas corporais, essa dedução resultou na essencialização das identidades. Estas formulações representam uma visão equivocada sobre o corpo, pois a identidade não pode ser considerada como decorrente das evidências corporais. Pois mesmo nas ideologias racistas há nuances: o que é definido como negro ou branco no Brasil, não o é da mesma forma nos Estados Unidos ou África do Sul. Assim o corpo é visto pelas ideologias racistas, como objeto de julgamento final sobre o que somos ou o que podemos vir a ser.

Avtar Brah relaciona os marcadores sociais a “diferença”, as marcas são produtoras de diferenciação social, estabelecendo lugares distintos para os sujeitos dentro da estrutura social. Stuart Hall, diz que, esses marcadores caracterizam “unidades” resultando um processo de naturalização e fechamento a partir do contraste entre os termos marcados, “mulher”, “negro” e termos não marcados “homem” e “branco”. Para ele a identidade só poderia ser entendida como algo que é construído por meio da diferença.

Logo, para compreender o processo da construção identitária é primordial perceber que as diferenças raciais, como mostra Stuart Hall, “não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças, como de gênero, sexualidade e classe. A identidade é algo em processo, permanentemente inacabado, manifestando através da consciência da diferença e em contraposição com o outro, pressupondo, alteridade. Ou seja, os sujeitos se constroem a partir de marcas diferenciais que são provindas dos outros. Assim a identidade é constituída sempre de um processo de interação e de diálogo que é estabelecido com o outro.

Assim o racismo acaba por dificultar o diálogo entre os diferentes grupos que compõe a sociedade brasileira, acabam criando fronteiras simbólicas, psíquicas e físicas rígidas, estabelecendo uma identidade pautada no binarismo, ou seja, uma identidade do que é “ser negro” contrapostas ao que é “ser branco”, baseando em estereótipos negativos para a identidade negra e positivos para o identidade branca.

O negro acaba recebendo a marca do estigma, sendo utilizado como principal elemento de estigma, a sua cor de pele. Frantz Fanon vai chamar esse processo de “esquema epidêmico” do sistema colonial, o arcabouço de discursos culturais, políticos e históricos de estigmatização do negro.

Izildinha B. Nogueira, em sua tese *Significações do corpo negro* (1998), mostra elementos que permitem analisar o processo de estigmatização a que se encontra submetido os sujeitos negros. A autora evidencia que a rede de significação do corpo negro foi formulada culturalmente, assim correspondendo à necessidade de estabelecer um modelo do que é desejável. A partir desse modelo, é que se constrói socialmente, sobre o corpo negro, o que é ser negro. Assim rotulando, o corpo negro é inscrito com marcas de identidade. Stuart Hall, nessa perspectiva, nos mostra que o “negro” é transformado em uma categoria de essência. O significado “negro”, logo o “corpo negro”, é radicalizado, desconsiderando-se a memória histórica, a diversidade, o contexto social e cultural:

Somos tentados a exibir o significante “negro” como um dispositivo que pode agregar a todos negros e negras, policiando as fronteiras políticas, simbólicas e posicionais como se fossem genéticas. [...] “Negro” não é uma categoria de essência numa direção à homogeneidade, existe um conjunto de diferenças históricas e experiências que devem ser consideradas e que localizam, situam e posicionam o povo negro. (Stuart Hall, 2006)

De acordo com Stuart Hall, a criação de significado corresponde à tentativa dos sujeitos sociais de criar mundos fixos e estáveis. A categoria do negro é uma tentativa de aprisionar o negro a uma alteridade forjada, a um lugar social que impõe características de desacreditado. Na relação social, a marca que é colocada aos negros, faz recair sobre ele um olhar de descredito que impede que ele possa ser percebido pela totalidade de seus atributos e de forma individual. Assim a identidade individual é subsumida à identidade social. Fazendo com que, o sujeito negro seja compreendido de acordo com a essencialização de seu grupo étnico-racial. Nas palavras de Edith Piza:

“[...] o lugar do negro é o lugar de seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo”. (Piza, 2002)

Moscovici (1978) diz, “o racismo é o caso extremo em que cada pessoa é julgada, percebida, vivida, como representante de uma sequência de outras pessoas ou de uma coletividade”. Logo, podemos dizer que socialmente com base em estereótipos se configura uma identidade coletivamente atribuída ao negro definida por Munanga (1996), sendo fruto da seleção de sinais diacríticos (atribuídos selecionados a partir do seu complexo cultural- religião, política, economia, artes, visão de mundo etc.), realizada pelo grupo opositor. Mas há outra dimensão que compõe o processo de construção da identidade, a dimensão do “auto atribuição” ou “auto-definição”, que se forma quando o próprio grupo seleciona sinais diacríticos para se autodefinir. Assim a identidade negra corresponde também a identidade de “auto atribuição”.

Quando se fala em identidade estereotipada, e atribuída ao negro, esta nos referindo a algo forjado socialmente com intuito de inferioriza os negros. A sociedade brasileira, a identidade negra foi formulada historicamente desde o período colonial, com base na inferiorização das diferenças que foram impressas nos corpos escravizados. Sendo que, essa inferiorização dos negros foi um instrumento utilizado pelo regime escravista para justificar a reificação do homem negro e encobrir as intenções econômicas e políticas.

Assim, o corpo negro passa a ser expressão da identidade e as diferenças corporais são utilizadas para justificar a hierarquização social. A identidade atribuída aos negros é uma construção social que embora não corresponda à realidade, produz efeito sobre ela, ou seja, embora tenha um caráter fictício quando presente no imaginário coletivo, acaba por orientar as relações entre negros e brancos na sociedade brasileira. A dimensão da identidade que e atribuída oi da auto atribuição, são coletivamente construídas e se transfiguram conforme o contexto social, cultural e político. Entretanto, a identidade atribuída é dotada exclusivamente de um caráter essencializador, na medida em que relações de poder estão envolvidas na essencialização do que é ser negro. Ao contrário da identidade auto atribuída, não configurando uma essência, mas um posicionamento.

Observa Schucman (2012) que, indivíduos ou grupos sociais não trazem dentro de si uma essência negra ou branca, mas essas categorias podem ser ressignificadas conforme necessidade e contexto social. A autora diz que ser negro não é uma entidade fixa e imutável. Todavia “[...] ser negro no Brasil é uma condição objetiva em que, a partir de um estado primeiro, definido pela cor de pele e pelo passado, o negro é constantemente remetido a si mesmo pelos outros”. Na esfera individual de construção da identidade o negro, em uma sociedade racista, encontra-se à mercê das condições objetivas e do imaginário coletivamente construído com base em significações fixas negativas sobre o seu grupo étnico-racial.

A identidade presente no imaginário social das pessoas, é diferente para o grupo de negro e para o grupo de brancos. Ambas são mistificadas socialmente, mas de maneira distinta e contraposta. Na forma dominante, o branco é mistificado como expressão de superioridade e universalidade que dispensa especificações. Em contraposição, o negro é colocado como inferioridade, expressão do que é exótico ou ruim. Stuart Hall compreende a identidade como ponto de “sutura”, ou seja, encontro entre discursos e práticas sociais (nível social) e processos subjetivos (nível psíquico) – No que tange a relação entre racismo e subjetividade, Frantz Fanon, no livro *Pele Negra, máscaras brancas* (2006), já chamava a atenção para um ponto im-

portante. Onde a subjetividade do negro é marcada por uma neurose capaz de gerar uma alienação da sua condição de sujeito negro, levando-o por vezes a se pensar no mundo dos brancos. Ressaltamos que esta situação não é fruto de algo inerente ao negro, mas consequência histórica do processo complexo de construção identitária em que se estabelece essa referência ambivalente – a de pensar-se socialmente no mundo dos brancos:

O negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica. Com vinte anos, isto é, no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelo menos difícil de ser mantido no nível consciente, o antilhano percebe que vive no erro. Por quê? Apenas porque, e isso é muito importante, o antilhano se reconheceu como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia do antilhano. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma. (Frantz Fanon, 2006)

Na sociedade brasileira, essa ambiguidade é acentuada devida o caráter peculiar do racismo brasileiro, marcado pela ideia do branqueamento e pelo mito da democracia racial. a dificuldade de ser pensar a questão racial está ligada ao processo de desmemorização histórica da diáspora africana, principalmente as que se relacionam a construção da identidade negra no Brasil.

Nos censos estadunidenses, de 1930 até 1960, a categoria “*black*” abrangia a todos, não importando a ancestralidade longínqua ou a tonalidade da pele. Já no Brasil, como já é, a pele clara somada a outros traços corporais possibilita a uma pessoa de ascendência africana se afirmar como branca.

Izildinha Nogueira (1998), analisa o processo de alienação histórica dos negros brasileiros diante de seu próprio corpo. Assim, os negros são levados ao ódio com relação ao seu corpo e à sua condição, enveredando-se em um processo de auto-destruição que se inicia pelo “apagamento” de marcas físicas (branqueamento físico, mutilações, entre outros) e psíquicas (negação de sua condição física de negro). Passam assim por um processo de aquisição de uma “falsa identidade” que não representa o que são verdadeiramente. Trata-se da constituição de uma “identidade rotulada” que se estabelece na anulação da “capacidade autônoma de identificação, produzindo uma internalização do estigma [...] imposto socialmente”.

Diante do que foi apresentado é possível destacar que a construção, reconstrução do “ser negro” passa pela forma como o grupo étnico-racial negro foi e é representado socialmente, pois as representações são fundamentais para a construção,

reconstrução ou ressignificações das identidades individuais ou de grupo. Como já salientamos, as representações sociais podem ser transformadas, modificando a forma como os indivíduos se percebem ou se conceituam.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade das representações sociais da população negra, nos mostra um ideário formulado historicamente no sentido de vigiar seu corpo, aprisionando em uma identidade que lhe é atribuída historicamente, construída por uma rede de significações, que tem o intuito de preservar as hierarquias sociais vigente. As violências físicas, psíquica e simbólicas acabam por criar dificuldades de formação de sentido de pertencimento racial no Brasil. É importante destacar que as representações negativas sobre a comunidade negra prejudicam as relações étnicos raciais entre negros e não negros, causando deturpação em suas identidades individuais e coletivas.

Se pode observar que atualmente, houve uma ampliação sobre o debate das diferenças, e combate ao racismo na sociedade brasileira. Entretanto, mesmo após a criação de leis do âmbito, jurídico, educacional e políticas afirmativas, ainda encontramos dificuldade para a autodefinição negra no Brasil. A um olhar que essas leis e políticas afirmativas só são de interesses aos negros, e não da população brasileira. Infelizmente não são muitos os espaços que se abrem em torno do tema da diversidade e do combate ao racismo. Ou seja, a uma necessidade de uma revisão dos códigos visíveis e invisíveis que constroem a identidade negra. Sendo, que, essas identidades são construídas não apenas com conteúdo, mas também por práticas, experiências cotidianas dos sujeitos no corpo social.

#### REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. **História do negro no Brasil**. Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade e diferenciação**. Cadernos Pagu, n. 26, jan.-jun. 2006

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"**. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 155.

CAVALLEIRO, Eliane. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FERREIRA, R. C. (2002) **O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afrodescendente**. *Psicologia & Sociedade*, 14 (1), 69-86. Retirado em 24/06/2005, no World Wide Web: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822002000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822002000100005)

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. **A vida em uma sociedade pós-tradicional**. In.: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora da UEP, 1997.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Identidade cultural e diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: Iphan, 1996, p. 70.

HALL, Stuart. **The Work of Representation**. In: \_\_\_\_\_. *Representation, Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres/Nova Deli: Thousands Oaks/Sage, 1997, p. 61.

MOSCOVICI, Serge. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 64.

MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada/ Kabengele Munanga, organizador. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NOGUEIRA, Izildinha Beatriz. **Significações do Corpo Negro**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. *Tempo Social*, vol. 19, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://googl/7FgZ7a>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

PARÉ, Marilene Leal. **Auto-imagem e auto-estima na criança negra: um olhar sobre Sincretismo, ecumenismo ou inculturação?** PEREIRA, D. S. (2000). *Inquice: Revista de Cultura*, 1. Retirado em 26/05/2005, no World Wide Web: [www.inquice.ufba.br/01dirceu.html](http://www.inquice.ufba.br/01dirceu.html).

PIZA, Edith. **Porta de vidro: entrada da branquitude**. In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:** Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

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

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **Questão racial e etnicidade. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).** São Paulo, 1999.

SILVA, Ana Célia. **Ideologia do embranquecimento na Educação brasileira e proposta de reversão.** In: MUNANGA, Kabengele. Estratégias de Combate à Discriminação Racial (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

SILVA, Jr, Hédio. **Discriminação racial nas escolas: entre as leis e as práticas sociais.** Edições UNESCO Brasil. Brasília 2002.

SOUZA, Marina de Melo e. **África e Brasil africano.** In: CAMARGO, Rosiane de; MOCELLIN, Renato. História em debate. Volume 2. Ensino Médio. São Paulo: Editora do Brasil, 2010.





## CAPÍTULO 8

---

# ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA QUESTÃO AGRÁRIA BRASILEIRA: O (DES) ENVOLVIMENTO COMO PARADIGMA PARA A POLÍTICA AGRÁRIA

Thiago Henrique Costa Silva<sup>1</sup>

DOI: 10.46898/rfb.9786558892847.8

<sup>1</sup> Doutorando em Agronegócio pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Direito Agrário pela UFG. Graduado em Direito pela UFG. Professor de Direito Constitucional do Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA) e da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Perito Criminal do Estado de Goiás. E-mail: thiagocostasilva.jur@gmail.com. Pesquisa apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG).

## RESUMO

A criticada agenda política para o campo brasileiro não é inovadora, mas, ao contrário, é fruto de um processo histórico, político e econômico, que privilegiou os latifundiários no Brasil e, desde o final do século XX, um modelo de exportação de *commodities*. Assim, apostando em um modelo notado como esteio para o crescimento econômico do país, o agronegócio, muitos apontam como findada a questão agrária, haja vista a enorme produção agrícola, com recordes ano após ano, todavia, alguns pesquisadores, em oposição, indicam que a concentração de terra e de renda no país ainda é um entrave a ser enfrentado por qualquer governo. Nesse sentido, a pesquisa é proposta com o objetivo de discutir acerca da existência de uma questão agrária brasileira e de seus contornos. A partir do método materialista histórico e dialético, traça-se uma linha histórica da formação do campo brasileiro, das forças políticas que o compõe e de sua estrutura fundiária, para, em seguida, contrapor os argumentos levantados por pesquisadores que dizem (in) existir uma questão agrária. Faz-se uso da análise indireta de dados de órgãos governamentais, a fim de compreender a dinâmica e as estratégias políticas agrárias. Conclui-se que, em uma perspectiva – do fim da questão agrária – ou em outra – de sua existência e ampliação –, o (des)envolvimento é sempre apontado como uma das finalidades almejadas para implementar as políticas agrárias e enfrentar (ou não) dilemas como a reforma agrária, o reconhecimento de territórios, a defesa de direitos dos povos ou a soberania e segurança alimentar. Dessa forma, adotando a premissa de que existe uma questão agrária, pensar o (des)envolvimento da sociedade e do Estado com a natureza é o desafio para concretizar novas formas de produzir e de dirimir conflitos.

## INTRODUÇÃO

Enquanto na Europa o processo de apropriação da terra pelo capital foi acompanhado por um fortalecimento da agricultura familiar, no Brasil o latifúndio consolidou o seu papel de destaque nas políticas públicas e no cenário político (ABRAMOVAY, 1992), empoderando-se. Por fatores históricos, políticos e econômicos, houve uma confirmação do panorama do campo brasileiro como uma área de exclusão e concentração de renda.

A agricultura familiar no Brasil passou, em meados de 1995, a englobar os diferentes grupos de pequenos proprietários, inclusive os camponeses, como categoria definida juridicamente (NEVES, 2007). No entanto essa nova categoria socioeconômica, forjada no âmbito de um projeto neoliberal para o campo, encontrou limites em políticas públicas que priorizavam o produtivismo e a modernização em

busca do desenvolvimento econômico, supostamente alcançado pela exportação de *commodities*, em uma lógica econômica voltada ao agronegócio (NEVES, 2007; DELGADO, 2012).

Ocorre que inúmeras preocupações circundam as discussões envolvendo o campo brasileiro, a exemplo da segurança alimentar, da preservação cultural, da manutenção da biodiversidade ou da redução das desigualdades, dentre outras, de maneira que o viés econômico não é suficiente para enfrenta-las (SAMPAIO, 2001). Ainda assim, é possível dizer que o (des)envolvimento constitui o paradigma da questão agrária<sup>1</sup>, contudo não em sua acepção ligada tão somente a um crescimento econômico.

Assumindo a existência de uma questão agrária, é necessário também assumir a necessidade de uma reforma agrária, que confronte a estrutura fundiária e os problemas do modelo de produção adotado (SAMPAIO, 2001), por isso o objetivo desta pesquisa é compreender a questão agrária, a partir de sua conjuntura histórica, delineando os seus contornos no século XXI. Especificamente, desnudar os emaranhados de forças que disputam o projeto do campo brasileiro, conhecer o projeto de (des)envolvimento rural adotado atualmente e discutir os elementos que configuram a ideia de (des)envolvimento<sup>2</sup> **são pretensões da investigação científica.**

A questão central do trabalho consiste em saber se existe uma questão agrária no país e uma conseqüente necessidade de reforma agrária ou se o louvado modelo agrícola brasileiro já solucionou todos os problemas agrários. Para tanto, utiliza-se o materialismo histórico-dialético como guia, ancorado em pesquisas bibliográficas e documentais, além de análise indireta de dados, a fim de entender o processo de formação da estrutura fundiária brasileira, dos conflitos existentes e persistentes, contrapondo as principais ideias sobre o enfrentamento da questão agrária.

Dividido em três partes, este trabalho parte da formação histórica da estrutura fundiária brasileira, para, em seguida, relacionar com a formação do projeto do agronegócio no país e, por fim, discutir a existência da questão agrária e a necessidade de pensar o (des)envolvimento como paradigma para a (não) promoção da reforma agrária.

1 A questão agrária mencionada é aquela que envolve uma série de problemas fundamentais da sociedade, se aliando a questões ambientais, sociais, indígenas, de desigualdades, dentre outras (GRAZIANO DA SILVA, 1980; SAMPAIO, 2001; FERNANDES, 2008).

2 Adota-se a escrita (des)envolvimento neste trabalho para reforçar a ideia de que a prática de ampliação do capital por espoliação da natureza acaba por redundar em uma retirada do envolvimento do sujeito com a terra, em uma lógica de transformar em recursos aquilo que deveria ser visto como bem comum.

## 1 A ESTRUTURA FUNDIÁRIA BRASILEIRA E A CONCENTRAÇÃO EXCLUDENTE

Compreender o porquê da estrutura fundiária brasileira será o intuito das próximas páginas. O que diferenciou o processo de formação territorial brasileiro daqueles desenvolvidos na Europa, por exemplo? Essa concentração de terras ainda é um entrave para o (des)envolvimento do país, integrando o conceito de uma questão agrária? A explicação, ou pelo menos parte dela, reside e se confunde com a história agrária brasileira.

Não que o período histórico anterior à colonização portuguesa seja irrelevante – ao contrário, no decorrer da história brasileira, ficará clara a importância dos povos pré-coloniais, de seu modo de produção e dos malefícios do avanço inicial das fronteiras<sup>3</sup> – mas a conformação que conhecemos da relação homem-terra no Brasil tem como marco as interferências lusitanas em terras coloniais, com as sesmarias, adotadas já no século XVI, e consequentes conjunturas políticas e econômicas somadas ao sistema de posses desenfreadas.

O regime de sesmaria já era utilizado em Portugal, mas sua prática no Brasil encontrou novas formas. Enquanto em Portugal o mecanismo era excepcional, com intenção de evitar o desabastecimento alimentar, no Brasil ele se tornou regra para a distribuição de terra.

Em um primeiro momento, as terras eram doadas gratuitamente, se sujeitando tão somente a retirada do dízimo, com a condição de serem aproveitadas em um determinado período, sob pena de ser restituída a Coroa. Então a lógica de aumento da produção açucareira, aliada à busca pela ocupação do grande território brasileiro, impulsionaram a concessão de grandes áreas e a formação de latifúndios (SILVA, 2008).

Já no decorrer do século XVIII, houve a intensificação da posse. O instituto não era novo, mas se fez especialmente presente no ciclo aurífero. Nas regiões de pecuária era comum que a ocupação antecederesse o pedido de sesmaria, que, por vezes, nem chegava a existir. Essa “irregularidade” tem respaldo na dificuldade dos colonos pecuaristas em comprovar suas condições econômicas essenciais a um sesmeiro, além das maiores resistências em conceder sesmarias no interior do Brasil, em virtude da busca pelo ouro (SILVA, 2008).

<sup>3</sup> “A primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos. O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História” (MARTINS, 1997, p. 150-151).

Então a posse, seguindo as premissas das sesmarias, ocorria sem o devido controle, permitindo a criação de latifúndios. A lógica de acumulação de terras, como se pode perceber, permeou o sistema criado pela colonização portuguesa no Brasil. Por óbvio, o adensamento populacional e a falta de clareza na disposição das terras levaram a uma série de conflitos, principalmente pela sobreposição de **títulos**.

Já no século XIX, a lei de terras ganha corpo, com o especial cuidado dos legisladores para que não fosse confundida com uma lei agrária, que visasse qualquer tipo de reforma através da divisão de terras. Confirmando-se como uma ruptura com o sistema escravocrata, a regularização de terras não era um mero instrumento de povoamento do Brasil, mas sim um baluarte da transformação das relações de trabalho (SMITH, 1990).

Com o caráter mercantil cada vez mais presente, a terra ganha uma característica absoluta, para usar o conceito de Roberto Smith (1990), com o início da criminalização da posse, guiado pelo estabelecimento de dificuldades para “novos posseiros” e punições para aqueles que já estavam na posse da terra, mas não podia arcar com os custos de uma regularização. O processo de colonização, por sua vez, confere importante espaço à consecução de mão de obra para a agricultura crescente.

Sobre esse aspecto, Lígia Osório Silva (2008) traz a ideia de que a lei de terras é aprovada para restringir o acesso à terra, explicando a terra como mercadoria atrativa nos anos subsequentes.

No início do século XX, a dinâmica da recente República mantinha as características do final do século XIX, tendo por base a agricultura de monocultura (café) e exportação no centro, com uma incipiente industrialização e um mercado interno em formação. Entre 1850 e 1930, ocorre, então, o processo de consolidação do latifúndio e exclusão social no campo, fundamentado pela política do café com leite.

Apenas na década de 1930, fundamentada no modelo fordista-keynesiano de industrialização, a questão agrária acentua seus contornos de conflitos sociais por terra no processo de substituição de importações, baseado em uma busca pela industrialização voltada ao mercado interno. A agricultura, até então centrada no modelo plantacionista<sup>4</sup>, deveria ser colocada em condições de subsidiar uma arrancada industrializante (LINHARES; SILVA, 1999).

<sup>4</sup> O plantacionismo reafirmava a propriedade como direito intocável e estabelecia a produtividade como parâmetro de manutenção da terra. Em outros termos, nesse modelo o latifúndio é consolidado e a terra é atrelada à produção, cada vez maior, de alimentos (LINHARES; SILVA, 1999).

Com o final da escravidão, concomitante com a utilização da imigração e da mão-de-obra paga, é formada uma burguesia nacional, intimamente vinculada à elite agrária existente, que baseia a sua riqueza na movimentação do capital e não mais na força de trabalho. Esse padrão de acumulação de capitais será o mote das décadas de 1950 e 1960 e do processo de industrialização brasileiro (CANO, 1977).

Ainda no início da década de 50, a reforma agrária surge como um “imperativo desenvolvimentista” (LINHARES; SILVA, 1999. p. 144), uma vez que a ela deveria se ocupar do papel de romper com o poder político tradicional e “atrasado”, redistribuir a riqueza e a renda e ainda formar e consolidar o mercado interno. Nesse período, o padrão minifúndio/latifúndio da sociedade brasileira, em que os primeiros eram vistos como essenciais ao abastecimento alimentar e os segundos como um grupo de monocultores arcaicos, ganha destaque.

Durante o governo de Juscelino Kubitschek (1955-1960), o discurso nacional-desenvolvimentista se acentua. O plano de metas, que regeu seu governo, vislumbrava um desenvolvimento do tipo industrial no Brasil, com a ampliação do parque industrial, contando com investimentos nacionais e, sobretudo, estrangeiros.

No campo, o padrão minifúndio-latifúndio foi apontado por economistas (Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB), com apoio da ala progressista do congresso – todos apoiadores do governo de JK –, como impasse para a industrialização. Os latifundiários, a classe média tradicional e os setores ligados ao comércio exportador, representavam classes sociais arcaicas, uma vez que “esses grupos não tinham o menor interesse no novo e ainda frágil modelo de desenvolvimento nacional, baseado na indústria e no mercado interno” (MOREIRA, 2003, p. 162).

Como solução, os isebianos sugeriam a união dos setores sociais dinâmicos, composto pela burguesia, proletariado, camponeses e a nova classe média. O Estado deveria se afastar dos interesses dos políticos tradicionais (dentre eles os latifundiários), tornando-se mais técnico, e esse objetivo só seria conseguido através da reforma agrária, que garantiria a modernização e a industrialização (MOREIRA, 1998).

No final da década de 1950, apesar da grande importância do setor agroexportador, os ruralistas realizavam uma pecuária e agricultura voltada ao mercado nacional, consequência da crise de 1929, quando a exportação diminuiu significativamente e o setor precisou se reestruturar para buscar um atendimento da demanda interna (MOREIRA, 2003).

Embora os apoiadores de JK tenham colocado os ruralistas como o maior empecilho ao nacional-desenvolvimentismo, na prática, eles conseguiram se desvencilhar do impasse político-econômico anunciado. O projeto de integração de JK recebeu a alcunha de nova marcha para o oeste por parte do setor, que viu com entusiasmo o aumento da fronteira e com a possibilidade de escoamento da produção do interior. Ademais, o setor agropecuário nacional soube aproveitar da política juscelinista ao seu favor.

Sendo assim, o projeto de JK contou com o respaldo da oligarquia rural, que, além de buscar uma integração com a indústria, vislumbrou a importância da industrialização e modernização se dar através das mãos do Estado e não pelos braços do povo, via revolução.

Nos governos que seguiram (Jânio Quadros – João Goulart), grandes foram os questionamentos sobre a estrutura fundiária, tema que ganhou muito espaço no cenário político. Esse fator foi possível em virtude de que, desde do governo de Vargas, com a divulgação e importância dada aos direitos trabalhistas, dada a compilação da consolidação das Leis Trabalhistas (CLT) – apesar de tratar iminente dos conflitos urbanos – e com a propaganda sobre o homem do campo e sua importância, o panorama dos trabalhadores rurais mudou. O Estado, fortalecido, era o intermediário entre o trabalhador “oprimido” e o proprietário, impondo normas e garantindo direitos à população rural.

A questão agrária alcançou uma popularização, despontando como uma exigência da política nacional (LINHARES; SILVA, 1999). Em 1960, a estrutura fundiária do país já demonstrava uma grande concentração fundiária: enquanto as grandes propriedades representavam 0,97% do total, ocupavam 44,15% do total de terras, cultivando em apenas 2,3% dessa área, contribuindo com 11,5% da produção e ocupando 7% da mão-de-obra rural; as pequenas propriedades representavam 89,47% das propriedades, ocupando 21,28% da área total, com até 44,7% da área cultivada, sendo responsável, em grande parte, pela produção de alimentos do país na época (IBGE, 1960).

Essa conjuntura, em conjunto com a crise de abastecimento de 1960<sup>5</sup>, gerava a crescente fala, por parte de intelectuais e políticos da década de 1960, de atraso da agricultura brasileira e a da necessidade de reforma no campo, que, só então poderia acarretar uma maior distribuição da renda e eliminação de injustiças sociais (LI-

<sup>5</sup> No início da década de 1960, as grandes cidades brasileiras, a exemplo do Rio de Janeiro, São Paulo e Recife, sofreram com a falta de alimentos básicos (feijão, leite, açúcar, pão, dentre outros), que, em pequena quantidade, eram fruto de especulações pelos comerciantes, gerando, por conseguinte, revoltas populares (LINHARES; SILVA, 1999).

NHARES; SILVA, 1999). As pressões das massas e a pujança das ligas camponesas impulsionaram o tema da reforma agrária no Brasil.

João Goulart, então presidente, estabelece o seu plano trienal (1963-1965) como indicador das políticas que garantiriam o desenvolvimento. Em 1963, o Estatuto do Trabalhador Rural é aprovado, garantindo a extensão dos direitos trabalhistas ao trabalhador rural<sup>6</sup>.

Ao mesmo tempo do apelo popular, o cenário político demonstrava simpatia a ideia de reordenação fundiária com previsões positivas no plano trienal: a garantia de terras para trabalhar e de trabalho para o trabalhador agrícola, por pelo menos dois anos; imunidade de pagamento de renda sobre terra em que o trabalhador retirassem um rendimento igual ou inferior a um salário mínimo; e desapropriação, para pagamento a longo prazo, de terras que seria destinadas à produção de alimentos, inutilizadas ou utilizadas para outro fim (LINHARES; SILVA, 1999).

Desse modo, foi rápida a oposição da grande maioria dos grandes proprietários de terra e até mesmo de outros setores que utilizavam da mão-de-obra do meio rural. A associação das ligas camponesas ao comunismo que se alastrava pelo mundo, aliado ao cenário já posto, com o apoio norte-americano, no dia 1 de abril de 1964, inicia-se o golpe militar, que levaria a um período de estagnação agrária, conhecido como contrarreforma na linguagem dos especialistas, que perduraria por mais de 20 anos

Os militares levantaram a bandeira da paz social (LINHARES; SILVA, 1999) como premissa para o tão almejado desenvolvimento. Os líderes das ligas camponesas foram caçados e o movimento sofreu um período de criminalização. Em seguida o Estatuto da Terra foi assinado pelo marechal Castelo Branco, dando a impressão de que a tão sonhada reforma agrária sairia, no entanto, a legislação nunca foi posta em prática.

Dessa forma, a contrarreforma se instaura e durante o governo dos militares o que fica assegurado é o direito de propriedade, com grilagens e vendas de terras para estrangeiros (OLIVEIRA, 2007). Logo, a concentração fundiária e as promessas produtivistas configuraram a base das políticas públicas, oriundas de um fator político, objeto da decisão dos grupos sociais, sobretudo os mais conservadores e latifundiários, que nortearam a estrutura do campo brasileiro, freando, inclusive, movimentos de massa

---

<sup>6</sup> José de Sousa Martins (1999) traz uma visão crítica dessa extensão das leis trabalhistas ao âmbito rural, pois tal fato teria cindido a luta no campo entre aqueles que lutavam pela terra e aqueles que lutavam por direitos trabalhistas, retirando o foco dos conflitos fundiários, que seriam travestidos de conflitos trabalhistas.

A modernização e industrialização da agricultura continuaram sendo o princípio norteador das políticas públicas na década de 70. Ainda no início do governo militar, é formado o denominado Complexo Agroindustrial (CAI), agroindústria e indústria interdependentes entre si, substituindo a relação minifúndio-latifúndio. Nessa conformação do campo, “a agricultura converteu-se em condição de acumulação de parcela da indústria de bens de capital” (MULLER, 1989, p.37).

Para essa concepção, o trabalho agrícola se subordina ao capital e a terra-matéria cede espaço à terra-capital. O Estado exerce, então, uma função essencial, de planejar a agricultura para o lucro, regulando as leis de mercado (MULLER, 1989).

A caificação, processo de formação dos complexos agroindustriais, encontra apoio nas grandes propriedades, que haviam acumulado capital ao longo do processo de estruturação fundiária, estando aptos a realizar a modernização necessária no campo e a se apropriar da força de trabalho em conjunto com a indústria (MULLER, 1989).

## 2 O AVANÇO NEOLIBERAL NO CAMPO: A CONSOLIDAÇÃO DO AGRONEGÓCIO

O período pós-ditadura militar<sup>7</sup> foi marcado pelo estabelecimento de políticas públicas que conservaram a estrutura fundiária e a concentração de renda no campo, mas também de reorganização dos movimentos sociais, a exemplo do MST e da Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG).

Em meados de 1985, no governo Sarney, durante o 4º Congresso da CONTAG, foi apresentado, após grande pressão popular, o I PNRA (Plano Nacional de Reforma Agrária), que seria conduzido pelo Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD). Apesar de esperado, dada a complexidade das alianças que estruturavam o governo, o plano deixou de enfrentar os principais pontos de reivindicação para atender os ruralistas. Por exemplo, do texto inicial que dizia “mudar a estrutura fundiária do país”, passou-se, ao final, a dizer “contribuir para modificar o regime de posse e uso da terra” (SILVA, 1987, p. 125).

Como foi publicado, trouxe, ainda, retrocessos em relação ao Estatuto da Terra, quando já em seu artigo 2º prevê que se evitará a desapropriação de latifúndios, e segue prevendo que imóveis que tivessem presenças de arrendatários e parceiros legalizados seriam mantidos. (OLIVEIRA, 2007).

---

<sup>7</sup> Delgado (2012) define esse período como transição entre a modernização conservadora (1965-1985) - marcado pela derrota dos projetos de reforma agrária, pela inserção do capital na agricultura e pelas exportações primárias com a modernização tecnológica do campo - e a economia do agronegócio (2000-atual). O período de 1985 a 2000 seria repleto de medidas de ajustes econômicos, que culminariam na abertura para o capital externo e na consolidação como um país exportador de commodities.

Durante o governo Sarney (1985-1990), o I PNRA, mesmo com uma série de retrocessos, foi abandonado, uma vez que as forças políticas, em especial da UDR (União Democrática Ruralista), não o queriam tirar do papel. Nesse contexto, Ariovaldo Umbelino Oliveira (2007) traz que apenas 89.950 famílias foram assentadas, representando menos de 6,4% da meta.

Outras políticas públicas foram criadas para desviar o olhar do I PNRA e de seu cumprimento, a exemplo do Programa Nacional de Desenvolvimento Rural Integrado (PONDERI), que subordinava as reformas aos grandes proprietários de terra, e o Programa de Irrigação do Nordeste (PROINE), que redirecionou os recursos destinados à reforma agrária para projetos de irrigação, que também beneficiavam os latifundiários (SILVA, 1987).

A Constituição de 1988 trouxe, em seguida, diversos conceitos para a compreensão da questão agrária. Para alguns, os ruralistas conseguiram incluir o produtivismo e com isso a proteção ao latifúndio na Carta Maior, através da função social da terra, prevista no artigo 5º (OLIVEIRA, 2007), e para outros a Constituição Federal, analisada de forma sistêmica, e com base nos princípios descritos nela, foi um instrumento positivo para o enfrentamento da questão agrária, com relevo para as questões dos povos indígenas e comunidades tradicionais que ela traz em seu texto, ainda que de maneira inicial (SOUZA FILHO, 2003).

Como última medida, o governo Sarney extinguiu o MIRAD, passando suas atribuições para o Ministério da Agricultura, denominado então Ministério da Agricultura e da Reforma Agrária (COLETTI, 2005).

Já sob a égide da nova constituição, os governos de Fernando Collor e Itamar Franco (1990-1994), representando o projeto neoliberal do país, visou a abertura econômica, com privatizações e redução do Estado social. Nesse sentido, o governo resolve não dar continuidade ao I PNRA, não desapropriar terras em áreas de conflitos, extinguir a Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER), além de promulgar a lei de Reforma Agrária – Lei nº 8.629/93 (COLETTI, 2005). Mesmo a promulgação da lei acabou por dificultar a reforma agrária e a desapropriação de terras por interesse social, estando em consonância com os anseios da União Democrática Ruralista (UDR) (FERNANDES, 1996).

Os governos de Fernando Henrique Cardoso (FHC), Luís Inácio Lula da Silva, Dilma Rousseff e Michel Temer, ou seja, dos meados da década de 1990 até 2018, não apresentaram grandes mudanças no quadro e na discussão da questão agrária.

Os governos de FHC (1995-2002) foram marcados pela baixa expectativa de assentamentos, pelo favorecimento da agroindústria, além de ser conhecido como um período de grande repressão dos movimentos rurais, por meio de força policial (OLIVEIRA, 2007). Exemplos dessa violência e do aumento de conflitos no campo foi o massacre de Corumbiara (1995) e o de Eldorado dos Carajás (1996), culminando na morte de 11 posseiros e 19 trabalhadores, respectivamente.

Aprofundando o processo de neoliberalização brasileira, o governo do psde-bista aumenta o processo de abertura comercial e financeira da economia, atraindo capital e produtos estrangeiros, além de dar continuidade ao processo de privatização das empresas estatais, relativização dos direitos trabalhistas e supressão de direitos sociais (COLLETI, 2005).

Em seu segundo governo, FHC se comprometeu a trabalhar por um “Novo Mundo Rural”, conceito estabelecido para identificar uma série de políticas neoliberais para o campo, inserindo a agricultura familiar no mercado como meio de desenvolvimento (MDA, 1999).

A grande esperança para uma retomada da discussão, colocando novamente a terra e as questões sociais na centralidade das políticas públicas, foi o governo do Partido dos Trabalhadores (PT), haja vista a sua estreita relação com os movimentos sociais e os ideais que sempre apregoaram.

Entretanto, Lula, apesar da grande expectativa em se ter um governo de esquerda, adotou uma postura semelhante ao modelo do governo antecessor. O II PNRA, assim como o primeiro, demonstrou a incapacidade do governo ou mesmo a falta de vontade de tirá-lo do papel (OLIVEIRA, 2007).

Baseado no conceito de desenvolvimento rural sustentável, o II PNRA estabeleceu 11 metas, dentre as quais poderiam ser destacadas: a) 400.000 novas famílias assentadas; b) regularizar a posse de 500.000 famílias; c) beneficiar 130.000 famílias com crédito fundiário; d) recuperar a capacidade produtiva e a viabilidade econômica dos atuais assentamentos; e) garantir a assistência técnica e a extensão rural, tal como a capacitação, crédito e políticas de comercialização para os assentados (BRASIL, 2005).

Apesar de o governo ter afirmado que cumpriu as metas postas quase em sua totalidade, na prática o aconteceu foi apenas a concessão de títulos de propriedades às famílias que já tinham a posse há décadas das terras públicas, sem uma modificação na estrutura da propriedade da terra, a exemplo da desapropriação (OLIVEIRA,

2007). No primeiro governo Lula (2003-2006), por exemplo, apenas 25% das famílias assentadas ocuparam terras desapropriadas (OLIVEIRA, 2006).

Já durante os governos de Dilma Rousseff (2011-2016), a política fundiária não foi alterada, seguindo as premissas de seu antecessor. Em sintonia com o neoliberalismo<sup>8</sup>, ironicamente, desde o início do primeiro governo Lula, até os governos de Dilma, a agenda de privatizações continuou a acontecer, ainda que mais timidamente, e, no campo, os conflitos no campo se acentuaram, assim como a concentração fundiária continuou aumentando (OLIVEIRA, 2007; OLIVEIRA, 2016).

A estrutura fundiária brasileira do período – em constante e crescente concentração – revela a desigualdade no campo brasileiro, uma vez que as grandes propriedades ocupavam 56% da área total dos imóveis rurais, mas representando apenas 2,28% do total de imóveis. Em uma proporção inversa, as pequenas propriedades representam 90,73% do total de imóveis rurais, mas ocupam somente 24,54% da área total (INCRA, 2014).

Após o processo de impeachment<sup>9</sup>, o vice-presidente Michel Temer assume o governo (de agosto de 2016 até 2018), acelerando o projeto neoliberal brasileiro, prometendo um rígido ajuste fiscal, corte de gastos públicos e crescimento econômico (FERREIRA DA SILVA *et al.*, 2017). Para tanto, o governo iniciou o seu mandato operando um desmonte da estrutura administrativa, sobretudo daquela relacionada às questões sociais: extingue-se o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, dos Direitos Humanos, da Cultura e do Desenvolvimento Agrário (FERREIRA DA SILVA *et al.*, 2017).

O projeto de Temer para o campo, estabelecido em alianças com os ruralistas e o agronegócio<sup>10</sup>, operou retirando paulatinamente direitos antes consolidados. Além da reforma trabalhista e da previdenciária anunciada, o programa de aquisição de alimentos (PAA), importante instrumento de fortalecimento da agricultura familiar, sofreu um corte de 40% no orçamento somente em 2016, assim como a obtenção de terra para a reforma agrária perdeu 52% de seus recursos (CUNHA, 2017).

8 Apesar de, no decorrer do trabalho, os governos de Lula e de Dilma serem tratados como uma continuidade neoliberal, sobretudo no campo, com a continuidade da política fundiária, o não enfrentamento da questão agrária e a difusão da economia do agronegócio (OLIVEIRA, 2007; DELGADO, 2013) é importante mencionar que esse posicionamento não é pacífico, sendo que, para alguns, o neoliberalismo dos governos Collor, Itamar e FHC não é a mesma política adotada pelos governos petistas, que teriam adotado uma espécie de capitalismo flexível, em uma política neodesenvolvimentista, pós-neoliberal (FERREIRA DA SILVA *et al.*, 2017).

9 “Um golpe parlamentar selou o destino do governo de Rousseff, encerrando o ciclo petista. O país se vê conturbado por um processo de impeachment que se revestiu de legalidade, mas que é ilegítimo para significativas parcelas da população, ainda que esta, em sua maioria apoiasse o impeachment (se bem que sem simpatia pelo vice-presidente, Michel Temer, do PMDB, que acabou por assumir o governo)” (DOMINGUES, 2017, p. 1748).

10 Atribuída a Davis e Goldberg, por seu uso em meados da década de 50, a expressão *agrobusiness* já era utilizada anteriormente para designar as operações de produção, distribuição e processamento, realizadas antes, durante e depois da produção no campo, sendo que a soma econômica de todos os processos constituiria um novo setor de atividade econômica (DELGADO, 2012). Conhecendo essa conceituação clássica, o termo agronegócio, na verdade, será utilizado no trabalho em sua concepção político-econômica, associada ao laço entre o capital financeiro e a atividade agropecuária (DELGADO, 2012).

Ademais, o ano de 2016 foi o mais violento do campo nos últimos dez anos, com 61 homicídios, 74 tentativas, 200 ameaças de morte, 571 agressões físicas a trabalhadores rurais, e 228 presos, deixando clara a falta de ação estatal para a resolução de conflitos (CUNHA, 2017).

Em seguida, o ainda em curso governo de Jair Messias Bolsonaro (2019 – atual) constrói uma agenda de descompromissos ambientais e sociais para o campo, guiando-se pela ideia jusnaturalista de propriedade enquanto direito sagrado e do agronegócio como setor sinônimo de pujança econômica.

Em outros termos, o governo Bolsonaro assevera a agenda conservadora, fundado em ideias de extrema direita e em um populismo de direita, com a ampliação das privatizações, da margem para a venda de terras para estrangeiros, aumento das queimadas e desmatamentos, fragilização de órgãos estatais, além de editar decretos e medidas provisórias com medidas contrárias às preocupações ambientais e territoriais, sobretudo indígenas e quilombolas (SAUER; LEITE; TUBINO, 2020).

Logo, infere-se que as políticas dos últimos governos **não são inovadoras, mas estão inseridas dentro de um processo político econômico global, repetindo práticas já conhecidas, que buscam consolidar o agronegócio e as práticas dele oriunda. Durante o final do século XX e o início do século XXI, da pós-ditadura à atualidade, para além da ampliação do neoliberalismo e da globalização político-econômica, o modelo do agronegócio<sup>11</sup> é fundamentado na ampla exportação de *commodities* (ROVER, 2004), fator determinante para que os latifundiários consolidem o seu discurso de protagonistas do PIB<sup>12</sup> brasileiro e de responsáveis por colocar comida à mesa. Em oposição a tal fala, é importante ressaltar que a produção de alimentos para o mercado interno é papel realizado, substancialmente, pela agricultura familiar.<sup>13</sup>**

Ainda, se concretizando o projeto de estrangeirização, a dinâmica neoliberal continuará a acontecer, com as grandes propriedades brasileiras servindo ao mercado global de *commodities*, entretanto os atores poderão ser modificados, com as

11 Delgado (2012) trata esse período como a economia do agronegócio, que se baseia na expansão de *commodities*, na valorização e na desregulamentação fundiária, a partir dos anos 2000, mas que teve seu início em um período de transição, pós crise cambial de 1982, com a reprimarização do Brasil e a exportação de produtos básicos e agroprocessados, se consolidando com o projeto neoliberal, do governo FHC, de atração do capital externo.

12 Em um momento de detração econômica, o agronegócio brasileiro aumentou a sua participação no PIB do país, alcançando a marca de 23% do total do PIB brasileiro (CNA, 2016), sendo o terceiro maior exportador de produtos no mundo, movimentando cerca de R\$ 40 bilhões nos últimos anos (MAPA, 2017). Mendonça (2015) esclarece que essa suposta contribuição do agronegócio latifundiário para a economia não leva em consideração as dívidas e outros impactos econômicos e sociais, como os impactos ambientais. Para exemplificar a autora cita o perdão da dívida de 13 bilhões de dólares, em 1980, que representou o dobro de seu saldo na balança comercial.

13 No Brasil, a agricultura familiar é responsável por 36,11% da produção de alimentos, em sua maioria para atender o mercado interno (GUANZAROLI; DI SABBATO, 2012). Os agricultores familiares seriam “responsáveis por 70% do feijão, 87% da mandioca, 38% do café, 46% do milho e 34% do arroz. Na pecuária, respondem por 59% dos suínos, 50% das aves, 30% da carne bovina e 58% do leite. A desigualdade também está presente nos tipos de produção. Por exemplo, 1,57% dos estabelecimentos produtores de milho respondem por 68,31% da produção, e 26,7% do leite vêm de 80,41% dos estabelecimentos produtores, ou seja, 19,59% produtores fazem 73,3% do leite” (FERNANDES, 2013, p. 204).

elites ruralistas sendo substituídas gradualmente por multinacionais ou, de alguma maneira, se aliando ao capital estrangeiro como fornecedores ou rentistas, por exemplo. Ainda que com restrições, os representantes do agronegócio brasileiro veem nesse projeto uma grande oportunidade de obter lucro no mercado de terras e melhorar a infraestrutura do setor (CUNHA, 2017).

A definição de políticas públicas neoliberais para o campo brasileiro pode ser compreendida, também, localmente, a partir da formação do parlamento brasileiro, que demonstra a organização dos grandes proprietários de terra, aliados ao modelo do agronegócio global. A numerosa bancada ruralista, apesar do paradoxo de não representar proporcionalmente a população, é formada por 39 dos 81 senadores e 241 dos 504 deputados federais (FPA, 2021). Essa contradição com a representatividade dos variados segmentos da população brasileira demonstra o poder de organização e de influência desse grupo no país e em suas políticas.

Em virtude dos três fatores descritos acima – o histórico, evidenciado pela predominância de latifúndios em relação à área total rural, decorrente dos processos de ocupação e políticas de terras desde o Brasil colônia até hoje; o político, consubstanciado na organização e influência desse setor, em especial no âmbito legislativo, correspondendo aproximadamente 40% do corpo parlamentar na atualidade; e o econômico, traduzido na capacidade de acumulação de capital, na articulação para formulação de políticas públicas e na possibilidade de modernização, primeiro para se integrarem às indústrias, depois para atenderem as necessidades globais de produção de *commodities*, na concepção de agronegócio – as grandes propriedades se consolidaram na estrutura fundiária brasileira.

Nesse projeto neoliberal, em que ocorre uma valorização do latifúndio brasileiro, o pequeno proprietário é “espremido” contra os interesses de mercado e as políticas públicas voltadas a conservação da estrutura posta, devendo, no máximo, se contentar em conseguir sobreviver à expansão da fronteira e às modernizações que exigem, cada vez mais, investimentos vultuosos. Nesse modelo, a concentração fundiária atua como um instrumento de exclusão do campo daquele que não se amolda ao projeto do agronegócio, em uma política que desconsidera a agricultura local e camponesa (MENDONÇA, 2015).

### 3 A QUESTÃO AGRÁRIA PERSISTE: O (DES)ENVOLVIMENTO COMO PARADIGMA

A questão agrária, inicialmente, está intimamente ligada à ampliação do modo de produção capitalista no campo, que encontrava nas características da terra, sobretudo na sua irrepetibilidade, um entrave para a sua apropriação (GRAZIANO DA SILVA, 1980). Em outra perspectiva, a terra e sua concentração trazem consigo a concentração de renda e o conseqüente aumento da pobreza, verdadeiros entraves para o desenvolvimento capitalista (MYRDAL, 1970).

Questão enfrentada por quase todos os Estados, sejam eles desenvolvidos ou subdesenvolvidos, a reforma agrária seria o mecanismo de enfrentamento da questão agrária por meio de uma intervenção estatal, consubstanciada em dois objetivos principais: reduzir a desigualdade social e econômica e aumentar a produtividade (MYRDAL, 1970).

No Brasil questão agrária e reforma agrária não são assuntos que geram consensos entre os pesquisadores e as correntes políticas, contudo são temas sempre presentes nos debates políticos e jurídicos, inspirando legislações e políticas públicas.

A estrutura do rural brasileiro é **delineada por** suas antíteses: de um lado os latifundiários, o agronegócio e o projeto de modernização do campo voltado ao aumento da produção e à economia de mercado globalizada e de outro os camponeses e o projeto que busca a segurança alimentar, a conservação ambiental, a redução de desigualdades sociais e o respeito dos modos de vida<sup>14</sup>. **São nessas controvérsias que a questão agrária reside, afinal qual seria o projeto político do governo para o campo brasileiro?**

A complexa<sup>15</sup> questão agrária é comumente associada, por pesquisadores da realidade brasileira, a duas perspectivas: uma ligada às posições de esquerda (que será doravante chamado de envolvimento socioambiental), relacionada aos aspectos sociais, ambientais, culturais, dentre outros, e outra ligada às posições de direita (de agora em diante denominado desenvolvimento econômico), relacionada ao liberalismo, aos aspectos produtivos e econômicos, contudo ambas as posições teriam uma direção: o (des)envolvimento do país<sup>16</sup>.

14 MCMichael (2014) formula esse dissenso em duas ontologias, a *Land Commodification* e a *Land Sovereignty*. Enquanto a primeira, em uma visão neoprodutivista, realizada pelo agronegócio, busca legitimidade para uma intensificação sustentável, tratando a terra como recurso meramente econômico, difundindo uma subprodução da natureza, a segunda procura realizar uma agricultura integrada à natureza, reconhecendo as habilidades e conhecimento coletivo e as práticas agroecológicas como formas de não só garantir alimentos, mas promover uma interação socionatural, evidenciando a gestão ambiental.

15 Nesse sentido, José de Souza Martins (1994, p. 12) afirma que a “questão agrária engole a todos e a tudo, quem sabe e quem não sabe, quem vê e quem não vê quem quer e quem não quer”, de forma que a amplitude do debate e das respectivas controvérsias não é tarefa simples de se fazer.

16 A finalidade em não se adotar a divisão entre esquerda e direita proposta por Sampaio (1988) é de compreender as

Em uma perspectiva econômica, o projeto neoliberal não encara a estrutura fundiária brasileira como um problema, ao contrário, ela se mostraria fundamental para o projeto de desenvolvimento brasileiro. Assim a produtividade é colocada como elemento essencial para o futuro do Brasil, consagrando uma hegemonia da agricultura moderna, detentora de um padrão econômico-financeiro dominante (BUAINAIN *et al.*, 2013).

Dentro da lógica econômica, os principais desafios da agricultura seriam agregar a modernização e as inovações tecnológicas, muito bem enfrentados pelo pacote tecnológico da revolução verde, que afastaram o fantasma malthusiano de escassez de comida, aliado ao agronegócio, garantindo alimentos para a população (BUAINAIN *et al.*, 2013).

Em um desenvolvimento agrário bifronte, de um lado estariam os produtores rurais, em número pequeno, que respondem pela maior parte da produção, concentrando renda, e do outro os produtores não integrados na economia, em estabelecimentos rurais pequenos ou até de médio porte, com pouca relevância produtiva (BUAINAIN *et al.*, 2013). Dessa forma, a evolução da agricultura e a resposta à necessidade de produtividade dada por parte dos agricultores, em conjunto com o abandono do campo – migração em virtude da grande disparidade de qualidade de vida e oportunidades entre o campo e a cidade – elimina a questão agrária clássica e a consequente necessidade de reforma agrária (BUAINAIN *et al.*, 2013; NAVARRO, 2011; NAVARRO; PEDROSO, 2014).

Um outro argumento é de que nem mesmo existiria uma demanda social digna do nome para pleitear a reforma agrária (NAVARRO, 2007), defendendo que o programa de governo para tal finalidade não mudaria nem democratizaria a propriedade rural, servindo apenas para manter a retórica de movimentos sociais (NAVARRO; PEDROSO, 2014). Além disso, o exercício da atividade agrícola exigiria, cada vez mais, competências específicas, inexistindo lugar para a “enxada na roça” (GRAZIANO; NAVARRO, 2012, p. 139), ou, em outras palavras “não conseguem se apropriar da tecnologia na mesma velocidade e, desta forma, são excluídos em maior proporção dos processos produtivos, reduzindo suas chances de integração aos mercados sob mecanismos de alguma igualdade competitiva com os demais” (NAVARRO; PEDROSO, 2014, p. 13).

Em consequência das características acima restaria ao Estado novos papéis: enquanto a iniciativa privada promoveria o investimento para o desenvolvimento do

duas formulações dentro de um projeto de (des)envolvimento do Estado, em que o governo é chamado à responsabilidade de repensar suas políticas públicas, sem redundar no discurso maniqueísta de revolucionários *versus* conservadores, que culminaram, em outros momentos históricos, a exemplo do golpe militar, na impossibilidade de se discutir uma questão agrária.

campo, promovendo as pesquisas necessárias, o Estado cuidaria da regulação e da infraestrutura (BUAINAIN *et al.*, 2013), agindo subsidiariamente ao mercado. Em contrapartida as agroindústrias aqueceriam o comércio, ajudando a criar uma classe média que movimentaria a economia brasileira (GRAZIANO; NAVARRO, 2012).

Consolidar-se-ia, então, um desenvolvimento agrário pela via argentina<sup>17</sup>, com o esvaziamento demográfico do campo, o predomínio da agricultura de larga escala, e a alta eficiência produtiva tecnológica (BUAINAIN *et al.*, 2013; NAVARRO; PEDROSO, 2014).

Variadas são as críticas formuladas a esse posicionamento, especialmente porque, na opinião dos opositores, essa formulação economicista reduz a questão agrária a “aspectos técnicos, visando despolitizar o problema e, na maioria das vezes, transferir para o próprio trabalhador rural o ônus da sua pobreza” (LINHARES; SILVA, 1999, p. 143). De forma irônica, Sampaio (2001) afirma que, na visão desses autores, a fome poderia ser apenas um reflexo do corrente processo de globalização, inevitável em virtude do baixo nível de renda da população, devendo ser contornado pelo aumento exponencial da produção.

Tais premissas seriam a tentativa de afirmar a terra não mais como “um ativo econômico de valor determinante”, de forma que seria “preciso negar o seu papel no processo produtivo, bem como a necessidade de uma reforma agrária” (MATTEI, 2014, p. 109).

Lauro Mattei (2014) ainda salienta que essa perspectiva econômica trata do desenvolvimento agrícola, baseado em aumento da produção, com aprimoramento das técnicas utilizadas, mas não do desenvolvimento rural, que deve levar em conta as ações estatais para promover o bem estar das populações rurais e talvez por isso não costumem se preocupar com dados como os que revelam a produção de alimentos por parte da agricultura familiar voltada à alimentação da população e não à exportação, conforme demonstram os dados do último censo agropecuário, realizado em 2006.

Por sua vez, Sérgio Leite (2013) reafirma a necessidade de uma reforma agrária, argumentando que o modelo produtivista, que ocupa áreas de preservação e de comunidades nativas para a sua reprodução, expandindo o cultivo de monoculturas, agravam a pobreza no meio rural, ao passo que os assentamentos de reforma agrária teriam um efeito dinamizador de economias locais.

<sup>17</sup> Alusão ao modelo de desenvolvimento rural da Argentina no final do século XX, que conseguiu êxito em determinados setores produtivos agropecuários por meio da modernização, mas, em contrapartida, observou um drástico esvaziamento demográfico de suas regiões rurais (BUAINAIN *et al.*, 2013).

Tendo os pensamentos liberais como corolário, os propagadores da perspectiva econômica acreditam estar no caminho certo (talvez o único) para o desenvolvimento. Ao “resolver” a questão agrícola, relativa à produção de alimentos, respondendo os anseios malthusianos, como os entusiastas do agronegócio propagam, o campo teria findado os seus problemas?

De maneira distinta estão aqueles que adotam o que será denominado como a perspectiva socioambiental. Esses fundamentam o raciocínio na impossibilidade de construir um país moderno, (des)envolvido e justo com a presença do latifúndio e das desigualdades sociais oriundas do processo de concentração de terras (LINHARES; SILVA, 1999).

Sérgio Sauer (2008, p. 42) identifica dois aspectos centrais do debate: a concentração da propriedade fundiária e a exclusão social e política, pois estariam, “de um lado, uma enorme quantidade de terra – em muitos casos, subutilizada ou não utilizada – em mãos de poucos e, de outro, uma massa de trabalhadores e trabalhadoras excluídos de acesso à terra ou com inserção marginal – pouca terra, terra de baixa qualidade.”

Bernardo Mançano Fernandes (2008) esclarece que a questão agrária surge da contradição estrutural capitalista, causa, ao mesmo tempo, da concentração de riquezas e da expansão da pobreza, gerando assim conflitualidades<sup>18</sup> recorrentes, destruindo e recriando relações sociais. Nesse processo de constante enfrentamento, pode ser vista, também, na resistência e na sujeição do campesinato pelo projeto capitalista (OLIVEIRA, 2006).

Dessa maneira, a resolução da questão agrária não pode passar tão somente pelo desenvolvimento econômico, mas, em uma perspectiva socioambiental, deve incluir na pauta outras questões como a segurança alimentar (abastecimento alimentar interno com qualidade e variedade), os anseios ambientais de sustentabilidade, e a conservação da natureza (SAMPAIO, 2001).

Ainda, dentro da perspectiva socioambiental, outras questões são relacionadas à questão agrária, a exemplo dos direitos das minorias étnicas e dos povos tradicionais (SOUZA FILHO, 2003), da defesa dos territórios (FERNANDES, 2008), da geração de empregos no campo (SAMPAIO, 2001), ou mesmo da redução da desigualdade no campo, em decorrência da má-distribuição de renda (MARTINS,

---

<sup>18</sup> Os conflitos fundiários por todo o país indicam a existência de uma questão agrária, sendo que, segundo dados da CPT, os conflitos por terra aumentaram de 542 na década de 90 para 1.010 na década seguinte, sem mencionar os conflitos trabalhistas, envolvendo situações como trabalho escravo e conflitos ambientais, a exemplo dos conflitos por água (RAMOS, 2014).

1999). Essas novas vertentes, apesar de terem ganhado força no início do século XX, já eram discutidas no final da década de 80.

Pedro Ramos (2014), adiciona ao rol de elementos que indicam a existência de uma questão agrária: a urbanização precária de quem perde a possibilidade de exercer uma atividade agropecuária; o processo de grilagem de terras com o avanço de fronteiras; o desrespeito ao princípio constitucional da função social da propriedade; e a ausência de regulamentação fundiária no país.

Em síntese, a concentração fundiária, a existência de disparidade de rendas, e as questões ambientais são alguns dos motivos para que os defensores dessa perspectiva proponham uma reforma agrária, com a redistribuição de terras, de forma que, se o enfrentamento da questão agrária é um fim, a reforma agrária é um meio. Em outros termos, “a evidência da incapacidade do desenvolvimento capitalista da agricultura brasileira de eliminar endogenamente o fenômeno alarmante da pobreza rural coloca para o Estado brasileiro a necessidade de intervir no processo, a fim de dar solução ao problema” (SAMPAIO, 1988, p. 8).

O objetivo da reforma agrária, não deveria ser, tão somente uma forma de remover um obstáculo estrutural que impede o aumento da produtividade, considerando o viés numérico da produção. Esses fatores poderiam, segundo o autor, ser conseguidos sem reforma alguma, com o ataque frontal a vários direitos, como os trabalhistas, por exemplo, ou mesmo com a intensificação da atividade agrícola, ainda que predominantemente por latifúndios (SAMPAIO, 1988).

Na perspectiva socioambiental, a luta pela terra se transforma em uma forma de resistência ao processo de dominação e exclusão, contudo esse confronto assume uma perspectiva política, para além do social ou do econômico, em oposição a uma velha aliança latifundiária e a um hegemônico modelo neoliberal do agronegócio (SAUER, 2008; MARTINS, 1994).

A questão agrária brasileira, então, evidencia-se, dentre outros fatores, na estrutura fundiária brasileira desigual, na concentração de renda que gera pobreza extrema, na ausência de políticas públicas que respondam os anseios de todos os sujeitos do campo, na existência de conflitos fundiários, ambientais e sociais, ou seja, na falta de um projeto de (des)envolvimento rural que busque apreender esses problemas.

O (des)envolvimento, por sua vez, seja pelo viés econômico ou socioambiental, é o centro dos debates (SAUER, 2008; MATTEI, 2014; MARTINS, 1994; GRAZIANO

DA SILVA, 1980, p. 39; BUAINAIN *et al.*, 2013; FERNANDES, 2008), constituindo um paradigma de compreensão da questão agrária, por isso entender o conceito de (des)envolvimento que norteia as escolhas políticas e as formulações jurídicas promotoras de transformações para o campo **é uma complexa e necessária tarefa científica e, sobretudo, política.**

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há dúvidas de que a questão agrária persiste no Brasil e, assim, a necessidade de (re)pensar e (re)construir políticas agrárias que amplie os direitos dos povos do campo de promova justiça social.

Para além de sua existência, pode-se falar, também, do processo de ampliação da questão agrária pelas medidas neoliberais que espoliam a natureza e degradam o homem. Da pesquisa, inferiu-se que tal questão é tão antiga quanto a formação do Estado brasileiro, movida por forças políticas que conseguiram se reinventar e manter o seu *status quo* político e econômico ao longo dos anos.

Os latifundiários, que podem ser denominados agronegociantes nos dias de hoje, articularam-se politicamente, ocupando cargos no Estado, ampliaram a concentração de terra e, conseqüentemente, de poder econômico, ao longo dos anos. Esse grupo, em suas articulações variadas, minou ou ajudou a minar todas as propostas de reforma agrária formuladas desde a década de 1950. Estiverem ao lado do golpe militar na década de 1960, opondo-se aos movimentos sociais, assim como ao lado do golpe político de 2016, ampliando significativamente sua influência na (des) construção da agenda para o campo do Brasil.

Marcado por um cenário de conflitos, a briga de forças do campo brasileiro (latifundiários, povos tradicionais e camponeses) desnuda o projeto do atual governo, de desmantelar as políticas ambientais e agrárias, desestruturando órgãos destinados a implementar as políticas fundiárias (INCRA e FUNAIS), aparelhando militarmente aqueles responsáveis pela fiscalização (IBAMA). E a finalidade apontada é sempre a mesma: o (des)envolvimento do país.

Todavia, essa também acaba sendo a finalidade de todos os grupos, que enxergam o (des)envolvimento de formas díspares. Enquanto os agronegociantes entendem (des)envolvimento como sinônimo de crescimento econômico, relegando as pessoas e a natureza a segundo plano ou a meros meios para a acumulação de riquezas (não é atoa que a ampliação da fronteira agrícola, com desmatamentos, queimadas e explorações destrutivas dos bens naturais é alardeada como avanço e

progresso no campo), os povos do campo, cada um a sua maneira, constroem uma noção de envolvimento entre o homem e a natureza (perspectiva socioambiental), promovendo o bem-estar social, como um ideal a ser buscado.

Esse conceito, em disputa, antigo, mas ressignificado, configura-se como paradigma para pensar as políticas e questão agrária no país. Assim, pensar qual é o projeto de (des)envolvimento que o Brasil deve buscar e quais serão os seus efeitos é uma tarefa complexa, mas que deve ser o pano de fundo de pesquisas científicas e embates políticos.

## 5 REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo, Rio de Janeiro, Campinas: Editora Hucitec, ANPOCS, Editora da UNICAMP, 1992.

BRASIL. **II Plano Nacional de reforma Agrária: Paz, produção e qualidade de vida no meio rural**. Ministério do Desenvolvimento Agrária. 2005.

BUAINAIN, Antônio Márcio *et al.* Sete teses sobre o mundo rural brasileiro. **Revista de Política Agrícola**. Ano XXII, n. 2, abr./mai./jun./ 2013. p. 105-121.

CANO, Wilson. **Raízes da concentração industrial em São Paulo**. 3ª ed. Unicamp, 1977.

CNA, Confederação da Agricultura e Pecuária no Brasil. **PIB e Performance do Agronegócio – Balanço 2016**. Brasília: CNA, 2016.

COLETTI, Claudinei. **A trajetória política do MST: da crise da ditadura ao período neoliberal**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, SP, 2005.

CUNHA, Joaci de Sousa. Governo Temer: Relações do agronegócio com o capital especulativo financeiro e impactos sobre os camponeses e legislação agrária. **Caderno do CEAS**, Salvador/Recife, n. 241, p. 301-326, mai./ago. 2017.

DELGADO, Guilherme C. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio: mudanças cíclicas em meio século (1965 – 2012)**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

DOMINGUES, José Maurício. Crise da república e possibilidade de futuro. **Ciênc. saúde coletiva**. vol. 22, n. 6, 2017, p.1747-1758.

FERNANDES, Bernardo Mançano. A reforma agrária que o governo Lula fez e a que pode ser feita. *In*: SADER, Emir. **10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil, 2013.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **MST: formação e territorialização em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1996.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: Antônio Márcio Buainain (Editor). **Luta pela Terra, Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008. p. 173-224.

FERREIRA DA SILVA, Roberta Teodorico *et al.* **Políticas Sociais no Brasil: Do neoliberalismo ao governo Temer**. Maranhão: Universidade Federal do Maranhão, VI Jornada Internacional de Políticas Públicas, 2017.

FPA. Frente Parlamentar Agropecuária. **Todos os membros**. 07 jan. 2021. Disponível em: <https://fpagropecuaria.org.br/todos-os-membros/>. Acesso em: 29 maio 2021.

GRAZIANO DA SILVA, José. **O que é questão agrária?** Coleção primeiros passos. Brasília: Brasiliense, 1980.

GRAZIANO, Francisco; NAVARRO, Zander. Realidade agrária e ideologia. **Revista de Política Agrícola**. Ano XXI, n. 2, abr./mai./jun. 2012. p. 139 e 140.

GUANZIROLI, Carlos Enrique; DI SABBATO, Alberto. **Existe na agricultura brasileira um setor que corresponde ao “family farming” americano?** Rev. Econ. Sociol. Rural [online], vol.52, suppl.1, 2014, p.85-104.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. **Censo Agropecuário**, Série Histórica, Número 263, Brasília, 1960.

INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Sistema Nacional de Cadastro Rural – SNCR. **Cadastro de Imóveis Rurais – Brasil**. 2014.

LEITE, Sérgio Pereira. Seis comentários sobre seis equívocos a respeito da reforma agrária no Brasil. In: STEDILE, João Pedro. **A questão agrária no Brasil: debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000**. São Paulo: Expressão Popular, 2013, p. 103-126.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira. **Terra Prometida: uma história da Questão Agrária no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1999. p. 135-182.

MAPA. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. **Panorama do Agro-negócio Brasileiro**. Brasília-DF: MAPA, 2017.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Editora Hucitec, 1977. p. 147-203.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARTINS, José de Souza. Reforma agrária o impossível diálogo sobre a História possível. Tempo Social; **Rev. Sociol. USP**, São Paulo, p. 97-128, out. 1999.

MATTEI, Lauro Francisco. Considerações acerca de teses recentes sobre o mundo rural brasileiro. In: **RESR**, v. 52, spl. 1, Piracicaba-SP, 2014, p. 105-124.

MCMICHAEL, Philip. Rethinking land grab ontology. **Rural Sociology**, v. 79, n. 1, 2014, p. 34-55.

MENDONÇA, Maria Luisa. A crise permanente do agronegócio. In: STEFANO, Daniela e MENDONÇA, Maria Luisa. (Org.) **Direitos humanos no Brasil: Relatório da rede social de justiça e direitos humanos**. São Paulo: Outras expressões, 2015. p. 37-43.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (orgs.). **O Brasil Republicano: O tempo da experiência democrática - da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 157-194.

MOREIRA, Vania Maria Losada. **Brasília: a construção da nacionalidade. Um meio para muitos fins**. Vitória: Edufes, 1998.

MULLER, Geraldo. **Complexo Agroindustrial e modernização agrária**. São Paulo: Editora Hucitec, 1989. p. 27-107.

MYRDAL, Gunnar. **Subdesenvolvimento**. Brasília: Editora de Brasília, 1970.

NAVARRO, Zander. A vida e os tempos da questão agrária no Brasil. In: NAVARRO, Zander. **As questões agrária e da infraestrutura de transportes para o agronegócio**. Viçosa: UFV/DER, 2011.

NAVARRO, Zander. **Comédia agrária**. São Paulo: Folha de São Paulo, 22 abr. 2007.

NAVARRO, Zander; PEDROSO, Maria Thereza Macedo. A agricultura familiar no Brasil: da promessa inicial aos impasses do presente. **Rev. Econ. NE**, Fortaleza, v. 45, suplemento especial, p 7-20, out./dez., 2014.

NEVES, Delma Pessanha. Agricultura familiar: Quantos ancoradouros! In: FERNANDES, Bernardo Mançano; MARQUES, Marta Inez Medeiros; SUZUKI, Julio Cesar (orgs.). **Geografia Agrária: Teoria e Poder**. - 1.ed. - São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 211-270.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A "Não reforma agrária" do MDA/INCRA no governo Lula. Reforma Agrária: **Revista da Associação brasileira de reforma agrária**, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 165-201, 2006.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A mundialização da agricultura brasileira**. São Paulo: Iandé Editorial, 2016.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Modo capitalista de produção, agricultura e reforma agrária**. São Paulo: FFLCH/Labur Edições, 2007.

RAMOS, Pedro. Uma história sem fim: a persistência da questão agrária no Brasil contemporâneo. In: BUAINAIN; ALVES; SILVEIRA; NAVARRO. **O mundo rural no Brasil do século 21: a formação de um novo padrão agrário e agrícola**. Embrapa. Brasília, 2014. p. 655-694.

ROVER, Oscar José. **Indicações para uma agenda de desenvolvimento rural brasileira no início do século XXI considerando os impactos da globalização**. Cadernos de Economia (UNOESC. Impresso), Chapecó, v. 15, 2004.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. **A questão agrária brasileira e a luta pelo socialismo**. Texto apresentado na Conferência Estadual de Reforma Agrária, set., 2001.

SAMPAIO, Plínio de Arruda. A reforma agrária – ensaios e debates. **Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA)**, ano 18, nº 2. ago. – nov., 1988. p. 5-13.

SAUER, Sérgio. **Agricultura familiar versus agronegócio: a dinâmica sociopolítica do campo brasileiro**. Texto para discussão. Embrapa informação tecnológica. Brasília, 2008.

SAUER, Sérgio; LEITE, Acácio Zuninga; TUBINO, Nilton Luís Godoy. Agenda Política da Terra no Governo Bolsonaro. **Revista da ANPEGE**. v. 16. nº. 29, p. 285 - 318, ano 2020.

SILVA, José Gomes da. **Caindo por terra: crises da reforma agrária na Nova República**. São Paulo: Editora Busca Vida, 1987.

SILVA, Lúcia Osório. **Terras Devolutas e Latifúndio**. 2ª ed. Campinas. Editora Unicamp, 2008. p. 41-103.

SMITH, Roberto. **Propriedade da terra e transição: estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 237-338.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **A Função Social da Terra**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2003.

# ÍNDICE REMISSIVO

- A**  
Ambiente 36, 46, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 84, 87, 89, 97, 98  
Autor 4, 28, 29, 33, 38, 61, 66, 98, 99, 107
- C**  
Colégio 58, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 79  
Contexto 12, 13, 17, 18, 20, 21, 23, 28, 30, 31, 34, 35, 46, 48, 52, 54, 61, 84, 89, 91, 93, 98, 102, 106, 108, 115, 117, 127, 128, 129, 132, 133
- E**  
Educação 25, 42, 55, 59, 60, 63, 64, 69, 72, 80, 81, 105, 107, 116, 122, 123, 136, 137  
Ensaio 24, 84, 85, 87, 93, 96  
Escolar 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 118, 124, 135  
Espaço 21, 31, 33, 34, 35, 37, 58, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 71, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 106, 109, 114, 116, 117, 127, 128, 129  
Estudantes 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80
- G**  
Gênero 12, 13, 20, 21, 23, 24, 52, 53, 54, 74, 106, 108, 109, 112, 114, 115, 118, 121, 122, 123, 124, 131
- H**  
História 12, 13, 14, 17, 21, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 41, 42, 43, 49, 51, 62, 71, 85, 90, 107, 108, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 126, 128
- I**  
Identidade 18, 22, 34, 36, 70, 76, 78, 79, 90, 110, 113, 114, 118, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136
- L**  
Livro 4, 14, 15, 16, 17, 34, 47, 97, 110, 133
- M**  
Mulher 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 50, 51, 73, 106, 109, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 131  
Mundo 5, 13, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 35, 38, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 52, 62, 63, 71, 85, 86, 88, 89, 99, 102, 109, 129, 130, 132, 134
- O**  
Ocupação 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 110, 111
- P**  
Pesquisa 12, 13, 18, 22, 24, 29, 47, 48, 49, 52, 61, 63, 71, 72, 73, 101, 107, 108, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 123  
Poder 13, 14, 18, 21, 23, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 67, 70, 76, 79, 80, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 106, 108, 110, 113, 114, 115, 121, 122, 129, 133, 137  
Política 18, 22, 39, 46, 52, 53, 66, 72, 73, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 102, 104, 113, 115, 129, 132
- R**  
Relações 12, 18, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 46, 55, 58, 61, 62, 65, 66, 70, 74, 75, 79, 85, 86, 87, 98, 106, 108, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 136  
Representação 22, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 38, 40, 41, 43, 46, 67, 72, 78, 126, 127, 130, 136  
Representações 22, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 112, 117, 130, 134, 135
- S**  
Secundaristas 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81  
Sociais 18, 21, 22, 23, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 53, 58, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 80, 84, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 96, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 123, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137  
Sociedade 12, 13, 14, 22, 30, 31, 33, 35, 54, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 70, 78, 84, 85, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 109, 110, 112, 114, 115, 120, 122, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136

# HISTÓRIA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO

Reflexões à luz da Historiografia,  
Educação, Direito e Ciências da Religião

RFB Editora  
Home Page: [www.rfbeditora.com](http://www.rfbeditora.com)  
Email: [adm@rfbeditora.com](mailto:adm@rfbeditora.com)  
WhatsApp: 91 98885-7730  
CNPJ: 39.242.488/0001-07  
Av. Augusto Montenegro, 4120 - Parque Verde,  
Belém - PA, 66635-110

