

UFRPE

**UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO
UFRPE**

Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE

**Publicação do Departamento de
Ciências Sociais da Universidade
Federal Rural de Pernambuco**

Volume I, número 20, 2023.1

ISSN: 2446-6662-Versão Eletrônica

ISSN: 2316-977X-Versão Impressa





UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO

REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

COMISSÃO EDITORIAL

Dr. J.C. Marçal – UFRPE

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

Dra Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

Dr. Roberto Mauro Cortez Motta – UFPE

Dra Renata Menasche – UFRGS

Dra Ellen Fensterseifer Woortmann – UNB

Dra Madian de Jesus Frazão Pereira - UFMA

EDITOR GERENTE

Dr.J.C Marçal – UFRPE

EDITOR GRÁFICO

Dr. Adailton Laporte – UFPE

Volume I, número 20, 2023.1

ISSN: 2446-6662–Versão Eletrônica

ISSN:2316-977X–VersãoImpressa

SUMÁRIO



O CONTRIBUTO DO TOCOISMO NA DEFESA DOS DIREITOS
HUMANOS EM ANGOLA DE 1964 A 1974

Chiquito Afonso Fernando Domingos

04

CERTIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO DOS PONTOS DE
CULTURA NO OESTE BAIANO: UMA CRONOLOGIA DE FONTES
OFICIAIS

Erick Cajavilca, Tainara Nogueira, Juan Brizuela

23

A MISÉRIA DO MUNDO: TRINTA ANOS DEPOIS, PENSAR
BOURDIEU AINDA

Jorge Luiz Barreto Ribeiro

40

REFLEXÕES SOBRE OS DISCURSOS E OS PROCESSOS
IDENTITÁRIOS DE GÊNEROS E SEXUALIDADES

Cleber Meneses

58

REFLEXÕES SOBRE O TEMPO, O DIREITO E PODER
JUDICIÁRIO

Luana Elainy Rocha Magalhães

73

A MIMESIS INSTITUCIONAL - VARIAÇÕES DO TEMA DA CÓPIA
DE INSTITUIÇÕES NO BRASIL EM OLIVEIRA VIANA,
GUERREIRO RAMOS E MANGABEIRA UNGER

Tiago Medeiros

93

A TEORIA POLÍTICA DE MAX WEBER: TESTEMUNHO DAS
DEMOCRACIAS PARLAMENTARES DO SÉCULO XIX

Anderson Ribeiro da Silva

108

A SENHORA DAS ÁGUAS. ENTREVISTA COM NILZA
MONTENEGRO

Cristiano Wellington Noberto Ramalho

118

O CONTRIBUTO DO TOCOISMO NA DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS EM ANGOLA DE 1964 A 1974

CHIQUITO AFONSO FERNANHDO DOMINGOS¹

RESUMO

O presente artigo se refere ao Contributo do Tocoismo na Defesa dos Direitos Humanos em Angola de 1964 à 1974. Nesta pesquisa, objetivou-se descrever o Contributo do Tocoismo na Defesa dos Direitos Humanos. Ademais, recorreu-se ao método bibliográfico, documental, observação e inquérito. Outrossim, tendo em conta os resultados, concluiu-se que o Tocoismo é um movimento que defendeu os direitos humanos, sobretudo, o direito liberdade religiosa e a autodeterminação em Angola.

PALAVRAS-CHAVE: Tocoismo. Direitos Humanos. Ditadura de Salazar.

ABSTRACT

This article refers to the Contribution of Tocoism in the Defense of Human Rights in Angola from 1964 to 1974. In this research, the objective was to describe the Contribution of Tocoism in the Defense of Human Rights. Furthermore, bibliographical, documentary, observation and inquiry methods were used. Furthermore, taking into account the results, it was concluded that Tocoismo is a movement that defended human rights, especially the right to religious freedom and “self-determination” in Angola.

KEYWORDS: Tocoism. Human rights. Salazar dictatorship.

¹ Escola de Formação de Professores.

Introdução

A presente pesquisa é de âmbito jurídico-político e se concretiza no estudo do “contributo do Tocoísmo na defesa dos direitos humanos em Angola de 1964 à 1974”. Entretanto, interessou nesta abordagem apresentar uma postura dos crentes tocoistas, voltada na vertente jurídico-política, sobretudo, no quisito defesa dos direitos humanos, como sendo um elemento norteador da sublevação dos povos contra os regimes ditatoriais coloniais.

Importa salientar que os tocoistas, foram alvos de perseguições numa Angola onde o salazarismo imperou, por isso, na década de 1970 o tocoísmo defendeu os direitos humanos “por meio da resistência ao projecto colonial” (BLANES, 2013, p. 9), especialmente, em defesa da liberdade religiosa e autodeterminação de Angola.

No entanto, a luta dos tocoistas pela dignidade foi legítima, não só por natureza humana e internacional, mas, pelo facto da Constituição portuguesa determinar nos termos do nº19 do artigo 8º, “o direito de resistir a quaisquer ordens que infrinjam as garantias individuais, [...]” (PORTUGAL, 1933, p.6).

Neste sentido, sendo os tocoistas cidadãos e parte da ampla Nação portuguesa entre 1964 à 1974, receberam constitucionalmente a legitimidade de reagir ou resistir por “meios não violentos” às violações inerentes à dignidade humana, protagonizada pelo regime salazarista.

Todavia, a resistência dos tocoistas, terá sido respondida com violência, na qual, Simão Gonçalves Tôco e seus adeptos foram alvos e objectos de tortura, devido a uma espécie de “cultura de terror” (TAUSSIG, 1987 apud. BLANES, opi. Cit, p. 30), implantado pelo António de Oliveira Salazar em Angola.

No entanto, esta situação de terror consolidou-se através da convencionalização da discriminação e opressão, operado pelo Governo do “Estado Novo de Salazar”, por meio da promulgação do Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de Maio de 1954, que aprova o “estatuto do indígena da Guiné, Angola e Moçambique”, segregando-os do livre e indiscriminado acesso aos demais direitos inerentes a dignidade humana.

Outrossim, Tôco tinha noção de que enquanto cidadãos portugueses, os angolanos eram partes de uma ampla Nação, que não se resume apenas na metrópole, tal como, estabelecido nos termos artigo 3º da Constituição portuguesa de 1933, segundo o qual, “constituem a Nação todos os portugueses residentes dentro ou fora do seu próprio território, os quais, são considerados dependentes do Estado e das leis portuguesas [...]” (PORTUGAL, Opi. Cit., p. 2). Por isso, os tocoistas, entendendo que todas as leis contrárias a dignidade humana, devem ser desobedecidas, reagiram exigindo a restauração dos direitos inerentes

à dignidade humana.

Portanto, em Angola não se faz menção destes contributos dos tocoistas, seja no fórum académico, político ou social. Por isso, levantou-se a seguinte pergunta de partida: “quê contributo teve o tocoismo na defesa dos direitos humanos em Angola, durante o período de 1964 à 1974”? Com a esta questão de partida, tencionou-se “descrever o contributo do tocoismo na defesa dos direitos humanos em Angola, durante o período de 1964 à 1974”.

Ademais, determinou-se os seguintes objetivos específicos: aferir se o tocoismo pode ou não ser movimento defensor dos direitos humanos; “detalhar as causas que estiveram na base da luta do tocoismo em defesa da dignidade humana em Angola de 1964 à 1974”; e “identificar os direitos humanos defendidos pelo tocoismo em Angola de 1964 à 1974”.

De igual modo, esta pesquisa justifica-se pelo facto de que permitirá a sociedade valorizar o tocoismo e perceber que além de religião é um movimento activo nos anais da evolução histórica dos direitos humanos em Angola. Em suma, é de reiterar que os direitos humanos, são amplos. Por isso, neste pesquisa, focou-se precisamente no direito a “liberdade religiosa” e o direito à “autodeterminação” dos povos, nas quais, tornaram-se notáveis o contributo do Tocoismo no período em estudo.

1.1. Metodologia

No entanto, quanto aos objetivos, a presente investigação é “descritiva”, porque fundamentou-se na descrição profunda sobre o Contributo do Tocoismo na Defesa dos Direitos Humanos de 1964 à 1974. Entretanto, no que concerne a natureza, o presente artigo é de abordagem mista (qualitativa e quantitativa), porque além se descrever os factos inerentes aos direitos humanos defendidos pelos tocoistas, procurou-se também estabelecer uma análise quantitativa do problema por meio da busca de dados numéricos, mediante uma amostra, com padrão estatístico.

De igual modo, sendo a amostra o subconjunto ou parte extraída numericamente da população que interessa ao estudo, a pesquisa serviu-se de uma amostra de 100 elementos, sobre uma população constituída por 200 indivíduos afectos a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo “Os Tocoistas”.

Entretanto, para recolha de dados recorreu-se a seguintes instrumentos: livros, artigo, internet, revistas e jornais; cartas, tratados, decretos, leis, despachos e ofícios; documentário; e questionário. Por isso, para concretização dos objetivos preconizados, a pesquisa serviu-se de método bibliográfico, documental, observação e inquérito.

2. As bases legais dos direitos defendidos pelos tocoistas entre 1964 à 1974

Nesta vertente, vamos espelhar instrumentos jurídico-político internos e internacionais, que determinam a proteção dos direitos referentes a dignidades humana, especialmente, aqueles pelos quais, o Tocoísmo se terá profundamente debatido, para que possamos compreender a sincronia entre as acções dos tocoistas, com algumas ferramentas jurídicas que determinam a proteção dos direitos humanos.

De igual modo, é de realçar que todo acto histórico do Tocoísmo, enquanto movimento de defesa dos direitos humanos, esteve sempre espelhado no princípio da legalidade, respeitando e cumprindo normas universalmente aceites e aplicadas pelas instituições nacionais e internacionais.

Entretanto, a resistência dos tocoistas como estratégia usada para exigir a restauração ou respeito a liberdade religiosa e a autodeterminação, foi plasmados nos termos do nº 19 do artigo 8º da Constituição Portuguesa de 1933. Outrossim, este direito não encontramos explicitamente nos demais documentos que analisamos, porque “o direito de resistência é um mecanismo não jurisdicional de defesa dos direitos inerentes a dignidade humana” (CANOTILHO, 2003). De igual modo Buzanelo (s.d., p. 15-16), reitera que sendo a resistência “um direito secundário, ela está a favor da restauração de um direito primário, como é o caso da dignidade humana, e justifica-se no incumprimento de algum direito primário”.

Outrossim, a “autodeterminação” está instituída nos termos do nº 1º, 2º, 3º e 5º ponto da Declaração sobre Concessão das Independências aos Países e Povos Coloniais (DCIPPC), bem como, nos termos, do artigo 1º do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP), conjugado com o 20º da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos.

Ademais, a “autodeterminação” foi alicerçada internamente, nos termos do artigo 1º, 2º e 3º da lei nº 7/74, de 27 de julho, sobre “as independência das colónias portuguesa”. Contudo, o direito a “liberdade religiosa”, é assegurada nos termos do artigo 18º da Declaração Universal dos Direitos Humanos e o 9º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, conjugado internamente com o nº3 do artigo 8º da Constituição Portuguesa de 1933.

3. Causas da luta dos tocoistas em defesa dos direitos humanos

Entretanto, havia uma relação harmoniosa entre a Igreja católica e o Estado colonial, que se repercutiu na censura de qualquer manifestação religiosa opostas às doutrinas desta Igreja ocidental, violando-se a liberdade religiosa. Esta censura baseada na discriminação

religiosa, foi alicerçada na concordata, na qual, firmou-se a cooperação entre a Igreja e o Estado no domínio da colonização, tal como estatuído nos termos do artigo 21º do referido acordo, cujo teor descrevemos:

O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do País. Consequentemente ministrará o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares[...]. Nos asilos, orfanatos, estabelecimentos e institutos oficiais de educação de menores, e de correção ou reforma, dependentes do Estado, será ministrado, por conta dele, o ensino da religião católica e assegurada a prática dos seus preceitos. [...]. (ASSOCIAÇÃO REPÚBLICA E LAICIDADE, s.d, p. 7-8).

De acordo Tanga (2012, p. 56) “a concordata e o acordo missionário de 7 de Maio de 1940, entre o Estado português e a Santa Sê, deram ao catolicismo, o Estatuto de Igreja de Estado”, tornando-se o tocoísmo num alvo a eliminar, porque se opunham aos interesses colônias e doutrinas eclesiásticas ocidentais. Outrossim, a ditadura de Salazar oprimia negros na África portuguesa, censurado violentamente os direitos fundamentais, com auxílio da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE).

Entretanto, Pinto (2010, p.33), afirma que “ao longo do tempo o regime salazarista, passou a suprimir liberdades fundamentais, especialmente os direitos de expressão, de reunião e associação, por meio da polícia e a censura, instalando o terror contra os oponentes do referido regime”.

De igual modo, foi nesta fase que devido a censura e perseguição, “muitos tocoístas foram embrulhados no algodão e queimados a gasolina, por ordem do Presidente António de Oiveira Salazar” (NUNES, 2022, s.p.), cujo regime, submetia seus opositores as piores experiências ou formas de morte.

Doravante, legalizou-se discriminação social e política, por meio do Decreto-lei nº 39.666, de 20 de Maio de 1954, sobre o Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique, atentando contra dignidade dos negros.

3.1. Contributo do Tocoísmo na defesa dos Direitos Humanos: análise dos direitos defendidos pelos Tocoístas de 1964 À 1974

É de domínio de todos que os direitos humanos englobam um conjunto de princípios, cuja dimensão, não é possível, detalhá-los em apenas um artigo. Igualmente, somos a salientar que é impossível o tocoísmo ter defendido todos os direitos humanos, num

gado momento histórico. Por isso, focou-se apenas o direito a “liberdade religiosa” e a “autodeterminação”, como sendo às que os tocoistas terão defendido no período em estudo.

3.1.1. O tocoísmo e a defesa do direito a liberdade religiosa

Os tocoistas reforçaram a defesa da liberdade religiosa de 1964 à 1974, quando confrontaram-se com a rejeição da sua crença por parte dos missionários Batistas e o Estado colonial Português. Entretanto, nesta fase os tocoistas sofreram as piores experiências como defensores da “liberdade religiosa”, porque encontraram um regime colonial baseada na censura e violência policial, contra todos que apresentavam um pensamento religioso contrário daquela ensinada pelo colonizador (doutrinas cristãs ocidentais - catolicistas e protestantes). Por isso, Tôco e seus seguidores foram alvos de repressões, numa Angola onde não se permitia crenças locais, pois, o colono português não quis perceber que:

Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo. [...] a religião não é apenas sentimento sagrado puro. [...]. (SILVA, 2000).

O desrespeito a “liberdade religiosa”, sobretudo, de ter uma crença oposta à Igreja Católica e protestantes, confirmou-se, quando em 1964, o Estado decidiu infiltrar os missionários católicos no seio tocoistas, convista a sua posterior eliminação, violando o estatuído nos termos do artigo 9º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, sobre a “Liberdade de pensamento, consciência e de religião” (UNIÃO EUROPEIA. 1950, p.6). Entretanto, este acto pode se aferir por meio um ofício assinado pelo Governador do Distrito do Huambo, José Pedro Queimado Pinto, datado de 26 de Agosto de 1964, cujo teor se descrê:

[...]. 3. Porém, o Tocoísmo é essencialmente religioso, embora também político e por isso há necessidade de, antes e depois de agir policialmente contra núcleos, fazer uma aproximação da religião católica, como uma propaganda bem orientada e com lançamento de missionários hábeis e competentes - uma religião só pode ser combatida com outra religião que melhor se adapte as suas aspirações. [...] (NUNES, opi. Cit., p.43).

Como se pode observar neste documento, a perseguição sem tréguas contra os tocoistas, aconteceu também, porque o Estado colonial tinha ligações fortes com a igreja ocidental e, a laicidade não passava de uma mera utopia, pois, havia interferência do Estado dentro da Igreja, e vice-versa, o que inviabilizava, a aceitação imediata do Estado, em lhe dar com novas formas de crença cristã, e não só.

No entanto, “a influência da condição colonial também faz parte da história constitucional do direito à liberdade religiosa, [...] que embora tenha assegurado a liberdade religiosa, não permitiu a existência de templos religiosos estranhos à religião ocidental” (FILHO; ALVES, 2008, p. 3572). Neste sentido, pese embora plasmado na constituição, aos foi inibido os benefícios do direito a liberdade religiosa, porque exprimiam uma espiritualidade que chocava com as crenças católicas e protestantes, vindas do ocidente.

No entanto, a Igreja ocidental, divorciou-se da sua mais pura missão evangelizadora e assinou o contrato da perpepuação da opressão branca sobre o negro, por meio de uma pseudo - espiritualização e evangelização cristã dos africanos, provocando a reação destemida dos tocoistas, em defesa do direito a liberdade religiosa. Entretanto, sobre este cenário Simão Gonçalves Tôco, afirmou o seguinte:

[...] os missionários ao longo do tempo deixaram de exercer a sua missão com exceção, perpetuando o sofrimento dos povos de África [...]. Havia determinada altura evangelizava-se para colonizar e doutrinava-se para civilizar [...]. Foi neste complexo patamar onde o mundo parecia já ordenado, que Deus fez derramar o seu Espírito Santo sobre um grupo de 36 pessoas sob minha liderança, confirmando assim a Igreja de Cristo no mundo, cuja missão resume-se na recuperação da dignidade do homem[...]. (JORNAL ALFA E ÔMEGA, 2005, p.2).

De igual modo, a resiliência dos tocoistas em manterem sua originalidade e autenticidade espiritual, perante uma ordem política que descarta o direito de livre culto às crenças de origem africanas, tal como se lê no discurso anterior, é legítima, porque está, plasmada nos termos do artigo 18º, no nº1, 2 e 3, do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos, conjugado com o artigo 18º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que determina que:

1. Toda pessoa terá direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Esses direitos implicarão a liberdade de Ter ou adotar uma religião ou crença de sua escolha e a liberdade de professar sua religião ou crença, individual ou coletivamente, tanto pública como privadamente, por meio do culto, da celebração de ritos, de práticas e do ensino; 2. Ninguém poderá ser submetido a medidas coercitivas que possam restringir sua liberdade de Ter ou de adotar uma religião ou crença de sua escolha. 3. A liberdade de manifestar a própria religião ou crença estará sujeita a penas às limitações previstas em lei e que se façam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos e as liberdades das demais pessoas (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1966, p.7).

Outrossim, se o princípio da laicidade estabelece uma separação entre a Igreja e o Estado, para que haja concretamente o exercício da liberdade religiosa, em Angola de Salazar, foi diferente, pois, a luz dos meandros da Concordata de 1947, que vinculou juridicamente o Estado Português à Igreja Ocidental, observou-se que a situação foi contrária, porque

sendo o Estado pro-catolicista, aproveitou-se da situação, para combater e perseguir os tocoistas, revelando-nos que a “Igreja católica foi a unidade religiosa escolhida para concretizar o processo de alienação, subordinação e instrução dos pretos, nos modelos ocidentais”(FILHO; ALVES, opi. Cit., p. 3575).

Contudo, apesar de todo sofrimento, os tocoistas venceram, porque após a queda do regime salazarista em 25 de abril de 1974, Tôco voltou a solicitar a autorização da liberdade de culto ao Governo português no dia 23 de setembro de 1974, tendo sido aceite por meio da “nota nº 3163/9ª/72/1º, de 24 de Setembro de 1974, assiadada por António Álvaro Rosa Coutinho Silva Miranda, o então Presidente da Junta Governativa de transição, cujo teor citamos:

Tenho a honra de comunicar ao Ex.º. que o requerimento de 23 de Setembro em curso, em que se pedia que fosse autorizada a liberdade total de cultos religiosos, em todo espaço de Angola, à Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo, mereceu de Sua Excelência o Presidente da Junta Governativa o seguinte de Despacho: “Autorizo. (IGREJA DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO NO MUNDO “OS TOCOISTAS, 2012, p.119).

Com esta nota, a Junta de Salvação Nacional, por meio da Junta Governativa de transição, se comprometeu, respeitar o estatuído nos termos do nº3 do artigo 8º da constituição portuguesa, conjugado com o nº 1 e 2, do artigo 9º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, bem como, com o artigo 18º, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que determinam o “direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião”, concedendo aos tocoistas este importante direito referente a dignidade humana, graças a luta e resistência dos tocoistas, especialmente, do seu líder Simão Gonçalves Tôco.

3.1.2. Defesa do direito a autodeterminação política

Antes de mais, importa salientar que a defesa do direito a autodeterminação é resultado da tomada de consciência dos povos oprimidos, visando a luta contra a opressão colonial, levada a cabo pelo imperialismo europeu. Entretanto, sobre este cenário Smolarek e Miranda (2021) apontam que “a autodeterminação foi usada a partir da segunda guerra mundial com objetivo de deslegitimar a colonização e legitimar a insurreição dos autóctenes a partir dos movimentos anticoloniais, contra a exploração europeia”.

De igual modo, Almeida (2003, p. 321), afirma que “as nações Unidas concedem a titularidade da autodeterminação aqueles povos que foram submetidos a dominação colonial. Neste sentido, a Resoluções da Assembleia Geral da ONU, determina que “são titulares os povos: que estavam em situação de subjugação, domínio ou exploração estrangeiras, ou seja, que estavam submetidos a um regime colonial”.

Entretanto, entendemos que a luta pela autodeterminação foi pertinente, pois sua concretização promoveu no plano interno ou externo a neutralização da subjugação estrangeira, e a conquista dos mais básicos direitos inerentes a dignidade humana. Neste contexto, esta situação justifica a necessidade de uma luta implacável dos tocoistas em defesa deste importante princípio.

Nunes (opi. Cit., p.219), reitera que, a “partir da residência do Irmão João Manuel Luís, os tocoistas escreveram uma carta ao posto administrativo de Catete, pedindo a independência de Angola, porém, o irmão Agostinho Miguel Pedro, portador da carta, além de lhe ser dito que o destinatário seria o Governo, terá sido torturado até perder um dos seus olhos e preso na cadeia de São Paulo em Luanda”.

Igualmente, “em 1967, os tocoistas Francisco Adriano da Conceição (Makanda), no Bairro do Cemitério Novo, os irmãos Domingos Ndele, Rufino António Júnior, Américo Adão André, Francisco Miguel Pedro, Conceição Sungo, Victor Rufino António, Josefa Adão André, Madalena André dos Santos e Madalena Francisco Morais, realizaram uma manifestação no Kinaxixi em Luanda, erguendo uma bandeiras com símbolos eclesiais, reivindicando o direito a liberdade de culto e a independência de Angola” (Ibidem).

Como consequência, “terão sido detidos na cadeia de São Paulo, torturados e posteriormente transferidos para o Campo Prisional de São Nicolau” (Ibidem, p. 219-220). Assim sendo, somos a reiterar que mais uma vez, contemplamos uma intervenção dos tocoistas, voltada para defesa do direito a “autodeterminação” política do Povo angolano, tal como, plasmada no artigo 1º do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos, conjugado com os pontos nº 1, 2 e 3 do artigo 20º da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (CADHP) na qual, determina-se que:

1. Todo o povo tem direito à existência. Todo o povo tem o direito imprescritível e inalienável à autodeterminação. Ele determina livremente o seu estatuto político e assegura o seu desenvolvimento económico e social segundo a via que livremente escolheu. 2. Os povos colonizados ou oprimidos têm o direito de se libertar do seu estado de dominação recorrendo a todos os meios reconhecidos pela Comunidade Internacional. 3. Todos os povos têm direito à assistência [...], na sua luta de libertação contra a dominação estrangeira, quer esta seja de ordem política, económica ou cultural. (ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA, 1981. p.3).

Os tocoistas nunca desistiram da luta e sabiam que o direito a autodeterminação, não viria dos brancos, sejam políticos ou religiosos, católicos ou protestantes, porque estes, cooperaram no processo de opressão contra os pretos. Para eles, a “autodeterminação” partiria dos próprios africanos, sobretudo, nesta fase em que os diplomas internacionais, referentes a dignidade humana, legitimavam a subversão e resistência contra o

colonialismo. Por isso, o tocoísmo é um movimento que lutou e empreendeu energias suficientes para erradicar a ditadura colonial. Ademais, Tôco reitera sua veia libertadora, quando afirma o seguinte:

[...] a terra é nossa e vocês tem que continuar a orar. Os nossos avós entregaram esta terra aos portugueses para eles civilizarem, mas não foi para tomar conta dela. Nunca se esqueçam de orar pela nossa terra. No Congo é que vai começar a maka [luta]. [...] não se esqueçam de orar pelo Congo, porque é de lá que vai sair a nossa salvação, a salvação de Angola [...]. O Estado Português está há muito tempo na nossa terra e não nos dá a liberdade (FERREIRA, 2012, p. 103).

Esta afirmação prova o quanto o Tôco foi um protagonista e um influenciador tangível da luta pelo direito à “autodeterminação” de Angola. Os tocoístas percebem que a presença europeia em África, era uma clara usurpação de terras alheias, e o princípio da redenção massiva de África, só seria possível com a resistência às ordens e proscricções coloniais.

Outrossim, a intervenção do Profeta Simão Gonçalves Tôco e as acções de todos os tocoístas, na luta pelo direito a autodeterminação, foi um claro exercício reconhecido, legitimado e protegido na Declaração sobre a Concessão de Independência aos Países e Povos Coloniais (DCIPPC), nos termos do ponto 1, 2,3 e 5, na qual instituiu-se o seguinte:

1. A sujeição de povos à subjugação, exploração e domínio estrangeiros constitui uma negação dos direitos humanos fundamentais, é contrária à Carta das Nações Unidas e compromete a causa da promoção da paz e cooperação mundial; 2. Todos os povos têm o direito à autodeterminação; [...]; 3. A falta de preparação no domínio político, social ou educativo não deve jamais servir de pretexto para atrasar a independência; 5. Deverão ser tomadas medidas imediatas em todos os Territórios Sob Tutela e Territórios Não Autónomos ou em quaisquer outros territórios que não tenham ainda alcançado a independência, de forma a transferir todos os poderes para os povos desses territórios, sem quaisquer condições ou reservas, em conformidade com a sua vontade e desejo expressos, e sem qualquer distinção quanto à raça, credo ou cor, a fim de lhes permitir gozar uma independência e liberdade completas (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1960, p. 2-3).

Entretanto, os tocoístas, vêm conquistado o direito da autodeterminação, com a queda da ditadura de Salazar, no dia 25 de abril de 1974 em Portugal, pois, neste período deu-se a transição para democracia, e a Junta de Salvação Nacional, criou um programa de descolonização, respeitando os princípios do direito internacional, que nesta época condenavam a colonização.

Este programa promoveu negociações com políticos e religiosos que estiveram envolvidos na defesa dos direitos humanos, com especial foco, ao direito a autodeterminação política dos povos. Por isso, para dar um valor jurídico-político, a esta iniciativa, o Governo Português aprovou, lei nº 7/74, de 27 de julho, Lei das independências, que invoca nos

termos do artigo 1º e 2º, a concessão do direito a autodeterminação dos povos, conforme refere abaixo:

ARTIGO 1.º- O princípio de que a solução das guerras no ultramar é política e não militar, consagrado no nº 8, alínea a), do capítulo B do Programa do Movimento das Forças Armadas, implica, de acordo com a Carta das Nações Unidas, o reconhecimento por Portugal do direito dos povos à autodeterminação. ARTIGO 2.º- O reconhecimento do direito à autodeterminação, com todas as suas consequências, inclui a aceitação da independência dos territórios ultramarinos e a derrogação da parte correspondente do artigo 1.º da Constituição Política de 1933 (PORTUGAL, 1974).

Aluz desta lei, o “Presidente da República, António de Spínola, realizou no dia 26 de setembro de 1974, em Lisboa, um encontro de concertação, sobre o processo de descolonização de Angola, na qual, Simão Tôco foi referência” (JORNAL COMÉRCIO, 1974)², tendo em conta a sua trajetória na defesa pelo direito à autodeterminação.

Com esta iniciativa, o Estado Português, reitera o seu respeito pelos princípios consagrados na Carta das Nações Unidas e na Declaração Universal dos Direitos do Homem, bem como o seu repúdio por todas as formas de discriminação. De igual modo, cumpriu-se o plasmado nos termos do nº1 e 2, do artigo 1º, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, conjugado (mais tarde) com o artigo “20º, nº 1 e 2, da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, sobre “o direito de todos povos oprimidos a autodeterminação”.

Entretanto, apesar de tudo, conquistou-se a independência, e o papel do tocoísmo, foi enaltecida pelos nacionalistas políticos, como Holden Roberto, Daniel Chipenda, Dr. Jonas Savimbi, o Dr. António Agostinho Neto e outros. Entretanto, Neto reconheceu o papel de Tôco na defesa do direito à autodeterminação em uma mensagem de 1974, cujo teor, referimos abaixo:

Caro compatriota: Muito embora não te tenha encontrado desde os tempos do Liceu, não deixei por isso de conhecer a tua actividade nacionalista e o sacrificio em prol da Pátria”. “É hoje para mim motivo de grande regozijo saber-te em Angola. Neste momento crucial da nossa existência nacional, em que se jogam os destinos do nosso País, espero que a tua lucidez patriótica continue a dirigir muitos dos nossos compatriotas para os caminhos da liberdade, independência e progresso em que nós também perseguimos. [...] (JORNAL PROVÍNCIA DE ANGOLA, 1974).

De igual modo, “no dia 10 de novembro de 2018, o Presidente João Manuel Gonçalves Lourenço, terá reconhecido o papel do tocoísmo e seu líder Simões Gonçalves Tôco na defesa do direito a “autodeterminação” de Angola” (JORNAL DE ANGOLA, 2019, p.3), ao

2Além, de Simão Gonçalves Tôco, foram convidados Dr. António Joaquim Ferronha; Rui Gomes de Freitas; Angelino Alberto; João Pedro M´bala; Eng. Orlando Ferreira; Teófilo José da Costa; Dr. Pinto da Cruz; fernando Lisboa Fernandes; Aguinaldo Barata; Humberto Lopes; Eduardo Centeno; José Gato; Eng. Cardoso e Cunha; Dr. Emilio Fernandes; e Manuel Simões.

“determinar nos termos da alínea q) do artigo 119º do CRA, a sua condecoração a título póstumo, com a “Ordem da Independência à 1º grau”. Tudo isto, foi possível, porque os tocoistas foram implacáveis e incorruptíveis na defesa do direito a independência de Angola.

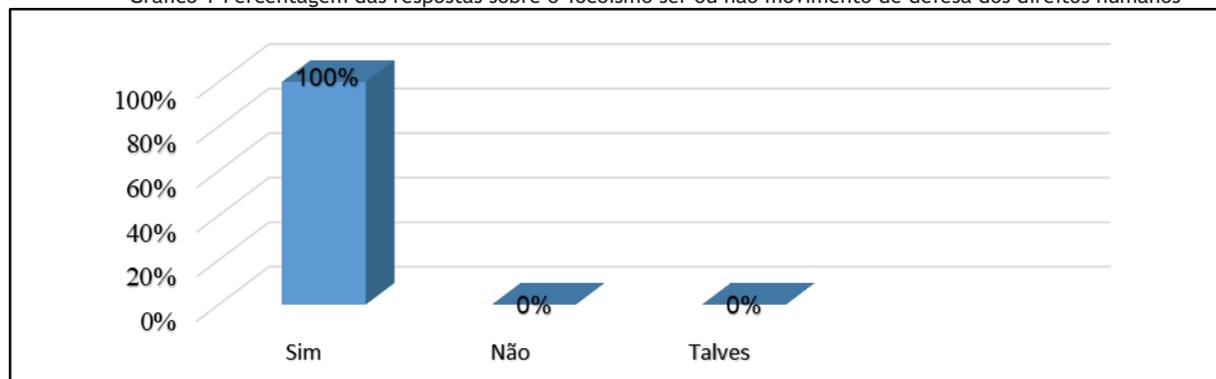
4. Resultados e Discussões

Neste sentido, apresentamos os resultados e concomitantemente a análise, discussão e interpretação do mesmo, por meio do inquérito aplicado exclusivamente aos membros da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo “os Tocoistas”, por serem aqueles que achamos estarem preparados o suficiente (quer por conhecimentos adquiridos e por experiência), para nos fornecerem informações credíveis sobre a presente pesquisa.

4.1. Aferição do tocoísmo como movimento de defesa dos direitos humanos

O Gráfico 1, mostra a percentagem da resposta relacionada a primeira questão, na qual, questionamos aos inqueridos se o Tocoísmo é ou não movimento de defesa dos direitos humanos, na sua dimensão social e política.

Gráfico 1-Percentagem das respostas sobre o Tocoísmo ser ou não movimento de defesa dos direitos humanos



Fonte: elaborado pelo autor, 2023.

Nesta questão, cem (100) membros do Corpo dos 24 Anciãos e Conselheiros da Igreja inquiridos, responderam unanimemente que “Sim”, revelando que Profeta Simão Gonçalves Tôco é defensor dos direitos inerentes a dignidade Humana, correspondendo uma percentagem de 100% de respostas correcta, conforme se apresenta no gráfico anterior.

Entretanto, esta resposta demonstra que o papel do Tocoísmo na defesa dos direitos humanos é indiscutível, pois, para este propósito nasceu este movimento, cuja história, revela que sua resistência contra opressão transcende a conquista da liberdade de culto,

e vai mais longe, percebendo que os direitos humanos são inalienáveis e indivisíveis. Outrossim, nota-se que os inqueridos não tiveram dificuldades em responder a questão, porque percebem que o Tocoísmo desde o início se afirma através da necessidade ver respeitado o direito dos oprimidos.

4.2. Detalhação das causas que estiveram na base da luta do tocoísmo em defesa da dignidade humana em Angola de 1964 à 1974

Entretanto, em pergunta de múltiplas escolhas, questionamos aos membros do Corpo dos 24 Anciãos e Conselheiros da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo as causas que moveram no passado os tocoístas a defenderem destemidamente os direitos humanos em Angola, tal como se pode observar no gráfico 2.

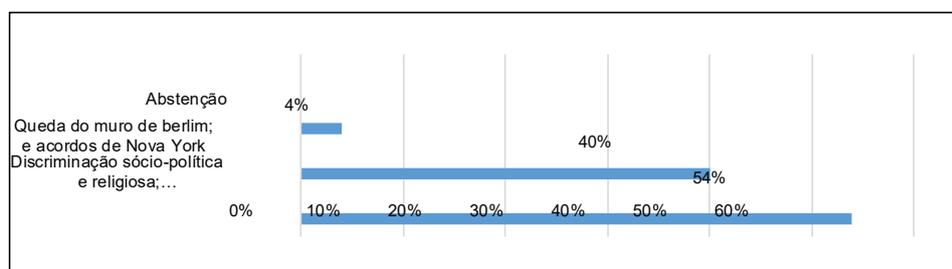


Gráfico 2- Percentagem das respostas sobre as causas da luta do tocoísmo pelos direitos humanos
Fonte: elaborado pelo autor, 2023.

Dos cem (100) inqueridos, cinquenta 54 apontaram a discriminação sócio-política e religiosa, a ditadura de Salazar, como principais causas da luta dos tocoístas, em prol dos direitos humanos, perfazendo cinquenta e três por cento (54%) das respostas correctas, e quarenta apontaram (40) apontaram a queda do muro de Berlim e acordos de Nova York, totalizando trinta e dois por cento (40%) de resposta incorrecta, enquanto que quatro (4) dos inqueridos não responderam a questão, e totaliza quatro por cento (4%) de abstenção as respostas.

Entretanto, é significativa a resposta dos cinquenta e quatro (54) inqueridos que apontaram para discriminação sócio-política e religiosa, a medida que o colonialismo foi uma doutrina alicerçada no tratamento discriminatório entre brancos e negros na vida social, política e religiosa. Entretanto, essa discriminação é ao mesmo tempo reflexo da ditadura de Salazar, que censura os direitos humanos.

No entanto, a ditadura de Salazar, legalizou a discriminação, por meio da provação do Decreto - Lei nº 39.666, de 20 de Maio de 1954, sobre o estatuto dos indiginas da Guiné, Angola e Moçambique. Nesta decreto, proíbe-se “direitos políticos aos indiginas” (art. 23º); os indiginas não poderiam se casar sem ter um baptismo católico (art.30º); não podem resistir às orientações das autoridades administrativas (art.17º, nº5), mesmo que contraria

a dignidade humana; não poderiam nascer livres e iguais aos brancos perante a lei, senão reunisse os requisitos estatuídos nos termos do artigo 57º, como “ falar correctamente o português, ter trabalho que possibilita sustentar a si mesmo e a família, ter adquirido hábitos e costumes ocidentais” e outros (PORTUGAL, opi. Cit., p. 221).

De igual modo, somente a Igreja ocidental, especialmente a católica e as missões protestantes usufruíam a liberdade de culto, mas as crenças de origem africana, eram banidas completamente. Entretanto, a concórdia de 1940 veio convencionalizar esta atitude política do regime, no artigo 21º, porque determinou que:

O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do País. Consequentemente ministrar-se-á o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares[...]. Nos asilos, orfanatos, estabelecimentos e institutos oficiais de educação de menores, e de correção ou reforma, dependentes do Estado, será ministrado, por conta dele, o ensino da religião católica e assegurada a prática dos seus preceitos. [...]. (ASSOCIAÇÃO REPÚBLICA E LAICIDADE, S.d, p. 7-8).

A luz desta norma, percebe-se que o Estado tinha profunda aliança com a Igreja Católica, para fins coloniais. Por isso, qualquer doutrina africana que tentasse se levantar, seria proscribida, porque o propósito colonial era destribalizar e desenraizar o africano da sua essência tradicional, por meio do catolicismo, pois, reitera Filho e Alves (opi. Cit., p. 3575) que “igreja católica foi a unidade religiosa escolhida para concretizar o processo de alienação, subordinação e instrução dos pretos, nos modelos ocidentais”. Logo, justificase a discriminação religiosa, social e política como sendo causa da subversão tocoísta em busca da “liberdade religiosa” e posteriormente a “autodeterminação”.

Assim sendo, somos a reafirmar que a ditadura de Salazar é tido como elemento singular, onde além da discriminação, imperou a censura e a violência policial, tal como, afirma Pinto (opi.cit., p.33), que “ao longo do tempo o regime salazarista, passou a suprimir liberdades fundamentais, especialmente os direitos de expressão, de reunião e associação, por meio da polícia e a censura, instalando o terror contra os oponentes do referido regime”.

Neste sentido, a luz da resposta dos inqueridos, entende-se tudo isso, terá contribuído para a sublevação dos tocoísta, , porque só a violação dos direitos humanos já legitima a sublevação ou resistência, como via de restituição dos direitos violados pelas autoridades.

Em suma, 40% dos inqueridos estão incorrectos, porque a “queda do muro de Berlim (1989), é símbolo do fim da guerra fria e a dissolução da URSS e os acordos de Nova York (1988) enquadram-se no âmbito da guerra civil angolana, por isso, nada tem a ver com o período em estudo. Os 4% de abstenção as respostas, representa, talvez, falta de domínio

sobre o assunto.

4.3. Identificação dos direitos defendidos pelo tocoísmo em Angola de 1964 à 1974

De igual modo, em pergunta de múltiplas escolhas, questionamos aos membros do Corpo dos 24 Anciãos e Conselheiros da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no Mundo sobre os direitos defendidos pelos tocoistas, tal como se pode observar no gráfico 3.

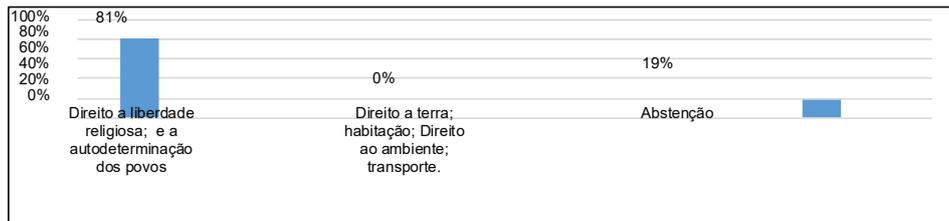


Gráfico 3 - Direitos defendidos pelos tocoistas entre 1964 à 1974

Fonte: elaborado pelo autor, 2023.

No que concerne a esta questão, somos a realçar que dos cem (100) inqueridos, oitenta e um (81), apontaram para direito a “autodeterminação”, e “liberdade religiosa”, perfazendo oitenta e um por cento (81%) de resposta correcta. Entretanto, dezanove (19), não forneceram resposta alguma, totalizando 19% de abstenção. As opções incorrectas ficaram sem resposta, perfazendo 0%, como se pode observar no gráfico.

Os 81 inqueridos que apontaram para direito a “autodeterminação”, e “liberdade religiosa”, estão correctos e entendemos que percebem que o foco dos tocoistas estava voltada para defesa destes princípios inerentes a dignidade humana, pois, no periodo colonial, sobretudo, “em 1965 os tocoistas requeram a independência diante das autoridades coloniais e em 1967 os tocoistas manifestaram-se novamente em Luanda, solicitando a liberdade de culto e independência, mas foram reprimidos pelo regime de salazar por revelarem tal coragem e ousadia” (NUNES, opi. Cit, p. 219-220), configurando como um exemplo prático de defesa do estatuido nos termos do nº1, 2 e 3 do artigo 1º do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, na qual, determina-se que:

Todos os povos têm direito à autodeterminação. [...] Em caso algum poderá um povo ser privado de seus próprios meios de subsistência. Os Estados-partes no presente Pacto, inclusive aqueles que tenham a responsabilidade de administrar territórios não autônomos e territórios sob tutela, deverão promover o exercício do direito à autodeterminação e respeitar esse direito, em conformidade com as disposições da Carta das Nações Unidas (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Opi. Cit., p.1).

De igual modo, entendemos ser significativo as respostas dos 81 inqueridos, compreendente a 81%, porque o próprio Tôco foi um dos exímios incentivadores e mentor de um pensamento

tocoista forjada na “autodeterminação”, tal como se pode confirmar na abordagem de Ferreira (opi.cit.,p.103), o líder dos tocoistas dizia que “temos de orar e lutar pela nossa independência, porque Angola é nossa, nossa. Nossos avós não lhes receberam para nos colonizar e eles vieram e não voltam nas suas terras há muito tempo”.

Igualmente, tendo os inqueridos apontado significativamente no direito a liberdade religiosa, entende-se que os tocoistas agiram com base no estatuido nos termos do artigo 18º Declaração Universal dos Direitos Humanos, conjugado com 9º da Conveção Europeia dos Direitos Humanos e o nº3 do artigo 8º da Constituição portuguesa de 1933, que determina que “todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião [...] (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Opi. Cit., p.8-9).

Entretanto, quanto as abstenções as respostas, entendemos ser resultado da má abordagem das questões por parte de 19 dos inqueridos, o que também, preocupa por serem tocoistas de raiz, porque espervamos o melhor deles, pois, sendo guardiões da tradição e a história do Profeta Simão Gonçalves Tôco, dominam estes elemetos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entretanto, os resultados mostram que princípios defendidos pelos tocoistas tem respaldo e enquadram-se no âmbito do direito interno e internacional de proteção a dignidade humana. De igual modo, espelharam suficientemente que, a discriminação sócio-política e religiosa, bem como, o regime ditador de Salazar, causou a sublevação dos tocoistas em defesa dos direitos inerentes a dignidade humana.

Ademais, o inquérito e a entrevista aplicada, evidenciam que o tocoismo é realmente movimento defensor dos direitos humanos, tendo se destacado na luta pela conquista do direito a “liberdade religiosa” e autodeterminação entre 1964 à 1974. No entanto, a defesa do direito à liberdade religiosa tornou-se concreto, quando, no dia 24 de setembro de 1974, por meio da “nota nº 3163/9ª/72/1º, o Governo de transição para independência, reconhece a liberdade de culto aos tocoistas, respeitando o estatuido nos termos do nº3 do artigo 8º da constituição portuguesa, conjugado o artigo 18º, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, sobre o “direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião”.

De igual modo, percebe-se que o contributo do tocoismo na defesa da “autodeterminação” foi concluído com o fim da guerra colonial, tendo como base jurídica o estatuido nos termos o artigo 1º do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos. Actualmente, confirmou-se com a condecoração do líder dos Tocoistas, Simão Gonçalves Tôco, com a medalha do

“1º grau da Ordem de Independência”, por parte do Presidente João Manuel Gonçalves Lourenço, no dia 10 de Novembro de 2018.

Entretanto, sugre-se ao Governo angolano em parceria com a Igreja tocoista, a integração do contributo do tocoismo na defesa dos direitos humanos, sobretudo, o direito “a autodeterminação” e a “liberdade de religiosa”, nos programas de ensino angolano, de a menira a potenciar a sua valorização pela sociedade. Finalmente, somos a sugerir que os próximos pesquisadores possam tratar sobre o papel do tocoismo na defesa do direito a “educação” e “voto”, tendo em conta a natureza e a dimensão deste movimento.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO REPÚBLICA E LAICIDADE. Concordata entre a Santa Sê e a República Portuguesa. Lisboa, [S.d], p. 7-8. Disponível em: <https://www.laicidade.org/wp-content/uploads/2007/07/concordata-1940.pdf>. Acesso em: 7 abr. 2023.

ALMEIDA, Francisco António de Macedo Lucas Ferreira de. Direito Internacional Público. 2ª ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

BLANES, Ruy Llera. Da confusão à ironia: Expectativas e legados da pide em Angola. Análise Social, Lisboa, nº 206, vol. xlviii (1.º), p. 30-55, 2013. Disponível em: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_206_a02.pdf. Acesso em: 29. maio 2023.

BUZANELLO, José Carlos. Direito De Resistência. Rio de Janeiro, [s.n.]. [S.d.]. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/viewFile/15391/13974>. Acesso em: 29. maio 2023.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Direito Constitucional e Teoria da Constituição. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.

FERREIRA, Cléria de Lourdes. O Tokoismo como Elemento da Identidade Angolana (1950-1965). 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em História de África), Faculdade de Letras Departamento, Universidade de Lisboa: de História. Lisboa. 2012. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/9427/1/ulfl127420_tm.pdf. Acesso em: 17 jun. 2023.

FILHO, Vladimir Brega; ALVES, Fernando de Brito. Da Liberdade Religiosa Como Direito Fundamental: Limites, Proteção E Efetividade. Brasília: CONPEDI. 2008. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/brasil/03_611.pdf. Acesso em: 9 abr. 2023.

IGREJA DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO NO MUNDO “OS TOCOISTAS”. As Profecias de Mayamona. Luanda: [s.n.], 2012.

JORNAL COMÉRCIO. Reunião Sobre processo de descolonização: Convidados da Presidência da República. Lisboa, 26 Set. 1974.

JORNAL PROVÍNCIA DE ANGOLA. Mensagem de Agostinho Neto à Simão Tôco. Luanda, 19 out. 1974.

JORNAL ALFA E ÔMEGA. Viva o 56º Aniversário da Descida do Espírito Santo: Apelo do Líder. Luanda, 5 ago. 2005.

JORNAL DE ANGOLA. Condecorações: Ordem de Independência a Viriato da Cruz e Simão Toco. Luanda, 10 nov. 2019.

NUNES, Afonso. Enciclopédia Tocoísta: Génese e identidade Doutrinária. Luanda: Acácia. 2018.

_____. Introdução à História do Tocoísmo. Luanda: Mayamba. 2021.

_____. Culto alusivo ao 73º Aniversário da Descida do Espírito Santo. Documentário. Luanda. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hyiJuwZoVrc&t=12076s>. Acesso em: 17 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Pacto Internacional dos Direitos Cívís e Políticos, 1966. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%ADticos.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2023.

_____. Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. p.3. Disponível em: <https://www.ipc.pt/ipc/wp-content/uploads/2020/03/Declarac%CC%A7a%CC%83o-Universal-dos-Direitos-Humanos.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2020.

_____. Declaração sobre a Concessão de Independência aos Países E Povos Coloniais, 1960. Disponível em: <https://gddc.ministeriopublico.pt/sites/default/files/decl-indepcolonial.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2022.

ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA. Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, 1981. Disponível em: https://plataformabioksan.com/wp-content/uploads/2020/07/Carta_Africana_dos_Direitos_Humanos_e_dos_Povos.pdf. Acesso em: 23 abr. 2023.

PORTUGAL. Constituição (1933). Constituição de 1933: promulgada em 11 de Abril de 1933. Lisboa: Diário do Governo. 1933. 58 p. Disponível em: <https://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1933.pdf>. Acesso em: 20. mar. 2023.

_____. Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de Maio de 1954. Dispõe sobre o Estatuto dos

indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Lex: Coletânea de Legislação e Jurisprudência, Lisboa, Diário do Governo, [s.v.], 225 p, maio. 2 trim. 1954. Legislação portuguesa. Disponível em: <https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/7523.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2023.

_____. Lei nº7/74, de 27 de Julho de 1974. Dispõe sobre o Reconhecimento de Portugal sobre o direito a Autodeterminação dos povos. Lex: Coletânea de Legislação e Jurisprudência, Lisboa, Imprensa Nacional, v.174, 1 p, jul. 4 trim. 1974, Legislação portuguesa. Disponível em: https://app.parlamento.pt/upload/Comunicar/Anexos/2015/N12/lei7_74.pdf. Acesso em: 17 abr. 2023.

PINTO, Dora Marisa Gomes. Ensaio sobre Evolução Política do Estado Novo. 2010. 79 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas e Relações Internacionais.), Universidade Fernando Pessoa, Porto. 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/61004287.pdf>. Acesso em: 7 abr. 2023.

SMOLAREK, Adriano Alberto; MIRANDA, João Irineu de Resende. A Autodeterminação dos Povos na Corte Internacional de Justiça: Aproximações possíveis às Opiniões Consultivas sobre o Sudoeste Africano e o Saara Ocidental. Sequência-Estudos Jurídico Político, Florianópolis, vol.42 n.89, p. 1-29, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/seq/a/D6b5wfydNwrGPmdnLcRHHgN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 abr. 2023.

TANGA, Lino. O impacto da concordata e do acordo missionário em Angola (1940-1975). 2012. 125 f. Tese (Doutorado em Teologia Histórica). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa. Lisboa. 2012. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/9356/1/TESE%20DO%20CURSO%20DE%20DOUTORAMENTO%20EM%20TEOLOGIA%20-HIST%3%93RICA%20-%20LINO%20TANGA.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2023.

UNIÃO EUROPEIA. Convenção Europeia dos Direitos do Homem, 1950. Disponível em: https://www.echr.coe.int/documents/convention_por.pdf. Acesso em: 23 abr. 2023.

CERTIFICAÇÃO E RECONHECIMENTO DOS PONTOS DE CULTURA NO OESTE BAIANO: UMA CRONOLOGIA DE FONTES OFICIAIS

ERICK CAJAVILCA³, JUAN BRIZUELA⁴, TAINARA NOGUEIRA⁵

RESUMO

Este estudo objetivou sistematizar os dados quanto aos registros oficiais da presença de Pontos de Cultura nos territórios de identidade baianos Bacia do Rio Grande e Bacia do Rio Corrente. A metodologia consistiu em coletas de documentos nas páginas eletrônicas dos órgãos selecionados. Os resultados revelaram maior expansão do Programa Cultura Viva após a estadualização da política, o registro de Pontos na MUNIC/IBGE e divergências entre as fontes.

PALAVRAS-CHAVE: órgãos públicos; editais; cultura comunitária; registros; mapeamento.

ABSTRACT

This study aimed at systematizing data from official records regarding the presence of Pontos de Cultura in the identity territories of Bacia do Rio Grande and Bacia do Rio Corrente, both located in the State of Bahia, in Brazil. The methodology consisted of collecting documents on the electronic pages of the selected organizations. The results revealed a greater expansion of the Cultura Viva Program after the stateization of politics, the time record of MUNIC/IBGE and divergences between the sources consulted.

KEYWORDS: Public Agencies; Public Notices; Community Culture; Records; Mapping.

3 Universidade Federal do Oeste da Bahia

4 Universidade Federal da Integração Latino-americana

5 Universidade Federal do Oeste da Bahia

INTRODUÇÃO

Os Pontos de Cultura chegaram a todos os territórios de identidade do Estado da Bahia. Os Pontos de Cultura são a ação de maior visibilidade e expansão do Programa Cultura Viva (PCV), criado em 2004, pelo governo federal. Neste trabalho buscamos sistematizar e refletir sobre os dados disponíveis de Pontos de Cultura nos territórios de identidade da Bacia do Rio Grande e da Bacia do Rio Corrente, situados no Oeste da Bahia, a partir de diferentes registros oficiais.

Os territórios de identidade são delimitações espaciais definidas a partir de aspectos sociais, culturais, econômicos, geográficos e participação da população local. A Política Territorial é o principal instrumento de planejamento e gestão de políticas públicas na Bahia e foi instituído em 2007. A demarcação dos Territórios de Identidade é estabelecida no Plano Plurianual (PPA) e pode ser alterada a cada elaboração do PPA. Atualmente, existem 27 Territórios de Identidade na Bahia, dentre os quais se incluem os TI's das Bacias do Rio Grande e do Rio Corrente.

O Território de Identidade da Bacia do Rio Grande é formado por 14 municípios, enquanto o Território de Identidade da Bacia do Rio Corrente compreende 11 municípios. A capilaridade dos Pontos de Cultura traspasa por todos os territórios de identidade baianos. A seguir, será apresentado um panorama cronológico e detalhado sobre as diversas chamadas públicas que foram reconhecendo aos Pontos de Cultura nesses dois territórios escolhidos a partir de registros de diferentes fontes oficiais.

As variáveis presentes na tabela são as referências nas quais foram levantadas as menções aos Pontos de Cultura e os municípios aos quais pertencem esses Pontos de Cultura. O levantamento partiu do período inicial do Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania - Cultura Viva, por meio da Portaria nº 156, de 06 de julho de 2004 (BRASIL, 2004), do Ministério da Cultura (MinC), até chegar nas experiências mais recentes com a Lei Emergencial Aldir Blanc (Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020), promulgada em decorrência da pandemia Covid-19 (BRASIL, 2020).

1. SISTEMATIZAÇÃO DE REGISTROS OFICIAIS SOBRE PONTOS DE CULTURA

Na fase inicial do Programa Cultura Viva, examinamos os editais do MinC nº 1, de 16 de julho de 2004 (BRASIL, 2004); nº 2, de 29 de março de 2005 (BRASIL, 2005a); nº 3, de 20 de abril de 2005 (BRASIL, 2005b); e nº 4, de 20 de abril de 2005. Em seguida, apreciamos os editais Programa Cultura Viva/Mais Cultura da Secretaria de Cultura da Bahia nº 01/2008

(BAHIA, 2008), de 26 de março de 2008, e nº 01/2014, de 21 de janeiro de 2014 (BAHIA, 2014). Também verificamos a ocorrência de Pontos de Cultura nos dois territórios de identidade deste estudo apontados no Suplemento de Cultura da Pesquisa de Informações Básicas Municipais (Munic) de 2014, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2014), e na pesquisa Munic do ano de 2018 (IBGE, 2018).

Foram analisadas ainda as últimas seleções para Pontos de Cultura lançadas pela Secretaria de Cultura da Bahia em 2020 - seguindo a ordem cronológica, tais seleções foram o Processo de Certificação Simplificada de Pontos de Cultura da Bahia, que não envolveu repasse de recurso financeiro, e o edital Prêmio Cultura Viva Bahia 2020, para distribuição do recurso emergencial da cultura pelo Programa Aldir Blanc Bahia (PABB).

Tabela 1 - Pontos de Cultura no Território da Bacia do Rio Grande

MUNICIPIOS	PONTOS DE CULTURA							
	EDITAL MINC 2005	SECULT BA EDITAL 2008	SECULT BA EDITAL 2014	MUNIC 2014	MUNIC 2018	CERTIFICAÇÃO SECULTBA 2020	LAB SECULTBA Edital Cultura Viva 2020	MAPA PONTOS DE CULTURA MINC 2022
Angical	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto – não parceria prefeitura	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto
Baianópolis	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	1 Ponto - sim parceria prefeitura	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto
Barreiras	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto	1 Ponto – não parceria prefeitura	1 Ponto – não parceria prefeitura	2 Pontos	2 Pontos	0 Ponto
Buritama	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto
Formosa do Rio Preto	0 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto – sim parceria prefeitura	0 Ponto	0 Ponto	0 Ponto
Luis Eduardo Magalhães	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	3 Pontos - sim parceria	1 Ponto – sim parceria	5 Pontos	1 Ponto	0 Ponto

				prefeitura	prefeitura			
Santa Rita de Cássia	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	1 Ponto - sim parceria prefeitura	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto
Subtotal TI Rio Grande	1 Ponto	2 Pontos	3 Pontos	6 Pontos	4 Pontos	11 Pontos	3 Pontos	0 Ponto
Subtotal BAHIA	43 Pontos	149 Pontos	124 Pontos	248	198 Pontos	675 Pontos	196 Pontos	252 Pontos
Subtotal BRASIL	443 Pontos	691 Pontos	3.288 Pontos	3.422 Pontos	2.164 Pontos	-	-	6.622 Pontos

Fonte: (BRASIL, 2010; IBGE, 2014; INSTITUTO DE PESQUISAS E PROJETOS SOCIAIS E TECNOLÓGICOS, 2010)

Tabela 2 - Pontos de Cultura no Território da Bacia do Rio Corrente

MUNICÍPIOS	PONTOS DE CULTURA							
	EDITAL MINC 2005	SECULT BA EDITAL 2008	SECULT BA EDITAL 2014	MUNIC 2014	MUNIC 2018	CERTIFICAÇÃO SECULTBA 2020	LAB SECULTBA Edital Cultura Viva 2020	MAPA PONTOS DE CULTURA MINC 2022
Cocos	0 Ponto	1 Ponto	1 Ponto	2 Pontos - sim parceria prefeitura	1 Ponto - sim parceria prefeitura	2 Pontos	2 Pontos	0 Ponto
Santa Maria da Vitória	0 Ponto	2 Pontos	1 Ponto	2 Pontos - sim parceria prefeitura	1 Ponto - sim parceria prefeitura	3 Pontos	2 Pontos	1 Ponto
Santana	0 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	0 Ponto	1 Ponto	0 Ponto	0 Ponto
Subtotal TI Rio Corrente	0	3 Pontos	2 Pontos	4 Pontos	2 Pontos	6 Pontos	4 Pontos	1 Pontos

Fonte: (BRASIL, 2010; IBGE, 2014; INSTITUTO DE PESQUISAS E PROJETOS SOCIAIS E TECNOLÓGICOS, 2010)

2. INÍCIO DOS PONTOS DE CULTURA NOS EDITAIS DO MINC

O Programa Cultura Viva visava à expansão do acesso às políticas de públicas de cultura e atendeu a um público-alvo historicamente desassistido pelo Estado em suas ações culturais e que por meio do PCV puderam receber reconhecimento e fomento financeiro para suas atividades (Oliveira, 2018). Conforme sinalizado anteriormente, o primeiro edital para seleção pública de Pontos de Cultura foi lançado pelo Ministério da Cultura em julho de 2004, direcionado a entidades culturais legalmente constituídas, que desenvolvessem

ações de caráter cultural e social, sem fins lucrativos. Os editais seguintes para Pontos de Cultura foram publicados pelo MinC em 2005 - nº 2, nº 3 e nº 4. É pertinente ressaltar as peculiaridades dos editais de 2005. Enquanto o segundo edital para Pontos de Cultura destinou-se exclusivamente a grupos de Capoeira do estado da Bahia, o terceiro voltou-se a entidades culturais sem fins lucrativos sediadas no Brasil em qualquer Unidade da Federação, e o quarto dedicou-se a projetos governamentais que estimulassem propostas de entidades sem fins lucrativos, movimentos populares ou manifestações culturais populares.

Nos primeiros editais Cultura Viva do Ministério da Cultura para financiamento de projetos de Pontos de Cultura, as entidades culturais selecionadas firmaram convênios diretamente com aquele órgão federal para repasse de recursos provenientes do Fundo Nacional de Cultura (FNC). Embora visasse a promoção e exercício dos direitos culturais, o Programa Cultura Viva registrava um nível elevado de exigências da administração pública, jurídicas e burocráticas, muitas vezes incompatíveis com o contexto estrutural das entidades culturais beneficiadas (Rocha, 2011). Nos quatro editais analisados, as entidades postulantes deveriam apresentar uma série de formulários e documentos indicados no edital, com base na legislação brasileira acerca da parceria público-privada, a serem entregues ao longo das etapas de inscrição na seleção até a formalização do convênio. A documentação utilizada na inscrição da seleção era examinada pela Comissão Nacional de Avaliação, composta por autoridades governamentais e personalidades culturais.

O conjunto de formulários-padrão abrangia: 1) requerimento - que deveria ser redigido em papel timbrado da instituição proponente, assinado e carimbado por seu dirigente máximo e enviado com a documentação solicitada no ato da apresentação do projeto; 2) formulário do projeto - com informações do projeto, identificação do proponente, resumo do projeto, localização, objetivos, justificativa, planos de distribuição dos bens culturais produzidos e de divulgação, contextualização do projeto, orçamento físico-financeiro; 3) plano de trabalho - com dados sobre a identificação das partes, objeto, metas, etapas, população a ser atendida, cronograma de desembolso, dentre outros; 4) declaração - de que, caso selecionada, a entidade se comprometia a encaminhar para a Secretaria de Programas e Projetos Culturais do Ministério da Cultura (SPPC/MinC) os documentos, certidões e assinatura do Convênio no prazo de até 30 dias, contados a partir da notificação da seleção pela SPPC/MinC, e o reconhecimento de que o descumprimento dessas obrigações implicaria a renúncia ao objeto da seleção; 5) documentos autenticados - a entidade proponente deveria encaminhar, no ato da inscrição, o CNPJ da entidade, o estatuto da entidade, a ata de posse ou de eleição da diretoria da entidade, o RG e o CPF do responsável legal ou procurador nomeado acompanhado da procuração, e, para

a formalização do convênio, apresentar as certidões de quitação de tributos municipais, estaduais e federais, a certidão da dívida ativa da União, a certidão negativa de débitos INSS e a certidão negativa de débitos FGTS; 6) portfólio da instituição - contendo as atividades culturais desenvolvidas pela instituição e/ou pelos coordenadores do projeto, com informações detalhadas como datas e locais de realizações das atividades e o público atendido.

Ao apurar a presença de Pontos de Cultura selecionados nesses editais do Ministério da Cultura pertencentes aos Territórios de Identidade da Bacia do Rio Grande e do Rio Corrente, encontramos apenas o Ponto de Cultura RECAL - Resgatando a Cultura de Angical, no município de Angical, Território de Identidade da Bacia do Rio Grande. Angical é um dos municípios mais antigos desse território e possui uma população estimada em 13.902 habitantes, de acordo com o censo do IBGE de 2021.

O município com menor tamanho populacional no Território de Identidade da Bacia do Rio Grande é Catolândia, com 3.619 habitantes, ao passo que o maior índice populacional está no município de Barreiras, com cerca 158.432 habitantes (IBGE, 2021). Quando consideramos o Território de Identidade da Bacia do Rio Corrente, segundo os dados do IBGE de 2021, temos que a população menos numerosa está no município de Jaborandi, com aproximadamente 8.176 habitantes, enquanto a maior população está circunscrita no município de Santa Maria da Vitória, com 39.707 habitantes. O Programa Cultura Viva buscou promover difundir Pontos de Cultura pelo interior do país e chegar a locais e a públicos sem históricos de acesso a uma política de cultura (TURINO, 2010).

Assim, logo nos primórdios do Programa, uma entidade cultural de um município pequeno, no interior do nordeste, distante geograficamente da capital do estado e de regiões metropolitanas, tenha obtido acesso ao edital para Pontos de Cultura nº 3 do MinC, em 2005. Nessa época, as mensagens não “viralizavam” ilimitadamente nas redes sociais como vemos hoje, pois não existiam aplicativos de articulação coletiva ao alcance da mão e com relativa facilidade de difusão. Por isso, torna-se importante registrar que o Ponto de Cultura Recal contava no seu quadro de gestores com uma angicalense que residia em Brasília à época da publicação do edital e que transitava periodicamente entre o Distrito Federal e Angical.

Os quatro editais iniciais do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura, publicados entre 2004 e 2005, promoveram o total de 443 cadastramentos de Pontos de Cultura, no Brasil, dos quais 43 pertenciam à Bahia. Turino (2010) relata que o Ministério da Cultura dispunha de um quadro pequeno de funcionários integrando a equipe de trabalho do Programa Cultura Viva.

De acordo com informações publicadas no Portal do MinC em 2005, o PCV contava com dez oficiais de projetos ligados à Secretaria de Programas e Projetos Culturais (SPPC) do Ministério da Cultura. Esses profissionais eram responsáveis por fazer contato com os Pontos de Cultura e realizar visitas técnicas com a finalidade de acompanhamento do projeto aprovado, expedir pareceres técnicos sobre alteração do plano de trabalho e prestações de contas, ofícios, memorandos e despachos relacionados aos convênios. Os oficiais de projetos trabalhavam em duplas e cada dupla administrava cerca de 100 convênios distribuídos pelas 27 Unidades da Federação, conforme demonstrado a seguir.

Dupla 1: Alagoas, Sergipe, Paraíba, Acre, Amazonas, Rondônia, Roraima e Minas Gerais.

Dupla 2: São Paulo e o Distrito Federal.

Dupla 3: Ceará, Piauí, Pernambuco, Maranhão e Rio Grande do Norte.

Dupla 4: Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul e Bahia.

Dupla 5: Rio de Janeiro, Espírito Santo, Amapá, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins.

O Cultura Viva - Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania (MINC, S/D) previa três formas de participações dos governos estaduais e prefeituras: como proponente de Ponto de Cultura em edital específico para instituições governamentais, como parceiro em projetos de entidades proponentes e como cogestor com o Ministério da Cultura na seleção e implementação de projetos de Pontos de Cultura no âmbito de seus espaços político-administrativos.

3. PONTOS DE CULTURA CONVENIADOS COM O ESTADO DA BAHIA

A Bahia foi o primeiro estado brasileiro a firmar convênio com o Ministério da Cultura para cogestão do Programa Cultura Viva, no eixo dos Pontos de Cultura, e implementação da contrapartida financeira dos projetos aprovados, segundo publicações das páginas eletrônicas do Ministério da Cultura e da Secretaria de Cultura da Bahia. O lançamento do primeiro edital da SecultBA para Pontos de Cultura da Bahia aconteceu durante o II Encontro de Dirigentes Municipais de Cultura, sediado no município de Vitória da Conquista, sudoeste do estado, em março de 2008 (Rocha, 2011). De acordo com a Lei Nº 8.313, de 23 de dezembro de 1991 (BRASIL, 1991), os recursos do Fundo Nacional da Cultura podem ser destinados a financiar até 80% do custo total de cada projeto aprovado. Assim, após a assinatura do convênio Minc-SecultBA para implementação do projeto Rede de Pontos de Cultura da Bahia, firmado em 29/12/2007, os 20% restantes limitados por lei passaram a ser subsidiados pela Secretaria de Cultura da Bahia, que foi além desse percentual, com a

previsão contratual de a SecultBA custear 30% do valor dos projetos dos Pontos de Cultura. O instrumento de parceria entre os dois órgãos determinava ainda que a SecultBA deveria prestar assistência técnica aos Pontos, acompanhar a execução dos projetos e promover atividades de integração. Os Pontos selecionados por editais coordenados pela SecultBA se deram através das chamadas Programa Cultura Viva/Mais Cultura nº 01/2008 e nº 01/2014.

Para impulsionar as inscrições de entidades culturais baianas no processo seletivo de 2008 para Pontos de Cultura, a Secretaria de Cultura da Bahia promoveu oficinas de capacitação voltadas para o edital e realizadas por meio de videoconferências na capital Salvador e em cidades do interior da Bahia, tais como Alagoinhas, Amargosa, Barreiras, Bom Jesus da Lapa, Brumado, Caetité, Eunápolis, Feira de Santana, Guanambi, Ibotirama, Ilhéus, Irecê, Itaberaba, Itabuna, Itapetinga, Jacobina, Jequié, Juazeiro, Macaúbas, Paulo Afonso, Piritiba, Ribeira do Pombal, Santo Amaro, Santo Antônio de Jesus, Seabra, Senhor do Bonfim, Serrinha, Teixeira de Freitas, Valença, Vitória da Conquista. Dentre as cidades contempladas no Oeste da Bahia, tiveram Barreiras, pertencente ao Território de Identidade da Bacia do Rio Grande, e Bom Jesus da Lapa e Ibotirama, no Território de Identidade do Velho Chico. O Território de Identidade da Bacia do Rio Corrente não foi beneficiado nessa iniciativa do MinC.

A fim de assegurar a capilaridade dos projetos de Pontos de Cultura por todas as regiões do estado, a SecultBA estabeleceu reservas de cotas para os 27 territórios de identidade da Bahia, nos seus dois editais. Para auxiliar no acompanhamento dos projetos dos Pontos e outras políticas estaduais culturais, a SecultBA optou pela contratação de representantes territoriais (RTs), admitidos sob o regime de contrato temporário e submetidos à capacitação para a devida atuação (Menezes, 2013). Assim, em 2008, a Bahia ganhou 149 novos Pontos de Cultura. Dentre os selecionados, dois deles estavam situados no território do Rio Grande: o Canções de Bordar, em Santa Rita de Cássia, e o Cultura Móvel, em Luís Eduardo Magalhães. Já o território do Rio Corrente passou a contar com três Pontos de Cultura, sendo o Cultura Viva na Bacia do Rio Corrente e o CreSer, ambos em Santa Maria da Vitória, e o Oficina dos Sonhos - Tradição e Cultura no semiárido, em Cocos. Com o advento do edital de 2014, mais 124 instituições culturais da Bahia se tornaram Pontos de Cultura. Dos novos Pontos, três deles estavam distribuídos por três municípios do território do Rio Grande: Beber d'Ouro do Cerrado, em Baianópolis, Cidade com Arte, em Buritirama, e Flor do Trovão, em Barreiras. Quanto ao território do Rio Corrente, houve dois novos Pontos: Artesanato - Cidadania, Trabalho e Renda, em Santa Maria da Vitória, e o Sorriso Legal, em Cocos. Ao se considerar esses dois editais e esses dois territórios de identidade do Oeste investigados nesta pesquisa, o Ponto de Cultura Beber d'Ouro do Cerrado se destaca como único ponto localizado na zona rural.

4. PONTOS DE CULTURA NOS REGISTROS DO IBGE-MUNIC

Com o propósito de sistematizar dados obtidos a partir de diversas fontes oficiais sobre a distribuição de Pontos de Cultura nos Territórios de Identidade da Bacia do Rio Grande e da Bacia do Rio Corrente, averiguamos os relatórios da Pesquisa de Informações Básicas Municipais - MUNIC, publicados entre os anos de 2005 a 2020. A pesquisa MUNIC é um levantamento anual realizado nos municípios brasileiros desde 1999, sob a coordenação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com abordagem sobre as políticas públicas setoriais dos municípios e outros aspectos das gestões públicas municipais. Os dados apresentados pela MUNIC se baseiam, sobretudo, nos relatos de gestores públicos, lotados nos diversos setores administrativos de cada prefeitura.

No período pesquisado, supracitado, houve menção a dados do setor da cultura como a presença de órgão gestor da cultura nos municípios, parcerias público-privadas na área da cultura, presença de equipamentos culturais nos municípios, dentre outros. Na Munic de 2006, houve a publicação inédita de um suplemento temático da Cultura, desenvolvido a partir de convênio firmado entre o IBGE e o Ministério da Cultura, para promoção de um sistema de indicadores culturais. A partir daí, a pesquisa Munic passou a apresentar o perfil do setor cultural nos municípios brasileiros. Embora o Programa Cultura Viva existisse desde 2004 e o seu expressivo crescimento nos anos seguintes, a referência a Pontos de Cultura na MUNIC aconteceu apenas nos anos de 2014 e de 2018. Nesses anos, a MUNIC levantou informações acerca da existência de Pontos de Cultura e da ocorrência de parcerias entre os Pontos e os municípios onde estavam sediados. Segundo a MUNIC 2014, a presença de Pontos de Cultura é fortemente influenciada pelo tamanho populacional, sendo em torno de 9,2% nos municípios de até 5 mil habitantes, chegando a 79,5% naqueles acima de 500 mil habitantes, e alcançando 92,6% das capitais brasileiras (IBGE, 2014).

Os dados da MUNIC 2014 apontam que o Território de Identidade do Rio Grande contava com Pontos de Cultura distribuídos por quatro de seus municípios. Angical e Barreiras aparecem com um Ponto de Cultura cada e ambos sem parceria com o respectivo município. Já Luís Eduardo Magalhães figura na pesquisa com três Pontos de Cultura, todos com parceria com o município. Enquanto Santa Rita de Cássia possui um Ponto de Cultura e com parceria municipal. Os demais municípios que compõem o território do Rio Grande declararam a ausência de Ponto de Cultura. Ainda em relação à MUNIC 2014, no território do Rio Corrente, os municípios de Cocos e de Santa Maria da Vitória constam com dois Pontos de Cultura cada, todos com parceria municipal. Os demais municípios do território do Rio Corrente também declararam a ausência de Ponto de Cultura. Na MUNIC 2018, quanto ao Território do Rio Grande, foram relatados Pontos de Cultura na mesma quantidade de municípios em relação à pesquisa de 2014, porém com variação de municípios (IBGE, 2018).

O Ponto de Cultura pertencente a Barreiras aparece sem parceria com o município. Luís Eduardo Magalhães aparece com um Ponto e com parceria municipal. Outros municípios deste território citados com Pontos de Cultura, e que estão na pesquisa de 2018 e não estavam em 2014, são: Baianópolis, com um Ponto e parceria municipal; e Formosa do Rio Preto, também um Ponto e parceria municipal. Os municípios que apresentaram Pontos de Cultura em 2014, mas não em 2018 são: Angical e Santa Rita de Cássia. Quanto à MUNIC 2018 no território do Rio Corrente, não houve alternância de municípios, mas tanto em Cocos como em Santa Maria da Vitória, o número de Pontos reduziu de dois para um, em ambos os municípios, e todos os Pontos com parceria com a prefeitura.

As informações obtidas nas MUNICs quanto à existência de Pontos de Cultura nos territórios de identidade da Bacia do Rio Grande e da Bacia do Rio Corrente apresentaram divergências em relação à certificação de Pontos de Cultura pelos editais do Ministério da Cultura e da Secretaria de Cultura da Bahia, ocorridos entre os anos de 2005 e 2014. No município de Formosa do Rio Preto, no território do Grande, por exemplo, observou-se que o único registro de Ponto de Cultura foi na MUNIC 2018. Por outro lado, o município de Buritirama, também no território do Grande, contemplado com Ponto de Cultura no edital SecultBA 2014, não apareceu nas MUNICs 2014 ou 2018. No território do Corrente não constatamos situações similares a essas. Entretanto, em ambos os territórios de identidade houve diferença quanto aos dados da quantificação dos Pontos de Cultura nas MUNICs em comparação aos editais de financiamento do MINC e da SecultBA de 2008 e 2014. Uma investigação mais aprofundada sobre os dados encontrados na MUNIC pode revelar aspectos importantes no tocante à atuação dos gestores públicos de cultura nesses municípios, bem como sobre os cadastros municipais de entidades culturais, agentes culturais, espaços culturais e outros indicadores da Cultura no âmbito local.

5. PONTOS DE CULTURA NA PANDEMIA - A LEI ALDIR BLANC NA BAHIA

Com o advento da pandemia Covid-19 e sua chegada no Brasil, os(as) trabalhadores(as) da cultura brasileiros(as) se mobilizaram pela preservação e pela sobrevivência do setor artístico-cultural e conseguiram a aprovação da Lei Aldir Blanc (LAB), que permitiu a destinação dos recursos do Fundo Nacional da Cultural para uso emergencial por trabalhadores(as) da cultura e por espaços culturais. A política emergencial Aldir Blanc foi executada de forma descentralizada por estados e por municípios brasileiros. A Secretaria de Cultura da Bahia repassou o recurso financeiro da LAB ao setor artístico-cultural por meio de editais específicos direcionados a diferentes áreas da cultura, dentre os quais havia o edital Prêmio Cultura Viva 2020. Antes do lançamento do edital Prêmio Cultura Viva, com a finalidade de maior alcance na distribuição dos recursos emergenciais, a SecultBA

promoveu um processo seletivo público para certificação simplificada de Pontos de Cultura na Bahia, ampliando o quantitativo de entidades culturais baianas reconhecidas como Pontos de Cultura. Desta forma, a SecultBA visou a lograr maior dispersão dos recursos emergenciais dentre os(as) beneficiários(as) da cultura comunitária no Estado da Bahia. Na certificação simplificada de Pontos de Cultura, promovida pela SecultBA em 2020, os Pontos de Cultura que firmaram convênio pelos editais Programa Cultura Viva de 2008 e de 2014 da SecultBA foram automaticamente certificados. Entretanto, à época da certificação simplificada ocorrida na pandemia, alguns dos Pontos de Cultura antigos não atuavam mais na área da cultura, segundo relatos de ponteiros da região, e não se inscreveram para receber o recurso da LAB, como pode ser verificado nos documentos e resultados dos processos seletivos do Programa Aldir Blanc Bahia, publicados no site da SecultBA. Por outro lado, novas entidades culturais receberam a certificação de Ponto de Cultura. O reconhecimento dos recém-certificados Pontos de Cultura resultou na criação do Ponto Casa de São Jorge Guerreiro, em Barreiras, e no Ponto de Cultura Coletivo Malês, Pontos Companhia de Experimentação e Pesquisa em Arte e Cultura (CEPAC) e Ponto Associação Desportiva e Cultural de Capoeira Santa Geração e Ordem Brasileira de Desenvolvimento da Capoeira (OBDC), em Luís Eduardo Magalhães, sendo ambos municípios circunscritos no território do Rio Grande. No território do Rio Corrente, foi criado o Ponto Associação Santanense de Capoeira Ginga Bahia, em Santana. A relação dos Pontos de Cultura dos territórios de identidade do Rio Grande e do Rio Corrente que receberam os recursos emergenciais da LAB por meio do edital Prêmio Cultura Viva foi: P. Flor do Trovão e P. Casa São Jorge Guerreiro, em Barreiras, P. Coletivo Malês, em Luís Eduardo Magalhães, P. Sorriso Legal e P. Oficina dos Sonhos - Tradição e Cultura no semiárido, em Cocos, P. Cultura Viva na Bacia do Rio Corrente e P. Associarte, em Santa Maria da Vitória.

Outros editais publicados pelo Programa Aldir Blanc Bahia (PABB) foram: Prêmio das Artes Jorge Portugal, Prêmio de Exibição Audiovisual, Prêmios de Preservação dos Bens Culturais Populares e Identitários da Bahia Emília Biancardi, Preservação das Matrizes Identitárias Jaime Sodré, Prêmio Fundação Pedro Calmon, Salvaguarda Patrimônio Imaterial e Prêmio Cultura na Palma da Mão (sendo este o último edital do PABB, com o propósito de distribuição dos recursos remanescentes da Lei Aldir Blanc). Ao verificar os resultados das entidades culturais selecionadas nesses demais editais do PABB, constatamos que houve iniciativa da Biblioteca Eugênio Lyra, responsável pelo Ponto Cultura Viva na Bacia do Rio Corrente, no município de Santa Maria da Vitória, Território do Rio Corrente, para captar o recurso emergencial pelo edital Prêmio Fundação Pedro Calmon, com a proposta de uma Feira Literária Virtual do Território. Entretanto, a proposta desse Ponto de Cultura ficou na suplência do segmento Festas e/ou Feiras Literárias, previsto no edital, e não foi possível obter o recurso.

6. PONTOS DE CULTURA NO MAPA DA CULTURA

As tabelas 1 e 2 trazem, ainda, o levantamento dos Pontos de Cultura assinalados no Mapa da Cultura. Conforme informações publicadas nas páginas web do Mapa da Cultura e do Instituto TIM, o Mapa é um *software* livre desenvolvido em 2014, inicialmente a partir da colaboração mútua entre a Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo e o Instituto TIM. O *site* do Mapa da Cultura se define como a principal base de informações e indicadores do Ministério da Cultura e reúne dados das bases do antigo Registro Aberto da Cultura (RAC), da Rede Cultura Viva, do Sistema Nacional de Bibliotecas Públicas (SNBP) e do Cadastro Nacional de Museus. O sistema da plataforma do Mapa pode ser alimentado tanto pelo poder público como pela sociedade.

Os registros dos Pontos de Cultura chegam numericamente a 6.622 cadastros em nível nacional e 252 no âmbito do Estado da Bahia, com período de criação entre 17 de julho de 2018 a 20 de setembro de 2022. Ao aplicar o filtro de buscas de Pontos de Cultura no estado da Bahia, localizamos apenas um Ponto de Cultura no Mapa da Cultura para os dois territórios de identidade analisados neste estudo. Esse único Ponto de Cultura se situa no município de Santa Maria da Vitória, Território do Rio Corrente, com data de criação em 06 de abril de 2020. Não há informações como o nome do Ponto, qualquer descrição de atuação dele ou indicação de rede social. O resultado obtido nos revela que os dados dos Pontos de Cultura da Rede Cultura Viva não migraram por completo para a plataforma do Mapa da Cultura, pois ao realizar a mesma triagem no *site* da Rede Cultura Viva, encontramos dois Pontos nos municípios de Santa Maria da Vitória, Território do Rio Corrente, e um Ponto em Santa Rita de Cássia, Território do Rio Grande. A imprecisão sobre os dados dos registros de Pontos de Cultura é observação antiga. Rocha (2011) aponta falhas nas informações sobre a quantidade de Pontos de Cultura da rede Cultura Viva e divergências nas apurações do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) - veiculadas pelo MinC - e da Controladoria Geral da União (CGU) em relação ao número de Pontos de Cultura no Brasil nos anos de 2004 a 2009. Quanto ao Mapa da Cultura, cabe ainda destacar que, embora o Ministério da Cultura tenha sido transformado na Secretaria Especial de Cultura, em 1º de janeiro de 2019, pela Medida Provisória nº 870, posteriormente convertida na Lei Federal 13.844/2019 (BRASIL, 2019), a página eletrônica do Mapa da Cultura mantém a referência ao Ministério da Cultura como órgão gestor do *site*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação sobre a presença de Pontos de Cultura nos Territórios de Identidade das Bacias do Rio Grande e do Rio Corrente apresentada neste trabalho possibilitou sistematizar dados sobre a Política Cultura Viva, na sua ação Ponto de Cultura, na região Oeste da

Bahia. O primeiro Ponto de Cultura dos dois territórios analisados ocorreu por meio de edital federal, ainda nos primórdios do programa, apontando a capilaridade dos Pontos de Cultura no interior do país. A interiorização dos Pontos na Bahia se intensificou com a estadualização do Programa Cultura Viva, a partir do convênio firmado entre o Ministério da Cultura e a Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, no final de 2007.

A SecultBA publicou dois editais para seleção de Pontos de Cultura, nos anos 2008 e 2014, ambos sob a vigência do convênio com o governo federal. Esses editais foram fundamentais para a difusão do programa por todas as regiões da Bahia. No nível da gestão pública municipal, as duas pesquisas MUNIC que abordaram a existência de Pontos de Cultura provocam questionamentos sobre o conhecimento das secretarias/diretorias municipais de cultura em relação à participação de entidades culturais dos pequenos municípios dos dois territórios recortados nas políticas culturais estaduais. Chama atenção, também, nas MUNICs, a queda no número de Pontos de Cultura, entre os anos de 2014 e 2018, nos dois territórios de identidade deste estudo e nos âmbitos estadual e federal, sendo neste último uma diferença de 1.258 Pontos. O advento da pandemia Covid-19 levou a certificação de novos Pontos de Cultura promovida pela Secretaria de Cultura da Bahia, seguida do credenciamento de Pontos de Cultura para recebimento do auxílio emergencial do Programa Aldir Blanc Bahia.

O Programa Cultura Viva surgiu com a proposta inovadora de democratizar o acesso às políticas culturais a grupos comunitários atuantes no setor que, pela primeira vez, poderiam receber recursos públicos para fomento de suas atividades. Entretanto, a acessibilidade ao recurso envolvia procedimentos complexos, com a exigência de inúmeros formulários e documentos. Assim, havia contradições entre a política de cultura idealizada, a burocracia estatal e o funcionamento dos pequenos grupos culturais de atuação local. Apesar dos percalços, podemos observar na tabela que os Pontos de Cultura obtiveram vasto alcance territorial na Bahia. O desvio nos dados a depender da fonte oficial consultada provavelmente refletem as lacunas no mapeamento dos Pontos de Cultura. Este trabalho é pioneiro na sistematização de dados dos Pontos de Cultura nos Territórios de Identidade das Bacias do Rio Grande e do Rio Corrente, situados no Oeste da Bahia, e pretende dialogar com outros documentos e outras reflexões.

REFERÊNCIAS

BAHIA. Secretaria de Cultura da Bahia. Disponível em: <http://www.cultura.ba.gov.br/>. Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Lei Federal 13.844, de 18 de junho de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/l13844.htm Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020. Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L14017.htm. Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Lei nº 8.313 de 23, de dezembro de 1991. Institui o Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8313cons.htm. Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Mapa da Cultura. Disponível em: <http://mapas.cultura.gov.br/> . Acesso em: Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Medida Provisória nº 1.154, de 01 de janeiro de 2023. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/Mpv/mpv1154.htm. Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Medida Provisória nº 870, de 01 de janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Catálogo do Programa Nacional de Arte, Educação, Cultura, Cidadania e Economia Solidária. 3 ed. Brasília, 2005. Disponível em: https://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/MinC-2010-Programa_Nacional_Arte_Educacao_Cidadania_Economia_Solidaria-3a_Edicao.pdf . Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Cultura Viva em constante avaliação. 06 out. 2005. Disponível em: https://web.archive.org/web/20090122203219/http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_viva/duvidas/index.php?p=12136&more=1&c=1&pb=1 Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Pontão Mapas da Rede - SSP/MinC. 29 mai. 2008. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20080529012246/http://culturaviva.utopia.com.br/>

index.php Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Portaria nº 156, de 06 de julho de 2004. Cria o Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania - Cultura Viva. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF, 6 jul. 2004. Disponível em: <https://www.gov.br/turismo/pt-br/centrais-de-conteudo-/publicacoes/atos-normativos-secult/2004/portaria-minc-no-156-de-6-de-julho-2004>. Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Edital de Divulgação nº 01, de 16 de julho de 2004. Disponível em: https://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/MinC-2010-Programa_Nacional_Arte_Educacao_Cidadania_Economia_Solidaria-3a_Edicao.pdf . Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Edital de Divulgação nº 02, de 29 de março de 2005. Disponível em: https://web.archive.org/web/20090202184937/http://www.cultura.gov.br/apoio_a_projetos/editais/index.php?p=9042&more=1&c=1&pb=1. Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Edital de Divulgação nº 03, de 20 de abril de 2005. Disponível em: https://web.archive.org/web/20090204021210/http://www.cultura.gov.br/apoio_a_projetos/editais/index.php?p=9290&more=1&c=1&pb=1 Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Edital de Divulgação nº 04, de 20 de abril de 2005. Disponível em: https://web.archive.org/web/20090202184945/http://www.cultura.gov.br/apoio_a_projetos/editais/index.php?p=9292&more=1&c=1&pb=1 Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Pontos de Cultura Bahia. 11 de jun. 2008. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20080611101829/http://www.cultura.gov.br/site/2008/05/26/videoconferencia-3/> Acesso em 14 jun. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. Seleção para Pontos de Cultura Bahia. 11 de jun. 2008. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20080611065732/http://www.cultura.gov.br/site/2008/05/16/selecao-para-pontos-de-cultura-da-bahia/> . Acesso em 14 jun. 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Perfil dos estados e dos municípios brasileiros: cultura: 2014 / IBGE. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2015. 106p. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv95013.pdf> . Acesso em 14 jun. 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/ptecao-social/10586-pesquisa-de-informacoes-basicas-municipais.html> . Acesso em 14 jun. 2023.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2005. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-cat>

alogo?view=detalhes&id=283985 .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2006. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/protecao-social/10586-pesquisa-de-informacoes-basicas-municipais.html?edicao=18195&t=publicacoes> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2007. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=283988> . Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2008. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=284068> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=284067> .Acesso em 14 de junho de 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2012. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=287957> . Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2013. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=284062> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2014. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=286302> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2016. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=295942> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2018. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101595> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2019a. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101668> .Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2019b. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/df/brasil/pesquisa/1/74454?ano=2019> . Acesso em 14 jun. 2023.

IGBE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa de Informações Básicas Municipais. 2020. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/df/brasil/pesquisa/1/74454?ano=2020> . Acesso em 14 jun. 2023.

MENESES, Cleber Souza. Ponto de Cultura: uma inflexão na política cultural brasileira? 2013. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/15180>. Acesso em: 22 jun. 2023.

OLIVEIRA, Gleise Cristiane Ferreira de. Institucionalidade Cultural: o Programa Cultura Viva da criação até a lei n° 13018/2014. 2018. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28136>. Acesso em: 22 jun. 2023.

ROCHA, Marcelo Oliveira. Política de Desenvolvimento Territorial na Bahia: inovação e conservadorismo político. 2015. Dissertação (Mestrado Profissional). Departamento de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2015. Disponível em: http://www.seplan.ba.gov.br/wp-content/uploads/Politica_de_Developimento_Territorial_na-Bahia_inovacao_e_conservadorismo_politico.pdf. Acesso em 14 jun. 2023.

ROCHA, Sophia Cardoso. Programa Cultura Viva e seu processo de Estadualização na Bahia. 2011. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/16299>. Acesso em: 22 jun. 2023.

TURINO, Célio. Ponto de Cultura: o Brasil de baixo para cima. 2. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2010. 256 p.

A MISÉRIA DO MUNDO: TRINTA ANOS DEPOIS, PENSAR BOURDIEU AINDA.

JORGE LUIZ BARRETO RIBEIRO⁶

RESUMO

Este artigo retoma a discussão das desigualdades sociais no contexto da sociedade neoliberal, sob a perspectiva do arcabouço teórico de Pierre Bourdieu. Objetiva-se apreender a reprodução desta ordem que, em grande parte, está atrelada à concentração dos diversos capitais: econômico, social, cultural e simbólico. Nesta perspectiva, o capital cultural é central, tendo em vista que o conhecimento gerado pelas instituições de ensino, é uma importante fonte de conhecimento emancipador. Aqui, saber é poder. Poder que gera outros poderes. Observamos que a abordagem segue a metodologia cuja fontes de dados são secundários, a partir de textos teóricos. Privilegiando o método de análise de cunho qualitativo, pois, nos interessa apreender o significado e as consequências da reprodução social. Analisaremos os dados abordando o método dialético, de modo a assinalar as contradições na sociedade contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Pierre Bourdieu, Neoliberalismo, Movimentos Sociais.

ABSTRACT

*This article resumes the discussion of social inequalities from the perspective of Pierre Bourdieu's theoretical framework. It aims to apprehend the persistence of this anti-democratic order that, to a large extent, is linked to the concentration of various capitals: economic, social, cultural and symbolic. In this perspective, cultural capital is central, considering that the knowledge generated by educational institutions is an important source of emancipatory knowledge. Here, knowledge is power. We observed that the approach follows the methodology makes use of theoretical texts as sources of secondary data. Prioritizing the qualitative method of analysis, as we are interested here in apprehending the meaning and consequences of social reproduction. We will analyze the data addressing the dialectical principle, in order to point out the contradictions in contemporary society, 30 years after the publication of *Miséria no Mundo*, by Pierre Bourdieu.*

KEYWORDS: Pierre Bourdieu, Neoliberalism, Social Movements.

⁶ UESB

INTRODUÇÃO

Preocupado com as antinomias da sociedade moderna, sobretudo a partir de 1960, Bourdieu (2007) analisa a exclusão social dos grupos historicamente vulneráveis, constituídos por trabalhadores, pobres, imigrantes, negros, etc. De um modo geral, o autor adverte para a reprodução das desigualdades sociais derivada do capital que deveria emancipá-los, o sistema educacional de ensino, a saber, o capital cultural (BOURDIEU e PASSERON, 2014). Não podemos desconsiderar o fato de que as políticas desenvolvimentistas estruturadas pela sociedade pós-industrial tem como principal insumo produtivo o conhecimento (DE MASI, 2001), seja derivado do conhecimento tácito (pessoal) ou codificado (sistema educacional, representado uma importante estratégia para a mobilidade social (PIKETTY, 2014).

Abordaremos tal problemática privilegiando o pensamento Bourdieu, a partir de seus diversos capitais: capital econômico, social, cultural e simbólico. Assim como os conceitos de campo e espaço (BONNEWITI, 2003) para subsidiar a abordagem dos movimentos sociais na sociedade contemporânea como práxis e, assim, melhor apreender o enfrentamento da recente onda neoliberal em sua vertente da extrema direita, tipicamente excludente (DAVIS, 2020).

Abordar-se-á o pensamento de Bourdieu sob uma perspectiva panorâmica, todavia, é uma oportunidade para celebrar os trinta anos da publicação da obra *A Miséria do Mundo* (BOURDIEU, 2008). Dito assim, não aprofundaremos, em seu conteúdo, mas ela norteará nossa discussão, tendo em vista o recrudescimento da pobreza e miséria provocada pela nova onda neoliberal de extrema direita no enfrentamento da pandemia covid-19 (ANTUNES, 2020)

Para tanto, utilizaremos algumas de suas categorias analíticas para apreender as contradições permanentes na sociedade pós-industrial, cujo insumo principal é o conhecimento para maximizar a inovação de bens e serviços. Dentre outros destaques, chamamos a atenção para a sobreposição do capital cultural de Bourdieu, dada a importância para a produção e reprodução social.

Informamos também que utilizaremos ao longo do texto, outros autores que abordam as temáticas aqui propostas, tais como a sociedade pós-industrial, movimentos sociais, práxis etc.

1 - O entrelaçamento dos capitais

Ainda que sem esgotá-la conceitualmente, o capital de Bourdieu representa um importante

fator explicativo para entender a complexidade dos processos de produção e reprodução da hegemonia social. E, por conseguinte, permite apreender a dificuldade de sair da pobreza e miséria, na medida em que não se tem acesso ao conjunto destes recursos. Aceito assim, vejamos mais detalhadamente a seguir (BOURDIERU, 1975; BONNEWITI, 2003).

A - O capital econômico, apesar de ser concebido como bem material, representado por propriedades como terras, indústrias, financeiras, trabalhos etc, todavia, a economia não é uma riqueza em si, independente de outros capitais. Ele precisa ser reconhecido por outro ou mais capitais para ser valorizado e maximizado. Senão, fica reduzido à riqueza em si. Mais precisamente, é como se estivesse com um imenso tesouro numa ilha sozinho, sem ninguém para fazer intercâmbio, compartilhar ou realizar algum tipo de troca. Portanto, pode ser severamente inflacionado ou deflacionado. Por exemplo, o filho artista de um industrial, mesmo possuindo uma fortuna de dinheiro para abrir uma galeria grandiosa e esplêndida, jamais fará sucesso se suas obras não forem aceitas como originais e criativas. Fica, assim, evidente a dependência de outras modalidades de capital, especialmente o cultural proveniente da educação geradora de saberes.

B - O capital social ilustra a importância do ator social pela possibilidade de monopolizar o poder. Trata-se de uma rede de relações destinada a compartilhar bens. Sua utilidade é diretamente proporcional à intensidade e durabilidade. Daí a necessidade da sua constante manutenção a fim de evitar o risco de ela desaparecer. Visa-se também participar dos dividendos dos bens coletivizados. Deste capital pode ser extraído duas importantes consequências: participa-se da rede no intuito de multiplicar os ganhos de outros capitais, como o econômico, cultural ou simbólico. Preferencialmente, até mesmo acumular todos eles. Embora tenha como fundamento a solidariedade e o usufruto coletivo, há uma relação de domínio por daquele que mantém a rede ativada ao longo do tempo e/ou quem acumulou capitais suficientes para institucionalizar a rede, tais como líderes familiares, escolares, religiosos, partidários etc;

C - O capital simbólico talvez seja o mais o frágil de todos dada a sua singularidade: a) ele é distribuído de forma desigual; b) porque não é facilmente reproduzível; é notadamente idiossincrático; quem o detém é pelo saber cognitivo tácito; um modo de fazer mais prático do que teórico; seu principal atributo é possuir algum nível de distinção; refere-se ao saber fazer de modo diferenciado; ser destacado e admirado por alguém, pelo caráter extraordinário; c) é facilmente volátil, por ser um capital, as vezes desejável, outras vezes não: basta verificar que determinada qualidade é mais desejada e outras rejeitadas (a honra ou estigma, respectivamente); é está proporcionalmente valorativo, em decorrência do reconhecimento do outro;

D - O capital cultural é, provavelmente, o mais central na teoria de Bourdieu por estar

diretamente relacionado à reprodução social e legitimar as desigualdades provocadas pelo sistema escolar - instituição, exemplar, responsável pela transmissão de conhecimento e formação individual. Importa também, pelo seu teor elucidativo: até então, era aceito que o bom rendimento escolar era atribuído às condições inatas do estudante. Entedia-se que capacidade cognitiva seria congênita. É, exatamente, o risco de naturalizar as desigualdades que Bourdieu procura combater. Argumentando que as crianças não herdam dos pais, apenas um patrimônio biológico, mas também, o cultural. Este sim, facilitador do bom ou mau desempenho na avaliação estudantil. A partir disso, o autor extrai importantes esclarecimentos para além da frieza dos números estatísticos das pesquisas demográficas. A inovação de Bourdieu advém do fato de demonstrar que famílias ricas têm recursos suficientes para estocar e agregar vastos conhecimentos adquiridos ao longo da vida: os domínios da língua culta, corporal (gestos refinados, bons gostos musical e gastronômico), intelectual (livros, arte, teatro) etc. Ora, desvela Bourdieu, nesta cultura particular é desenvolvido um refinamento estético, socialmente construído, cujo propósito maior é demarcar regras comportamentais como estratégia de monopólio de diversos capitais. Aqui, então, podemos falar da reprodução de uma cultura estética padronizada, a fim delimitar e/ou excluir àqueles que não têm acesso a tais recursos. O sofisticado arcabouço teórico de Bourdieu, consiste em nortear que a grade curricular educacional, muitas vezes, em vez de incluir, exclua aqueles que não têm oportunidade em acessar os bens de capitais emancipatórios. Portanto, é uma fonte direta das mazelas, na medida em que colabora para a reprodutibilidade monopolista do capital cultural. Vejamos, como o autor destrincha este intrincado emaranhado. Bourdieu, acredita que o conjunto dos componentes currículo escolar atende aos grupos dominantes desde o ponto de partida até o ponto de chegada na escalada da ascensão social. Isto porque, o estudante de família rica já herda ao nascer um estoque de conhecimento suficiente para reproduzir as riquezas econômicas acumuladas. O tempo da cultura, quanto mais cedo melhor, ajuda a internalizar subjetivamente padrões de comportamento e entendimento sobre a lógica das estruturas normativas da sociedade. Que poderíamos, aqui, chamar, de educação informal por ocorrer no ambiente familiar ou no entorno da rede dela. Ao chegar à escola - instituição de ensino formal - o estudante já tem uma vantagem competitiva na assimilação dos conteúdos porque a pedagogia do currículo escolar reflete exatamente esta estética dos padrões culturais da elite dominante. Fica evidente que os alunos pobres e/ou com déficits de diversos capitais, portanto, sem acesso suficiente e nenhuma vivência da cultura elitizada e imposta como uma estética de bom gosto, dificilmente terá um bom rendimento no ensino e aprendizagem. O mais agravante, quando chegarem ao mercado de trabalho, quase que inexoravelmente, não conquistarão os cargos e salários exigentes de um conhecimento propedêutico. Que serão preenchidos pelos estudantes

dos grupos familiares controladores do conjunto do capital. Entendido assim, os discentes destituídos de capitais terão desvantagem competitiva: ocupações desvalorizadas e de baixa remuneração. Ora o ciclo reprodutivo está garantido: os estudantes herdeiros de uma de melhor e ampla formação escolar, terão mais chances de trabalharem em cargos valorizados no mercado, logo, mais rentáveis e alto comando hierárquico. Não há como reconhecer, na proposição de Bourdieu, que os capitais são intercambiáveis e reprodutivos da estrutura social, na seguinte equação cíclica: capital econômico = capital cultural = capital econômico. Neste caso, privilégio é confundido com mérito. E a escola não passa de um mercado regulador e reprodutor dos privilegiados.

2 - A (dis)funcionalidade a partir do capital cultural, a exemplo do educacional. _

Para nações como a França, Estados Unidos e Inglaterra, a nova ordem do ensino seria, por excelência, racional, a partir de três princípios: a) democracia: a justiça através das leis estatais, assegurava a igualdade de oportunidade e o livre engajamento em busca dos bens necessários à vida emancipada; b) ciência: o conhecimento empírico geraria saberes que, associada à tecnologia, facilitaria a intervenção sobre a natureza em busca do desenvolvimento econômico e, conseqüentemente, a geração de trabalho e renda; condição necessária para a cidadania plena; c) meritocracia: as realizações pessoais, são diretamente proporcionais aos esforços e talentos na busca de saberes libertários. Neste caso, racionalidade derivada da escolaridade deve espelhar a lógica da empresa, em sua aderência do mercado liberal (LAVAL, 2019).

Dito assim, a educação seria, por excelência, estratégica para inclusão social da modernização em curso. É esta razão moderna, normatizadora do sistema educacional, que Bourdieu (2007) procura desmistificar.

É possível, então, entender que as contradições do modelo educacional são funcionais, ou seja, à medida que exerce um papel relevante à preservação da ordem vigente. É disfuncional por limitar a inclusão social dos agentes destituídos dos valores dominantes. Para Bourdieu, é normativa por concentrar os diversos capitais necessários à sua reprodução: o econômico, o cultural, o social e o simbólico (BONNEWIT, 2003).

De fato, a partir da crise sistêmica educacional em meados de 1960, é realizada uma série de pesquisas demográficas, visando compreender a correlação entre o ensino e a democratização da ascensão social. O escopo destes dados abrange a França, os Estados Unidos e a Inglaterra, através do Institut National d'Études Démographiques (INED), Relatório Coleman e a Aritmética Política, respectivamente. De um modo geral, as estatísticas revelam a fragilidade deste modelo; demonstrando que os benefícios

significativos são usufruídos pelos grupos já estabelecidos: a classe média e as elites. A princípio, a ineficiência não foi atribuída à disfuncionalidade sistêmica. Casuisticamente, preferiu-se uma abordagem duplamente enviesada. Primeiro, a insuficiência dos recursos financeiros. Enquanto, a segunda, a inabilidade dos estudantes. Portanto, passível de resolver implementando as devidas correções: maciços investimentos monetários e mais cobrança na aprendizagem dos discentes com menor rendimento (BOURDIEU, 1975).

Esta abordagem gerava uma zona de conforto, por não reconhecer que a modernidade, então adotada, não era tão moderna assim. Dito em outras palavras, os três eixos que a nortearam - Estado democrático, ciência e tecnológica para fomentar o desenvolvimento e a meritocracia a partir da escolaridade - não eliminaram totalmente as dificuldades de acessos ao trabalho decente para a inclusão social, sobretudo, dos segmentos historicamente desfavorecidos.

Tal casuísmo apenas retardou em reconhecer que o ensino é disfuncional para determinados segmentos estudantis e em apresentar solução adequada à realidade de cada grupo societário. Especialmente porque a exclusão social, daí derivada, não é um caso isolado, mas, ocorre em diversos países, a exemplo dos acima citados. Desde então, se aceita que é uma problemática estrutural. Abalando a sensação de superioridade do mundo ocidental, tida como o ápice do processo civilizatório, no pós-guerra. Esperava-se que tal crise fosse pontual e passageira. Mas não foi o ocorrido. A permanência das desigualdades estruturais decorrentes da educação, exigiu um novo paradigma explicativo, a saber, a reprodução social (BOURDIEU, 1975). É no contexto das contradições das políticas desenvolvimentistas liberais, a partir da segunda metade do século XX, que o pensamento de Pierre Bourdieu está inserido. Vejamos, então.

Para o autor, a falácia em torno da eficácia do sistema de ensino e aprendizagem pode ser diretamente atribuída ao fato de atender às elites já estabelecidas e não incluir os estudantes historicamente marginalizados. Soma-se a isto o fato da massificação de ensino resultar na deflação no mercado de trabalho de certas carreiras diplomadas. Sobretudo, as certificações universitárias em detrimento das emitidas pelas escolas (BOURDIEU, 1975). De antemão, o autor considera reducionista a concepção de subjetividade autônoma. Muitas vezes, diz, são desprezadas as estruturas objetivas, autoritárias e injustas. Daí propor um arcabouço teórico distanciado do positivismo, dado seu viés determinista e mecanicista. A relação social, embora seja estruturada pela reprodução é um processo dinâmico e não dogmático. O ator social de Bourdieu não detém autonomia incondicional, ou seja, uma consciência emancipadora inata, nem mecanicamente condicionado pelas regras que regem a sociedade. Na realidade, ele herda um pacote de capitais sociais intercambiáveis que dependerá de sua habilidade para administrar tais recursos.

A partir disto, Bourdieu (1999) distancia-se das matrizes dicotômicas e antitéticas da sociologia clássica para explicar a realidade do processo de modernização ocidental. Para tanto, recusa a unilateralidade do marxismo, para quem a regulação econômica industrial reduz as classes sociais antagônicas entre burguesia e proletariado. Sendo que a sobrevivência da primeira está condicionada à exploração do trabalho deste último. Portanto, a subordinação proletária é uma condição necessária à sobrevivência do mercado liberal. Concebido como um determinante econômico, ou seja, uma força imperativa das desigualdades sociais. Na realidade, o conflito ocorre tanto dentro quanto fora das camadas sociais.

Nem tampouco concordava com a perspectiva de Weber ao defender que a sociedade é regulada simplesmente por fatores como poder, prestígio e riqueza. Inovando, Bourdieu afirma que em vez de autoexcludentes, estes pilares sociológicos são interdependentes/complementares.

Em *A Reprodução* (BOURDIEU, 1975) e *os Herdeiros* (BOURDIEU, 2014) expõe a problemática e propõe um novo olhar para o papel da educação enquanto causa para reprodutibilidade social. Apesar de não destituir a centralidade do capital cultural, através do sistema educacional, como potencialmente emancipador, admite, ele não é efetuado democraticamente. Por depender da disputa e acúmulo de outros recursos complexos, como os capitais econômico, social, cultura e simbólico. Intenciona, com isso, demonstrar com mais precisão que a mobilidade social está condicionada à concentração destes recursos materiais e imateriais, que são intercambiáveis e passíveis de transmissão hereditária.

É preciso destacar, que o neoliberalismo emergente na década de 1980 e consolidado em meados de 1990, torna a sociedade mais heterogênea e dependente da troca dos diversos capitais bourdieusianos. Se a hipótese da sociedade pós-industrial de De Masi (2001) for procedente, o capital cultural é duplamente estruturante. Vejamos porque.

Em primeiro lugar, de acordo com Rifkin (1995), em meados de 1970, a crise energética do petróleo e a saturação de bens duráveis como eletrodomésticos e carros, exige da indústria inovar para ser mais competitiva no mercado. Para Manuel Castells (2005), o capitalismo em fins do século XX, passa a ser racionalizado pela sociedade em rede, cuja comunicação é mediada pelas TICs (Tecnologia da Informação e Comunicação). Isso significa que as novas tecnologias são poupadoras de trabalhadores como baixo capital cultural. Mesmo defendendo que os setores terciários (comércio e serviço), possam absorver a mão de obras desempregada pelo setor secundário (industrial), ainda assim, acreditamos que Castells não leva em conta que a reestruturação produtiva sofre dois vieses:

- O primeiro grupo a ficar desempregado é aquele com menos escolaridade. Pois, os cargos industriais requerem a capacidade de refletir como melhor organizar e maximizar os ganhos. Para isto, é preciso uma formação propedêutica. São estes profissionais que ficam com as vagas residuais, não ocupadas pelas máquinas. Os desempregados, absorvidos pelo serviço e comércio tende a exigir menos formação profissional, por isto mesmo, os salários são mais baixos e precários em termos de seguridade social.

- Em segundo lugar, a intensificação da cultura de massa tende a excluir os trabalhadores com baixa capacidade de resolver problemas complexos (interdisciplinar e transdisciplinar), assim, tendem a serem consumidores em vez de produtores de tendência mercadológicas. Neste caso, a cultura de massa e popular são excluídas pelas elites da sociedade pós-industrial (DE MASI, 2001). São as elites produtoras que ditarão o que e como consumir. Tem-se, então, a contínua reprodução social e, por conseguinte, alienação dos trabalhadores com baixo capital cultural.

Mais precisamente, vejamos como a questão do capital cultural pode afetar a mobilidade das profissões, num breve comentário de Castells (idem), ao apontar que as novas configurações do mercado referente à polarização social e econômica, derivam mais de fatores “setoriais, territoriais específicas de empresas, étnicas, de sexos e de faixas etárias”. Neste caso, Castells não nega as assimetrias persistentes nas sociedades informacionais, mas que, “as disparidades originam-se menos de sua estrutura ocupacional relativamente valorizada que das exclusões e discriminações que ocorrem dentro e em torno da força de trabalho” (CASTELLS, idem, p.284-285).

Fica evidente, então, que a problemática do capital cultural afeta diretamente os grupos sociais cujos saberes são subvalorizados na medida em que entram em contradição para a reprodução dos capitais dominantes. Estamos pensando aqui, impedimentos como a falta de domínios da língua culta, diferenças étnicas e de crenças historicamente discriminadas ou estigmatizada de alguns grupos sociais, etc. A identidade cultural marginal reproduz a desigualdade em vez de serem absorvidas num processo de aculturação.

Se assim é, podemos conjecturar que Bourdieu (2008) em sua obra *A Miséria do Mundo*, desvelou as complexas estratégias do neoliberalismo monopolistas dos diversos capitais necessário à emancipação. E, conseqüentemente, dificultar a inclusão social dos grupos socialmente vulneráveis.

Bourdieu (2008, p.15-17) ao entrevistar trabalhadores residente em um conjunto habitacional periférico francês, explicita como a aquisição do capital cultural proveniente da educação é depreciado pelos próprios profissionais ocupante de cargos que não exigem maior complexidade cognitiva. Segundo o entrevistado, o diploma do curso primário foi

obtido meramente por sorte, já que continha “52 erros ortográficos”. Os saberes que lhes serve para a sua sobrevivência, vieram da aprendizagem prática no próprio trabalho. Então, não lhe interessava um conhecimento teórico da física ou da química, se não tinha como aplicar no cotidiano profissional. Esta entrevista, revela para Bourdieu (idem, p.18), que a falta integração da ordem industrial à ordem social, impactou na massificação do desemprego dos anos de 1980. Portanto, a falta de esforços de escolarizar o profissional de acordo com as novas demandas industriais, decifrar códigos complexos dos processos fabris; tornou trabalhadores de baixa escolaridade facilmente descartáveis; diferentemente das profissões de gerenciamento ou que requer criatividade oriunda do conhecimento escolar propedêutico.

Nesta pequena amostragem podemos, por assim dizer, compreender a preocupação de Bourdieu em desvelar a lógica liberal, como a retirada do Estado enquanto guardião das causas sociais; que deveriam ser resolvidas pela regulação da mão invisível do mercado, fundamentado na lei da oferta e procura. A oferta de trabalho e renda decente, ocorre de acordo com a demanda da indústria; que, ironicamente, a partir dos anos de 1990, necessita de trabalhadores qualificados para solucionar problemas da produção que as máquinas não podem realizar. Isso significa que o esforço físico é realizado pelo maquinário e o esforço intelectual cabe ao trabalho humano. Ora, é evidentemente contraditório demandar por profissionais mais qualificados exatamente no momento em que o Estado deixa de ser o principal responsável pelo ensino e aprendizagem em termos mais qualitativos e domínios complexos. Pois, se a educação ficar a cargo do mercado privado, dificilmente, os pobres e miseráveis poderão acessar as instituições de ensino, historicamente destinados aos grupos sociais que concentram os diversos capitais. Retirando a legitimidade do Estado Libreral (HABERMAS, 1987)

3.1 - Movimentos Sociais: o engajamento em luta pelo reconhecimento e pertencimento.

Bourdieu não é considerado um teórico dos movimentos sociais. Mas, seus textos estão direta ou indiretamente atrelados a eles. Seu arcabouço teórico é contundente em criticar o acesso antidemocrático aos diversos capitais, assim como, é engajado na luta e resistência à opressão/exclusão social. Destacando o capital cultural, por estar relacionado à educação como produção e reprodução de saberes necessários à uma vida emancipada.

De fato, basta verificar que na antiguidade clássica e medieval, a escravidão e a servidão tentavam naturalizar as diferenças sociais. Não podemos desprezar o fato de que o conhecimento era um distintivo para classificar e hierarquizar as pessoas. O ócio grego, era exatamente o tempo necessário para a educação de saberes cívicos, condicionante

da cidadania. O que era o bárbaro, senão, àquele que desconhecia a cultura grega? No medievalismo, o saber teológico servia como guia de conduta que, por sua vez, propiciava ao clero participar dos estamentos privilegiados, ao lado dos nobres. Não há como negar que a condição cidadã do homem, está atrelada aos domínios de saberes (MIGEOTTE, 2005). Em poucas palavras, saber = poder.

Fica dada a lição para os nossos dias, que o fator educacional ser condicionante para que, a partir dos saberes adquiridos, lutar e resistir às políticas desenvolvimentista que reproduzem e controlam os diversos capitais, a exemplo da neoliberal vigente. Então, poderíamos, por assim dizer, que os movimentos sociais, em termos bouerdiesiano, objetivam eliminar os privilégios herdados e concentrados dos respectivos capitais: econômico, social, cultural e simbólico. E não custa acrescentar, que toda ação do homem tem um caráter pedagógico, sobretudo, levando em conta o conceito de práxis.

Em vez de ater à precisão conceitual do movimento social, vamos focar em seu princípio: devir dialético. Destacando o movimento se dá pelas práxis. Como veremos a seguir.

O movimento social é, a grosso modo, a organização e mobilização em busca de reconhecimento da vida cidadã em sociedade. É neste e não em outro espaço que o ator social preservar-se-á sua condição humana. Falar no engajamento social como expectativa de mudança, é entender que a sociedade moderna é um mundo dinâmico, de transformação do meio em que vive e não adequação a ele. Educar-se, aqui, é buscar conhecimentos necessários à emancipação pela verdadeira via cidadã - o conjunto de direitos civis, sociais, políticos e culturais.

Teóricos dos movimentos sociais, a exemplo de Alain Touraine (2003), considera a sociedade moderna movida pelo ator social, atuante e resiste às estruturas excludentes. Segundo Touraine, um movimento social contem três fundamentos: a) a identidade não homogênea, motivadora para o ator social agir coletivamente, em luta por pautas diversas, tais como os movimentos estudantis em maio de 1968, feministas, ecológicos, etc); b) um conflito entre oponentes, em decorrência de sucessivas hierarquizações impostas pelos grupos dominantes para além das classes sociais; uma vez que a luta não é centralizada contra burguesia, mas, quaisquer instituições com práticas excludentes; sejam elas religiosa, política, tecnoburocratas, etc.); c) e totalidade (transição da sociedade industrial no sentido marxista, cuja economia material é protagonizada pela relação dicotômica burguesa versus proletariado, para a sociedade pós-industrial, de economia imaterial, cujo insumo produtivo é a informação e o conhecimento para a inovação tecnológica. Aqui, a estruturação se dá pela divisão internacional do trabalho, tida como previamente programada: quem cria e quem executa os bens de produção. A criação fica por conta dos países centrais com maiores níveis educacionais (Estados Unidos e Europa); já a execução

fica a cargo dos países periféricos com baixos índices quantitativos e qualitativos de trabalhadores escolarizados. Adentra-se num modelo societário, cujo nível educacional é determinante para inclusão social do acesso dos diversos capitais emancipatórios.

Ora, não podemos desprezar o fato de que a sociedade pós-industrial emerge sob os critérios políticos e econômicos neoliberais. Sinteticamente, refere-se à retirada do Estado keynesiano (DRAIBE e HENRIQUE, 1988), que fomentava o desenvolvimento econômico atrelado à geração de trabalho e renda. Vale lembrar que a cidadania está condicionada ao mundo do trabalho: financiamento público da educação, garantia de um salário mínimo, férias, assistência à saúde e moradia, aposentadoria, etc. E proteção aos incapacitados para atividades trabalhistas. Com a retirada compulsória do keynesianismo, também chamado de Welfare State, tem-se a instauração estrutural do Estado mínimo: mínimo, é atuar o mínimo possível. E, invariavelmente, o minimalismo, aqui, é uma referência aos déficits sociais. Pois, diante de uma eventual crise econômica, tem-se que: a) o primeiro corte de custo é o trabalho; quanto ao desemprego, sacrifica-se, primeiramente, o trabalhador de baixa qualificação, ou seja, insuficiente capital cultural; b) o Estado deixa de ser mínimo também, porque se a crise for aguda e prolongada, costuma socorrer as empresas com risco de insolvência. A cadeia produtiva de trabalhadores oriundos do ensino universitário ocupantes de cargos de comando em vez de execução, costumam ser os últimos demitidos.

3.2 - Movimentos Sociais: o campo e espaço com estratégia de resistência e luta pelos direitos

O liberalismo, enquanto princípios teóricos, representa uma realidade prática de empobrecimento e miséria dos despossuídos de diversos capitais. É o que sentencia Pierre Bourdieu (2008) e seus colaboradores nas pesquisas realizadas em *A Miséria do Mundo*. Neste texto, já contém instrumentos de luta e resistência para lidar com a opressão do liberalismo excludente. Ou seja, um movimento para enfrentar a reprodução estática, ou seja, que retroalimenta o poder dos grupos dominantes. Além dos capitais sociais, Bourdieu nos concede duas estratégias para a atuação dos atores sociais engajados: campo e espaço.

O espaço representa uma série de campos, como o filosófico, religiosos, jurídico, literário, artístico, campo esportivo, dentre outros a serem identificado à medida que o ator social for demandando. Cada campo procura delimitar a área de atuação por ter suas próprias regras.

Claro que pode existir uma guerra entre campos, pondo em dúvida a legitimidade de cada um, mas, a sua pertinência, ou seja, a existência das regras normativas. Como a ciência

poderia afirmar a inexistência do campo religiosos, por ser pura metafísica? Cada campo, tem sua autonomia, ainda que possivelmente relativa. A pertinência de cada campo, está no habitus - práticas cotidianas, como ação física e mental. O habitus não é uma atuação determinista, pois se trata de comportamento no contexto de probabilístico e não de previsibilidade (BONNEWITI, 2003).

Do que foi dito até aqui, acreditamos que Boudieu empreende um grande esforço para criar uma série de categorias analíticas, ainda que muitas vezes elas se confundam na sua utilização (DOMIGUES, p.35) para dar conta do processo de modernização e suas complexidades topológicas. Quanto ao nosso propósito, elas são úteis para dar conta dos movimentos sociais na modernidade, levando em conta que ela está constantemente em transformação. Obviamente, não podemos perder de vista, o que realmente muda e dizendo, muitas coisas mudam, para serem preservadas. Como é o caso da reprodução social, que pode passar por algum tipo de modificações, mas, sem ameaçar os grupos detentores dos capitais, portanto, preservando a ordem neoliberal.

Entendemos que o movimento social é um ativismo de resistência e luta por diversos recursos na sociedade, em constante disputa, a exemplo dos capitais postulados por Bourdieu. Estes recursos estão dispersos em temáticas referenciais. Quanto mais moderna a sociedade, surge uma diversidade de campos, ou seja, áreas de domínios. Eles existem à medida que houver necessidade para atender dilemas do homem. Dito em outras palavras, dar conta do processo de modernização e as demandas dos indivíduos por inclusão de direitos plenos.

Em cada um dos campos, o ator social deve ocupar espaços de atuação. O ator moderno transita por vários campos que possui princípios normativos próprios, onde deve saber jogar as regras impostas na tentativa de participar ou mudar as regras sempre que seja possível. A título de ilustração, podemos fazer um exercício de imaginação, ao conceber o ator social como o um ser complexo e que transita em diversos campos e, assim, poder trabalhar, ter lazer, rezar seus credos, namorar e casar. Para isto, deve praticar seu ativismo social participando dos movimentos sociais na luta pela inclusão social mediante as novas necessidades. Para tal engajamento, ele precisa saber das regras mínimas para não ser sumariamente expelido em cada trânsito percorrido. Dito em outras palavras, em cada um destes hipotéticos campos, precisa ter habilidade para estrategicamente ocupar e agir espacialmente sem que seja expulso do território. É o habitus, então, que lhe dá esta habilidade e competência. O indivíduo não nasce pronto. A partir da reflexividade aprende agir estrategicamente para modificar e ser modificado, de modo a participar, pertencer e ser reconhecido socialmente. O ator social de Bourdieu é um praticante da práxis a partir do habitus.

3.3 Movimentos Sociais como práxis: contra a reprodução neoliberal pandêmica

Abordaremos a práxis como resistência à nova onda neoliberal representada pela extrema direita que atuou de forma avassaladora; agindo como um tsunami na vida dos indivíduos vulneráveis - pobres e miseráveis - detentores de baixos índices de capitais assinalados por Bourdieu. Que mediante a escassez de tais recursos não tiveram a liberdade entre ir trabalhar ou ir para casa, a fim de ficarem protegidos do contágio provocado pela pandemia da covid-19. Neste caso, a tríade educação-trabalho-vida, nos permite parafrasear a máxima marxiana, que devemos trabalhar para viver e não viver para trabalhar, aqui realinhada ao século XXI: homem deve trabalhar para viver, e não trabalhar para morrer. Ou seja, o neoliberalismo da extrema direita, agravou aquilo que já estava grave: da precarização do trabalho à sentença a morte do trabalhador. Pois, o que vimos recentemente no mundo ocidental, vários países orientados pelo neoliberalismo de extrema direita, defendo: vida ao mercado em vez de vida daqueles que precisam trabalhar para sobreviver (DAVIS, 2020).

A perplexidade fica por conta de quem pôde permanecer vivo, no ápice pandêmico foram aqueles quem tinha os capitais suficientes para não ficarem expostos ao vírus: habitar numa moradia decente, com divisões adequadas, acesso a água, energia elétrica e esgotamento sanitário; mídia para conectar com as novas tecnologia da informação e comunicação acoplada à internet; instrução educacional de forma a ter domínios da língua e escrita cultas, alfabetização não funcional e ter feito cursos universitários propiciadores de um capital cultural para dar conta de soluções criativas para um mercado econômico desestruturado pelas regras tradicionais e não pelo teletrabalho (AVITZER, 2021, DAVIS, 2020).

É contra o silenciamento da voz dos excluídos, os destituídos dos diversos capitais necessário à cidadania plena, que requer o engajamento aos movimentos sociais pela via da práxis (GOHN, 1997).

Hannah Arendt (2003) foi quem, talvez, melhor expressou as possibilidades da atuação do trabalho, como ator social. Arendt entende que o homem age no mundo a partir de três formas: labor, trabalho e práxis. O labor é a labuta do homem para atender suas necessidades materiais de ordem biológica ou ciclo vital, sua produção se esgota no próprio ato de consumir. Está mais próximo, então, da vida dos animais na busca pela sobrevivência, que corresponderia ao homo laborans/animal laborans, neste caso, significa a submissão do homem à natureza, aos ciclos da fartura e escassez, enfim, das intempéries. Trabalho, por sua vez, é associado a poiesis, são os objetos construídos pelos homens a partir da extração dos recursos naturais para serem trocados; tem-se aí o homo faber construindo um mundo entre o natural e o social mediado pelas trocas. De acordo

com Arendt, entretanto, é a práxis, no sentido grego, que verdadeiramente promove a liberdade, tendo em vista que o indivíduo é um ser plural e que precisa criar estratégias para viver em sociedade e, ainda assim, preservar sua emancipação. Práxis significa ação acompanhada de reflexão, agir-refletir-agir. Para agir o homem precisa refletir de modo que suas ações sejam carregadas de racionalidade suficientemente emancipatórias.

Acreditamos que o pensamento de Arendt proporciona subsídios suficiente para apreendermos os descaminhos do trabalho na modernidade. Salvo as devidas exceções, o trabalhador moderno foi progressivamente aproximando do homo faber em detrimento do homem da práxis. Dito em outras palavras, ao ser integrado à sociedade da produção e do consumo, consumiu para si e esqueceu-se do outro excluído. Se o trabalhador não foi alçado ao status de burguês, se comportou como pequeno burguês. Consumiu e tornou ou outro invisível na esfera pública dialógica. Se atuação do trabalho como homo faber na esfera pública, ficou paulatinamente distanciada da práxis, aqueles que vivem desta atividade também foram progressivamente destituídos da condição de cidadão. Ou deixou de ter voz cidadã. Resta saber, quem calou o trabalhador.

Se levarmos em conta a tendência da onda neoliberal de extrema direita, não precisa titubear, foi a extrema direita de cunho fascista. Insensível à pobreza, miséria e morte. Morte, obviamente, do diferente de si. Morte da alteridade. Todos aqueles que não compartilham dos capitais hegemônicos.

Gostaríamos, então, de atrelar o engajamento dos postulados de Pierre Bourdieu ao pensamento de Paulo Freire, por serem complementares. Sobretudo, também por dedicarem à problemática ao mundo do trabalho e da educação como dois setores diretamente atingidos pelo neoliberalismo de extrema direita. Vale lembrar, dois importantes recursos para criar estoques de capital. Sem trabalhar como o pobre e miserável poderão acumular riquezas, com o desmonte do Estado do bem-estar social, que fomentava o crescimento econômico com a proteção dos vulneráveis? Para Bourdieu (1975), o capital econômico e o capital cultural educacional, são interdependentes. Numa equação exponencialmente infinita: capital econômico gera capital cultura, que gera mais capital econômico, que gera mais capital cultura. No binômio cíclico saber gera poder, poder gera saber. O poder econômico permite acessar o conhecimento educacional necessário para lidar com as regras da vida em sociedade. Em posses destes saberes, é possível acumular mais riquezas econômicas. Especialmente na sociedade pós-industrial que é dependente de conhecimento para inovar na produção de bens, serviços e comércio.

Partimos do pressuposto de que a educação e trabalho permitem a liberdade de escolha, conforme já exposto no pensamento de Arendt (idem). Ora, por que não conjecturar que a práxis é o amálgama entre o fator educacional e o trabalhista. Pensamos aqui que trabalho

sem educação, tende a ser uma atividade precarizada (BRAGA, 2012) , muitas vezes, análoga à escravidão ou servidão. Uma espécie de trabalhador bárbaro, incapaz de decifrar os códigos das racionalidades econômicas neoliberais. Educação sem trabalho, tem o risco de estar dissociada da vida prática, e recair numa espécie de filosofia da educação. Do trabalhador demiurgo. Mesmo em casos da docência, que é uma atividade trabalhista, não pode estar dissociada da práxis. Pois, quem ensina também deve aprender.

Aceito assim, a práxis educacional de Paulo Freire talvez nos aponte um caminho trilhado por Bourdieu. Aceito assim, gostaríamos de situar os postulados freirianos no contexto brasileiro, que seguiu o modelo da modernização conservadora. Basta lembrar que o milagre brasileiro durante a ditadura militar, alcançou um dos maiores crescimentos mundiais às custas do achatamento salarial e repressão aos movimentos dos operários, com prisão e assassinatos (SAINSSAULIEU e KIRSCHNER, 2006). Daí, não ser surpreendente que o neoliberalismo de extrema direita foi instaurado sem nenhum constrangimento, levando em conta o amplo apoio da classe média e das elites. Obviamente, o suficiente para eleger uma significativa representação política partidária deste espectro extremista. Tradicionalmente, o Brasil aderiu ao moderno, mudando para permanecer tudo como sempre esteve.

Daí a atualidade de um dos textos de Paulo Freire. Parece falar para uma plateia do século XXI, polarizada em seus nichos comunicativos de conhecimento. Freire (2011) questiona se estamos encaminhando para a beira do abismo, cujo destino ameaça o diálogo entre pontos de vista divergentes e a intolerância da alteridade. A inquietação freiriana é pertinente, considerando como chegamos à segunda década do século XXI, sob o risco de retroceder na inclusão social de uma sociedade discriminatória e intolerante aos não pertencente aos campos hegemônicos de raça (branco), religião (cristã), política (neoliberal de extrema direita), etc.

Apráxis apregoada por Freire tem alcance multidimensional, por defender uma emancipação não reformista, a exemplo do nosso sistema estrutural ideológico partidário, econômico e educacional, mas sim, revolucionário. Intento alcançável se o protagonismo emancipatório for guidão pela educação. Esta, uma vez capilarizada, pode irradiar conhecimento para o uso dos capitais compartilhados entre os pobres e miseráveis.

Certamente, trata-se de um desafio em tempos de polarização cultural, portanto, ideológica.

Considerações Finais

Ainda que sem esgotar, esperamos ter provocado a problemática do liberalismo presente no conjunto da obra de Pierre Bourdieu e a sua atualidade nos tempos do neoliberalismo de extrema direita, sobretudo, devido a precarização da vida no mundo da educação e no mundo do trabalho. Acreditamos que a modernidade ao tentar romper com o tradicionalismo da antiguidade clássica, ainda possa dar continuidade à modernização através da práxis e, conseqüentemente, a distribuição mais justa e democráticas dos diversos capitais necessária a uma vida libertária. O que pode ser mediado pelo capital cultural.

Aceito assim, mas que aprofundar, tentamos realizar uma análise panorâmica do pensamento de Pierre Bourdieu, especialmente, no momento que sua obra de viés mais sociológico *A Miséria do Mundo*, comemora trinta anos de seu lançamento. Demonstrando a atualidade e pertinência de suas preocupações. Vale destacar que a recente experiência da pandemia provocada pela covid-19, fez emergir novas configurações excludentes representada pela polarização oriunda no neoliberalismo em sua vertente de extrema direita. E sua dificuldade de lidar e tolerar com a heteronomia. Trazendo de volta as ameaças do passado inspiradas no fascismo e nazismo.

Dito assim, mas que esclarecer, procuramos com este texto provocar novas investigações explicativas a fim de evitar o retrocesso de conquistas sociais, ainda que relativas, alcançadas na segunda metade do século XX; que a segunda década do século XXI, parece querer abolir.

Portanto, é preciso pensar Bourdieu ainda por propor apreender sociedades complexas como a moderna, sob a perspectiva da complexidade, obtida a partir do entrelaçamento dos respectivos capitais.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. A Condição Humana. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- AVITZER, Leonardo. Política e Antipolítica - a crise do governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2021
- BRAGA, Ruy. A Política do Precarizado - do populismo à hegemonia Lulista. São Paulo: Boitempo, 2012
- BONNEWITI, Patrice. Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu II Patrice tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. A Miséria do Mundo. Tradução: Mateus S. Soares Azevedo Petrópolis: Vozes, 2008
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. Os herdeiros: os estudantes e a cultura. Tradução de Ione Ribeiro Valle e Nilton Valle. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- BOURDIEU, P; PASSERON, J.-C. A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. Escritos de Educação. Tradução: Maria Alice Nogueira. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Bourdieu, Pierre, 1930- A Profissão de Sociólogo: preliminares epistemológicas. In: Pierre Bourdieu; Jean-Claude Passeron; Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. - Petrópolis, RJ : vozes, 1999.
- CASTELLS, Manuel. A Sociedade em Rede. Tradução: Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- DAVIS, Mike. A Peste do Capitalismo Tradução: Artur Renzo e Murillo van der Laan. São Paulo: Boitempo, 2020
- DE MASI, DOMENICO. O Futuro do Trabalho. Tradução: Yadyr A. Figueredo. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- DRAIBE, Sônia; HENRIQUE, Wilnês. Welfare State, Crise e Gestão da Crise: um balanço da literatura internacional. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 6, vol. 3 , 1988.
- FREIRE, Paulo. Educação e Mudança. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011
- GOHN, Maria da Glória. Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e

contemporâneos. São Paulo, Loyola, 1997

LAVAL, Crhistian. A Escola não é uma Empresa. Tradução: Mariana Echalat. São Paulo: Boitempo, 2019

MIGEOTTE, Léopold. Os Filósofos Gregos e o Trabalho na Antiguidade. In: ECURE, Daniel e SPURK, Jean. O Trabalho na História do Pensamento. Tradução: Patrícia Chittoni Ramos Reuillar e Sônia Guimarães Taborda. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

PIKETTY, Thomas. O Capital do Século XXI. Tradução: Monica Boumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

_____. Capital e Ideologia. Tradução: Dorothée de Bruchard et al. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

RIFKIN, Jeremy. O Fim do Emprego. Tradução: Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books, 1995.

SAINSSAULIEU, Renaud E KIRSCHNER, Ana Maria. Sociologia da Empresa: organização, poder e cultura e desenvolvimento no Brasil. Tradução: Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

TOURAINÉ, Alain. Poderemos viver juntos? Iguais e Diferentes. Petrópolis: Vozes, 2003.

REFLEXÕES SOBRE OS DISCURSOS E OS PROCESSOS IDENTITÁRIOS DE GÊNEROS E SEXUALIDADES

CLEBER MENEZES⁷

RESUMO

Propomo-nos neste artigo promover reflexões acerca de como os discursos criam as identidades e, ao mesmo tempo, os processos identitários criam os discursos em um constante movimento de retroalimentação. O recorte dado foi a discussão do gênero e sexualidade a partir de vivências e experiências do autor dialogando com o cenário atual de disputas entre grupos de ideologias distintas. A metodologia é baseada em revisão bibliográfica. O trabalho está organizado em três partes, além da introdução e considerações finais, abrindo as discussões sobre as identidades, passando pelo diálogo sobre os discursos como instrumentos de poder e finalizando com um debate mais restrito aos gêneros e sexualidades. Percebe-se ao final deste trabalho que há uma disputa discursiva sobre as identidades de gênero e sexualidades, tendo de um lado grupos conservadores que desejam manter as normas estabelecidas que conflitam com os discursos que reivindicam as diversas possibilidades de existir.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso; Identidades; Gênero; Sexualidade.

ABSTRACT

In this article, we propose to promote reflections on how discourses create identities and identity processes create discourses in a constant movement of feedback. The cut given was the discussion of gender and sexuality based on the author's experiences in dialogue with the current scenario of disputes between groups of different ideologies. The methodology is based on a bibliographic review. The work is organized in three parts, in addition to the introduction and final considerations, opening discussions about identities, going through dialogue about discourses as instruments of power and ending with a debate more restricted to genders and sexualities. It can be seen at the end of this work that there is a discursive dispute about gender identities and sexualities, with conservative groups that want to maintain the established norms that conflict with the discourses that claim the various possibilities of existing.

KEYWORDS: *Speech; Identities; Gender; Sexuality.*

⁷ Unemat

Introdução

Somos seres que vivem a partir da construção de discursos que regem nossas rotinas, nossa maneira de pensar e agir e que muitas vezes acabamos por replicar normas e performances pré-estabelecidas como verdades universais sem questionar, naturalizando muitas práticas e modelos. Chegamos a nos punir e censurar quando saímos do padrão, pois mesmo antes de nascer, já somos bombardeados por discursos que irão se reiterar constantemente ao longo de nossas vidas.

Os processos identitários fazem uso dos discursos para afirmar ou negar os pertencimentos estabelecidos. Somos moldadas/os pelos sistemas culturais dos quais fazemos parte e que são reforçados através da família, mídia, da escola, da igreja, do Estado e outras instituições sociais. Em um mundo liquefeito nos deparamos com contradições, com mudanças sociais e identitárias constantes e com relações cada vez mais efêmeras, que precisam dialogar com conservadorismos que não desejam mudar a forma de pensar e agir sobre o mundo, reforçando preconceitos enraizados.

Quando o assunto é gênero e sexualidade, esse embate torna-se maior ainda. Negam que estamos falando de processos identitários e se blindam atrás de discursos bíblicos, biológicos e ideológicos. A ignorância, o desconhecimento e o negacionismo povoam estes discursos contrários as identidades que se constituem fora da norma.

Apartir deste cenário, nos dispomos a discutir neste artigo, como os discursos e os processos identitários estão diretamente conectados, em que um retroalimenta o outro em uma construção cíclica, gerando novos conceitos, refutando naturalizações e promovendo novas perspectivas de ser e existir.

1. Identidades em (re)construção

Ao longo dos anos, os discursos vêm sendo construídos e subliminarmente (ou não) vão moldando as sociedades, por meio da cultura que se estabelece e que se reinventa a partir das diversas formas de saber e que através das relações de poder que cada instituição exerce sobre assuntos específicos, são criados laços e embates para fazer valer a “verdade” do seu discurso sobre os demais.

Seguindo a lógica da epistemologia de Bauman, que desenvolve o conceito de liquidez para falar da modernidade, do amor, das relações, dos tempos e da vida, referindo-se à pós-modernidade como este espaço de fluidez e inconsistência que se apresentam como traços essenciais das relações sociais, nos tornamos seres multifacetados e fragmentados (HALL, 2006) e que se identifica através da relação Eu e Outro no processo de socialização

(DUBAR, 1997).

Desta maneira fomos levados/as a conviver cotidianamente com conflitos internos a partir da crise do pertencimento (BAUMAN, 2005) e crise de identidade (HALL, 2006), que nem sempre são coerentes, além de nos depararmos com incongruências a partir de nossas amizades, famílias, trabalhos, escolas, religiões, legislações e culturas da qual fazemos parte.

Em meio a todo esse emaranhado, nos encontramos imersas/os em um mundo cada vez mais fluido e efêmero, com identidades que se sobrepõem e se desenvolve em um cenário de configurações de interdependências, que torna nossas decisões cada vez mais difíceis a respeito das coisas mais simples do nosso dia-a-dia como, por exemplo, qual roupa vestir, até situações mais complexas, como é o caso dos processos identitários de gênero. Uma vez que, estando tudo interligado, qualquer ato impacta na/o outra/o e, como em uma cadeia cíclica, tudo se move e se (des)reorganiza dando origem a uma nova configuração de relações entre sujeitas/os, discursos, cenários e arenas de disputas.

Vivemos em um eterno processo de (des)reconstrução, em que as referências e modelos instituídos estão cada vez mais móveis e flexíveis (HALL, 1996, 2003, 2006; BAUMAN, 2005, 2013; CANCLINI 2006; BHABHA, 2007; FOUCAULT, 2015, 2015a e 2016). Apesar desses autores possuírem distinções teóricas e analíticas, bem como, investigam a sociedade a partir de diferentes contextos espaço-temporal, que vai do cenário pós-colonial até a pós-modernidade, eles convergem ao nos permitir pensar as identidades como processos relacionais que se desenvolvem a partir de referências culturais e relações de poder.

Esta compreensão de disputas e instabilidades das identidades dialoga diretamente com a alteridade que impacta a vida das pessoas trans nos seus processos identitários de gênero, assim como as pessoas não-binárias. Quanto a sexualidade todas as identidades desviantes, ou seja, todas as sexualidades não-heterossexuais esbarram nesse mesmo contexto, gerando conflitos com grupos conservadores que não admitem nada para além do sistema cisheteronormativo .

Entende-se por cisheteronormatividade um sistema social que age sobre todas as pessoas determinando um padrão de normalidade e naturalidade apenas para as pessoas cis e heterossexuais. E tudo e todas/os que não seguem esta norma serão visto como desviantes, anormais e marginais. Isto inclui a ideia de que existe apenas o binarismo de gênero, masculino e feminino, considerando que relações sexuais são normais somente entre pessoas cis de gêneros diferentes. (MENESES, 2021, p. 26).

Em contrapartida aos avanços da diversidade cultural no cenário político e nas relações sociais, o movimento conservador tem ressurgido com bastante força nas diversas áreas

(científica, religiosa, política, legislativa, educacional e familiar), tendo como base uma lógica estruturalista, moralista e essencialista, como acontecia no fim do século XIX e início do século XX, quando a diferença era hierarquizada e interpretada como desigualdade (ENNES, 2016).

Esta onda conservadora vem travando uma batalha contínua para tentar reverter o avanço da legitimação da diversidade cultural e manter todas as identidades dentro de caixinhas bem definidas e fixas, para manutenção da “estabilidade”, fato que é reforçado pelo multiculturalismo (CANCLINI, 2006) como observa criticamente Ennes (2016) ao analisar o processo de descentramento que se intensificou nas décadas de 1970 e 1980:

Nessa nova fase, no entanto, os guetos funcionam mais como fortaleza para quem está dentro. Isto é, o multiculturalismo significou, também, uma maneira de se resguardar em sua particularidade, sua diferença, sem ser molestado pelo outro. Sob qualquer sinal de ameaça e questionamento do modo de ser e estar no mundo corre-se para dentro da fortaleza e com isso encerra-se o debate político e eliminam-se os pontos de interseção da vida pública. O multiculturalismo, nesse sentido, ao invés de favorecer o intercâmbio cultural levou à produção de fortalezas identitárias. (ENNES, 2016, p. 229-230)

A busca pelo reconhecimento da diferença, como prevê o multiculturalismo, nos leva a re-essencialização das identidades dos grupos subalternizados? Quando se desenha uma nova configuração nas relações de poder, estes grupos tendem a se reafirmar perante os grupos hegemônicos para delimitar seu território e nesta ação acabam por fixar uma nova identidade.

Neste sentido, Ennes apresenta o interculturalismo como uma visão mais complexa para pensar a sociedade contemporânea, pois “seria capaz de dar visibilidade e inteligibilidade às relações culturais e de poder que são, ao mesmo tempo, marcadas pela diferença e pela desigualdade” (ENNES, 2016, p. 233).

Compreendendo a incompletude e intersecção das culturas que revelam os híbridos culturais (CANCLINI, 2006), poderíamos dizer que as identidades estão em processo, por serem identidades inacabadas.

A partir desta ideia, ENNES (2001) ao pesquisar os imigrantes japoneses em uma cidade do interior de São Paulo, percebe que o diálogo entre as duas culturas (brasileira e japonesa) envolve um mundo de relações simbólicas e práticas em constante mutação, estando em movimento contínuo de resignificação, como em um eterno jogo de negociação entre o ser e não ser a partir das alteridades que se estabelecem a cada situação contextual e relacional.

Sendo assim, nos deparamos com uma rede de relações que temos “a produção do pertencimento, da alteridade, e da desigualdade, não são processos excludentes, ao contrário, são interdependentes” (ENNES, 2016, p. 233, grifo do autor). E nessa conexão necessária entre o estabelecido e o outsider (ELIAS; SCOTSON, 2000), que oportuniza a ressignificação ou surgimento de novas identidades e discursos.

2. O discurso como instrumento de poder

Em meio a todo esse processo, temos o discurso como algo intangível que se constitui e se desenvolve no mundo das ideias através da epistemologia e performances sociais, mas também que pode ser interpretado como algo concreto, considerando sua materialidade adquirida por meio do significante dos signos (SAUSSURE, 2003), sendo estratégicos para o desenvolvimento das relações de poder.

Então, podemos entender o discurso como um objeto de desejo (FOUCAULT, 2013) pelo qual se luta e quer se apoderar, porque através dele pode-se exercer a disciplina, proibição, coação, controle, inclusão e exclusão, bem como, estabelecer padrões normativos e/ou romper com os mesmos.

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso - como a psicanálise nos mostrou - não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2013, p. 9-10).

Tomando como referência a semiótica, imaginamos o discurso como algo que não está restrito a linguagem verbal, mas, sim, a todo um conjunto de expressão verbal e não verbal que perpassa várias áreas e utiliza-se de infinitos diálogos por meio dos signos criados para construir e fundamentar ideias.

E é por meio deste misto de estratégias comunicacionais que ideologias e verdades são mantidas como legítimas, até que a criação de novos signos ou ressignificação dos signos existentes entrem no jogo e criem discursos alternativos que minem a legitimidade dos discursos até então tidos como o único caminho.

A semiótica é a ciência que investiga todas as linguagens possíveis, ou seja, tem como objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido. (SANTAELLA, 1986, p. 15).

Todos estão cercados por uma infinidade de signos. Cada vez mais as pessoas são levadas a compreender diferentes signos, a descobrir como interagem com os objetos, como pensam e se emocionam. Linguagem verbal e não verbal se misturam. Na fotografia, no cinema, no rádio, na televisão, nos hipertextos, na hipermídia, enfim, tudo é linguagem, tudo é signo. (REBELLO, 2017, p. 1104).

Os grupos hegemônicos estão sempre em busca de manter o domínio sobre os discursos para torná-los uma ideia consensual e tida como verdade, levando-os a legitimidade social. Sendo assim, a sociedade é pensada e estabelecida tendo como referência o discurso legitimado e naturalizado construído pelos grupos que exercem o poder hegemônico, constituindo os padrões sociais.

Para combater e desconstruir as normas estabelecidas por estes discursos, que se consolidaram ao longo dos séculos, exige um esforço e desgaste imenso, sendo necessário criar novas epistemologias, descortinar as/os sujeitas/os invisibilizadas/os pela/na história e conquistar o endosso de um maior número de instituições sociais, para que este novo enunciado tenha capacidade de ser reconhecido como legítimo. Para Foucault:

Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de forças; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas. (FOUCAULT, 2015, p. 111)

Pesquisas contemporâneas com base nos estudos de gênero, estudos queer, estudos feministas e estudos das sexualidades têm se debruçado sobre o conceito de gênero e de sexualidade em diálogo com os movimentos sociais, promovendo mudanças epistemológicas importantes que têm impactado nas políticas e programas públicos, em sujeitas/os e discursos, dando visibilidade a estes temas e revelando como esses dois marcadores, dentro de sua diversidade, são importantes para a discussão de direitos humanos.

A partir das perspectivas técnico-científicas que estas teorias apresentam, é possível subverter e contestar “verdades” e “essencialismos” desenvolvidos pelos discursos e teorias heteronormativas, que até o momento eram, e para muitos ainda são interpretadas como legítimas. Desta maneira, temos que compreender que:

[...] os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos. (FOUCAULT, 2015, p.39).

Esses discursos determinam as normas sociais e estabelecem os padrões aceitáveis,

agindo de forma consciente ou inconsciente sobre todas as pessoas, determinando os comportamentos e regras de conduta de cada indivíduo. “O conjunto desses discursos geram uma cortina de fumaça confusa para os oprimidos, o que os faz perder de vista a causa material de sua opressão e os mergulha em uma espécie de vazio a-histórico” (WITTIG, 2006, p. 46, tradução nossa). Desta maneira, vemos mulheres reproduzindo o machismo, gays reproduzindo a homofobia, pessoas negras reproduzindo o racismo, por estarem imersos em um sistema que naturalizou estes fenômenos. Sendo assim, até quem faz parte dos grupos oprimidos acaba por cometer as práticas sem nem perceber o que estão fazendo com seus pares.

Além dos discursos supracitados, há um discurso importante e fundamental, que é o da educação. Este tem a escola como primeiro espaço social que uma criança acessa, sem a supervisão e controle dos pais, para estabelecer contatos com o diferente, com o novo. É um cenário de descobertas e formação que impacta diretamente na identificação e significação de cada coisa, de cada atitude e sentimento. Esta bagagem soma-se ao aprendizado que as crianças obtêm no seu círculo familiar, com os vizinhos e nas manifestações culturais que têm acesso.

É de extrema relevância que na educação básica, e que assim seja com a educação subsequente e continuada, esteja muito bem sedimentada sob a perspectiva da diversidade, preparando estas/es novas/os cidadãs/ãos para convivência social com o múltiplo, o diferente, o igual e o desigual, de forma natural. Mas, o que se pratica na escola é justamente o oposto, através de uma cultura da violência pratica-se a intolerância e discriminação.

A negação de identidades - ou a discriminação de pessoas pela orientação sexual, religião ou pela cor da pele, dentre outras - constitui uma violação dos direitos humanos, uma grave violência simbólica e tornou-se crime no Brasil através da lei 7.716/89. Por isso, a escola é desafiada a ressignificar sua função social, ou seja, construir uma práxis educativa compreendendo a sua complexidade e partindo do princípio de que todas/os são sujeitas/os de direitos.

3. Discursos e as identidades de gênero e sexual

Em diálogo com o cenário escolar abordado na última seção, apresentaremos a experiência da minha trajetória pessoal. As memórias que povoam meu imaginário sobre o espaço escolar são representadas por opressão, exclusão e injúria. Até hoje carrego traumas que impactam em minha autoestima, fruto de discursos hegemônicos que me enxergavam e me levavam a ter a mesma interpretação de quem me julgava, que eu era uma pessoa

inferior por conta da minha sexualidade e classe social. Estamos falando do principal colégio particular da época de uma cidade do interior do estado de Sergipe, no Nordeste brasileiro, vinculado a igreja católica e dirigido por freiras franciscanas, ao qual só tive acesso através de uma bolsa de estudos integral viabilizado pelas articulações que minha avó paterna tinha na cidade.

Era um ambiente que não me via representado, pelo contrário, era estimulado a ser quem eu não era, tornei-me um outsider da classe social e da sexualidade naquele cenário. Precisava negociar esses marcadores sociais a todo instante, vindo a protagonizar muitos conflitos com o núcleo estudantil e com as freiras, recebendo opressão constante do grupo hegemônico, tornando-me uma pessoa insegura e tímida. Este é o resultado que muitas crianças e adolescentes passam na escola, que deveria ser um espaço de acolhimento, mas acaba por representar uma reprodução da sociedade conservadora que não sabe lidar com as diferenças.

A ausência de discursos e representações da diversidade sexual e cultural nos conteúdos e atividades escolares reforçava esse sentimento para elas/es e para mim, pois se não havia possibilidades de desconstrução das normas, não havia contradiscursos e nem mesmo problematizações a respeito do diverso, aflorava em mim o sentimento de culpa por ser diferente e estar desfrutando deste espaço de privilégio, que era a escola particular. Era necessário silenciar e conviver neste ambiente hostil para ter acesso à educação de qualidade e não perder a bolsa de estudos.

Os discursos, fruto das relações de poder, impactam diretamente nas políticas públicas de educação em relação à população LGBTQIA+, tendo como exemplos: as disputas que ocorreram no contexto do sistema educacional do Brasil com um recorte para a população LGBTQIA+; a problematização da escola como um espaço onde a alteridade reflete a violência; a 2ª Conferência Nacional de Educação - Conae, realizada em 2014, que tivemos 27 proposições estratégicas aprovadas relacionadas explicitamente à questão de identidade de gênero, diversidade sexual e a população LGBTQIA+.

Além do veto em 2011 ao “Programa Brasil sem Homofobia - Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra LGBT e Promoção da Cidadania Homossexual”, que foi lançado pelo Governo Federal em 2004 com o propósito de garantir os direitos políticos, sociais e legais conquistados pelas lutas do movimento LGBTQIA+. Esses são alguns exemplos que refletem conquistas e retrocessos no campo político e legislativo relacionado aos direitos da população trans na esfera da educação (MENESES, 2016) .

O combate à heteronormatividade tem sido mobilizado pela academia e movimentos sociais, e em relação à população trans que ficou invisibilizada por tanto tempo, sendo

relegada a subalternidade por não compor o grupo que era legítimo a falar e pensar sobre o assunto, temos as obras de Foucault (1999, 2015, 2015a e 2016), dos diversos estudos LGBTQIA+ (BUTLLER, 2000, 2002, 2002a e 2003; HALPERIN, 2007; LOURO, 2004 e 2012; PELÚCIO, 2007, 2008 e 2009; BENTO, 2006, 2008, 2011 e 2014; ERIBON, 2001; PRECIADO 2008, 2010; TREVISAN, 1986), aliados aos estudos feministas (BEAUVOIR, 1970; SCOTT, 1995; WITTIG, 2006).

Estas referências apresentam argumentos que são frutos de embates aos discursos até então considerados legítimos. Por meio do empoderamento político conquistado via movimentos sociais e debates acadêmicos (não-hegemônicos) na filosofia e ciências sociais, revela novas possibilidades e novos olhares sobre a temática.

As “minorias” têm conseguido desenvolver um contradiscurso em relação às instituições sociais (igrejas, sistemas jurídicos, escolas e famílias), às disciplinas acadêmicas, à psicologia e às ciências médicas/psiquiatria e psicanálise, que disseminaram por muito tempo que a população LGBTQIA+ era marginal, desviante e patológica, portanto, seres abjetos .

Entre os vários discursos sobre gênero e sexualidade, destacam-se na atual conjuntura, os que se referendam os Estudos Queer, que são pesquisas que começam a ganhar notoriedade na década de 1990 e se opõe a heteronormatividade, difundindo o discurso de um mundo sem rótulos, podendo cada sujeita/o ser como quiser e da forma que quiser no que tange ao gênero. Saem do binarismo do homem/mulher para multiplicidades de gêneros, desnaturalizando não só o gênero, mas também a sexualidade, por compreender se tratar de processos identitários que são construídos socialmente.

Para o queer, não há certo ou errado, há apenas o diverso. “Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário”, diz Louro (2004, p. 38). “O termo queer surge como uma questão que levanta a questão da força e da oposição, da estabilidade e da variabilidade dentro da performatividade” (BUTLER, 2002, p.58). E ainda diz: “Queer adquire todo o seu poder precisamente através da repetida invocação que o relaciona a acusações, patologias e insultos.” (BUTLER, 2002, p.58). Desta maneira, pensar queer é pensar na contramão das normas, é subverter.

Falando a partir das margens, os teóricos queer buscam não só romper com o binarismo, conforme discutido até aqui, ou questionar noções clássicas de sujeito, de identidade, de agência, que tem permeado os debates das Ciências Sociais, mas também conferir um certo contorno ontológico àqueles que tem sido sistematicamente destituídos do privilégio da ontologia. (PELÚCIO, 2007, p. 40)

Os Estudos Queer se propõem a analisar a constituição das/os sujeitas/os e suas identidades

através das experiências culturais vivenciadas, com foco na crítica aos discursos normalizantes, hegemônicos e universalizantes, subvertendo o binarismo sexual dado e revelando a possibilidade da multiplicidade identitária possível.

Ao discutir sobre transgeneridade, por exemplo, não há como deixar de acionar a epistemologia queer, uma vez que as pessoas trans são a representação mais palpável da desconstrução da inteligibilidade que o sistema heteronormativo reivindica. O discurso queer também tem sido utilizado pelos movimentos sociais LGBTQIA+ por ser inclusivo e visibilizar esta população que sempre viveu às margens em contraste ao pensamento cishétero.

[...] o pensamento heterossexual desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, cultural, linguagem e todos os fenômenos subjetivos. Não posso deixar de enfatizar aqui o caráter opressivo do pensamento heterossexual em sua tendência a universalizar imediatamente sua produção de conceitos, para formular leis gerais que se aplicam a todas as sociedades, todos os tempos, todos os indivíduos. (WITTIG, 2006 p. 51-52, tradução nossa)

Quando se pensa em romper com o binarismo de gênero desencadeia uma ameaça a todo um sistema político, econômico e social que foi constituído e se sustenta com base nesses discursos naturalizados e tomados como verdade única. Por isso é tão difícil questionar, desconstruir e promover uma reflexão sobre o que se entende por gênero, porque para isso se faz necessário legitimar novas terminologias, novas histórias, novas/os sujeitas/os.

[...] é necessário abrir a caixa preta dos processos de construção do gênero e da sexualidade que, se são construídos, podem ser desconstruídos, reconstruídos, manipulados, transformados, etc. Creio que esse seja o trabalho do feminismo. (PRECIADO, 2010, p. 4)

O grupo vai crescendo, diversificando-se e ganhando notoriedade, exigindo, por exemplo, que a sujeita do feminismo não fique restrita a um único tipo de mulher, afinal, a sujeita do feminismo são as mulheres ou as diversas representações do feminino? As discussões provocadas pelo movimento social adentram a academia e vice-versa, em um processo de retroalimentação, a exemplo do feminismo que “teve também uma relação mais direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico” (HALL, 2006, p. 45).

Por meio do discurso a sociedade promove e produz: inclusões, exclusões e interdições, controles sociais, coerções, ordens e desordens, sexualidades, desejos, gêneros, poderes, rejeições, razão e loucura, verdades, mentiras, doutrinas, normas, dogmas e todas as representações sociais que conhecemos. Poderíamos dizer que o discurso é o princípio e o fim de todas as coisas? Nestas disputas pela “verdade” temos o surgimento de novas

disciplinas no meio científico, religiões são reformadas e categorias e grupos sociais novos surgem, trazendo consigo novos discursos que vão desde a epistemologia até performances sociais, exigindo do Estado a criação de leis para tentar harmonizar a diversidade cultural que é pulsante. E nesta arena discursiva, quem pode falar? Sobre o quê, onde, como e de que forma pode falar? Afinal, existe verdade? Mais precisamente, não se deve imaginar um mundo dos discursos dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. (FOUCAULT, 2015, p. 110).

Nos palanques políticos, casas legislativas, igrejas e escolas, o gênero tem se tornado pauta constante e ganha centralidade a partir de caminhos opostos, seja pensando-o para além do binarismo, desconstruindo verdades fundadas a partir da moral e da biologia ou reificando este discurso. Também temos a partir deste contexto uma discussão sobre os corpos, prazeres, desejos, famílias e outras questões relacionadas a este debate. Qual o corpo ideal? O que posso ou não fazer com meu corpo? Quais desejos são legítimos? Existe um tipo padrão de família? Mulheres cis são as únicas que podem se tornar mães? E o que dizer sobre homens trans que se tornam gestantes?

São inúmeros questionamentos que são levantados a partir do debate dos gêneros e sexualidades. Enquanto houver resistências haverá persistências e perseverança para desconstruir naturalizações que insistem em considerar um mundo fixo e lido a partir dos olhos da hegemonia cisheterossexista.

Considerações finais

A partir de discursos que se legitimaram e instituíram uma hierarquia em que o masculino é representado como superior ao feminino e tentam se sustentar sob a simplicidade do binarismo, vimos como as problematizações trazidas pelos movimentos sociais, o pós-estruturalismo e estudos de gênero rompem com esses padrões, trazendo uma nova perspectiva sobre as identidades sexuais e de gênero, ampliando suas possibilidades para além do binário, desestabilizando as relações de poder e desconstruindo as “verdades” impostas.

A sexualidade e o gênero permeiam todos os espaços e sujeitas/os, sendo acionados ou invisibilizados, vigiados, produzidos e reproduzidos, muitas vezes transformados em tabu e outras vezes problematizados de modo a transgredir normas. Por meio do discurso, as relações de poder se estabelecem e cria-se um imaginário do “certo” e “errado”, delimita-se o universo do masculino e feminino, bem como das práticas sexuais e prazeres

que cabe a cada pessoa, por meio de um sistema cisheteronormativo que se estabeleceu e se mantém ao longo dos séculos.

Este sistema age da forma mais sutil até a mais violenta possível, indo do discurso às performances, sendo tudo muito bem definido e justificado com base em “tradições” e na “legitimidade” de instituições sociais que se declaram como aptas a falar sobre o assunto.

Ao romper com esse sistema, os discursos desviantes passam a ser ouvidos para além de seus “guetos”, começam a ganhar notoriedade e visibilidade através dos movimentos sociais que agora estão para além das ruas, fazem parte do mundo líquido e estão nas redes sociais e nas mídias. A academia que passa a ter pesquisadoras/es que fazem parte da população LGBTQIA+ e passam a contar sua própria história e a questionar discursos estabelecidos. E até um dos espaços mais difíceis de conquistar a representatividade desta população, o legislativo, hoje já é habitado por gays, lésbicas, mulheres e homens trans colocando como pautas os direitos relacionados a forma de ser e existir para além das normas.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2013.

BRASIL. Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor. *Diário Oficial da União*, Brasília, 6 jan. 1989. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm>. Acesso em: 11 mar. 2023.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo. Fatos e Mitos (Vol. 1)*. 4.ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo. A experiência vivida (Vol. 2)*. 2.ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero, na experiência transexual*/ Berenice Bento. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo; Brasiliense, 2008.

BENTO, Berenice. Transexuais, corpos e próteses. Labrys. Estudos feministas. Nº4. ago/dez, 2003. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/berenice1.htm>.> Acesso em: 30 de nov. 2022.

BENTO, Berenice. Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento. Depoimento [Julho - Dezembro, 2014]. 43. ed. Campinas: Revista Pagu. Entrevista concedida a Diego Mado Dias, 2014.

BUTLLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira L. (Org.). O corpo educado: Pedagogias da sexualidade. Tradução Tomáz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp. 151-172.

BUTLLER, Judith. Criticamente Subversiva. In: Jiménez, Rafael M. M. (Org.). Sexualidades Transgressoras: uma antologia de estudos queer. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 55-79.

BUTLLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BUTLLER, Judith. Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity. New York: Routledge, 2006a.

BUTLER, Judith. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Florianópolis: Rev. Estud. Fem. v.10 n.1, 2002a. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009. Acesso em 12 Mar. 2023.

CANCLINI, Nestor García (1989). Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. 1. reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DUBAR, Claude. A socialização: construção das identidades sociais e profissionais. Tradução. Anette Pierrette R. Botelho e Estela Pinto R. Lamas. Portugal: Porto editora, 1997.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENNES, Marcelo A. A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior do Estado de São Paulo. São Paulo, Editora da Unesp, 2001.

ENNES, Marcelo A. Produção da diversidade: identidades e imigração. Revista da Sociedade Brasileira de Sociologia - SBS, v.4, nº 8, 2016, p. 217-242.

ENNES, M. e MARCON, F.. Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder. Porto Alegre: Revista Sociologias, ano 16, nº 35, jan/abr 2014, p. 274-305.

ERIBON, Didier. Reflexões sobre a questão gay. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FOUCAULT, M. (1987). Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, M.. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, M.. História da Sexualidade: a vontade do saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3º ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2015.

FOUCAULT, M.. Microfísica do Poder/Michel Foucault. Org. Roberto Machado. 3 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015a.

FOUCAULT, M.. Em defesa da sociedade. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... et al. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomás Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. , Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALPERIN, David. “La política queer de Michel Foucault”. In: HALPERIN, David. San Foucault: para una hagiografía gay. Tradução Mariano Serrichio. Argentina: Ed. Literales, 2007. p.p. 33-159.

LOURO, Guacira Lopes. O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. Os Estudos Queer e a Educação no Brasil: articulações, tensões, resistências. Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n.2, jul-dez 2012, pp. 363-369.

- MENESES, Cleber. Descomplicando as identidades LGBTQIA+. 1.ed -Paulo Afonso, BA: Oxente, 2021.
- MENESES, Cleber. O Corpo Abjeto na Escola Heteronormativa: como a população LGBTQIA+ se relaciona com a cultura da violência nos espaços educacionais. In: Seminário Nacional de Sociologia da UFS, 1, 2016, São Cristóvão. Anais [...] São Cristóvão: UFS, 2016. p. 973 - 988.
- PELÚCIO, Larissa. Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.
- PELÚCIO, Larissa. Travestis brasileiras: singularidades nacionais, desejos transnacionais, paper apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil, p. 1-24, 2008.
- PELÚCIO, Larissa. Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia). São Carlos: UFScar, 2007.
- PRECIADO, Beatriz. Tecnogênero. In: PRECIADO, Beatriz. Testo Yonqui. Madrid: Ed Espasa Calpe, 2008.
- PRECIADO, Beatriz. Entrevista com Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes da Universidade Federal Fluminense. Revista Poiésis, n 15, p. 47-71, Jul. de 2010.
- REBELLO, Ilana Silva. Do signo ao texto, da língua ao discurso: de Saussure a Charaudeau. Niterói: Revista Gragoatá, v.22, n. 44, p. 1103-1122, set.-dez. 2017.
- SANTAELLA, Lúcia. O que é semiótica. 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de Linguística Geral. 25 ed. São Paulo: Cultrix, 2003.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Educação & Realidade. 1995. p. 71-99.
- TREVISAN, João. Devassos no Paraíso - a homossexualidade no Brasil, da colônia a atualidade. Editora Max Limonad 2º Ed., 1986.
- WITTIG, Monique, El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial EGALES, S. L, 2006. ISBN 84-95346-97-4. Disponível em: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2014/02/monique-wittig-el-pensamiento-heterosexual.pdf>. Acesso em: 04 de Out. 2022.

REFLEXÕES SOBRE O TEMPO, O DIREITO E PODER JUDICIÁRIO

LUANA ELAINY ROCHA MAGALHÃES⁸

RESUMO

Neste artigo o objetivo é entender como o tempo é importante no meio jurídico e como ele pode ser manipulado. Este artigo é construído a partir da dissertação fruto da pesquisa feita para o mestrado em Antropologia. A reflexão sobre o tempo, o direito e o Judiciário, se dá a partir do encontro entre a literatura selecionada e a fala das pessoas entrevistadas sobre suas experiências. Conclui-se que os servidores não experimentam o tempo da mesma forma que as partes e advogados. Ficou evidente que a morosidade nem sempre é maléfica e que ela está naturalizada.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo; Processo; Morosidade; Judiciário.

ABSTRACT

This article aims to understand the importance of time in the legal field and how it can be manipulated. It is constructed based on the dissertation resulting from the research conducted for the Master's degree in Anthropology. The reflection on time, law, and the Judiciary arises from the intersection between the selected literature and the interviews with individuals regarding their experiences. It is concluded that court officials do not experience time in the same way as the parties and lawyers. It became evident that slowness is not always detrimental and that it has become normalized.

KEYWORDS: Time. Process. Morosity. Judiciary.

Introdução

O Poder Judiciário brasileiro é conhecido por ser moroso, isto é, os processos se arrastam por anos até que tenham uma solução. É na primeira instância onde o processo geralmente demora mais, pois é quando há um maior número de procedimentos, pois é a fase de conhecimento do processo. Nesta fase o juiz tem ciência da demanda, ocorre manifestação das partes envolvidas, realiza-se audiência de conciliação, audiência de instrução onde as provas serão colhidas e há ainda outros atos processuais necessários conforme estabelecido na lei processual.

A morosidade é um problema para as milhares de pessoas que recorrem ao Poder Judiciário, em especial na Justiça Comum, e que causa o descrédito no Judiciário, dificulta o alcance à Justiça e frustra o direito constitucional à razoável duração do processo. Neste artigo será realizada uma reflexão sobre o tempo, que é a dádiva buscada por quem adentra o Judiciário pleiteando algum direito. O objetivo é perceber como o tempo é importante no meio jurídico e como ele pode ser manipulado, sendo possível ainda entender que tempo é uma questão de percepção. Ao longo do texto menciona-se muito, quase que exclusivamente, os servidores em detrimento dos magistrados, mas isso se dá unicamente pelo fato deles serem apontados pelas advogadas que foram entrevistadas, já que é com eles que elas mais têm contato no cotidiano.

Este artigo é construído a partir da dissertação fruto da pesquisa feita para o mestrado em Antropologia. Durante a pesquisa foram entrevistadas algumas advogadas, pessoas que eram partes em processos, um juiz e um servidor.

Observando o Fórum Judicial

No fórum se espera por tudo: espera-se o juiz chegar, espera-se uma audiência terminar para a sua começar, espera o advogado chegar, espera o servidor atender, espera o cliente chegar, espera o servidor buscar o processo, espera ser bem atendido, espera não ter que esperar. O espaço do fórum está perfeitamente adaptado para abrigar a paciência e a demora. É um ambiente amplo, iluminado e com uma boa quantidade de cadeiras. Diante disso e das falas que ouvi ao ficar ali no ambiente de espera do fórum, pensei: porque não fazer meu trabalho também observando a dinâmica do ambiente?

No Fórum constam 10 Varas Cíveis e 6 Varas da Famílias e Sucessões, além das Varas Criminais e outros setores ligados ao Sistema de Justiça. Cada andar do prédio abriga oito Varas, que ficam alocadas uma de frente para a outra. A estrutura dos andares é a mesma: são dois espaços separados por um pequeno vão com portas de vidro e cadeiras. Em cada

espaço, têm-se quatro Varas, totalizando oito Varas por andar.

As Varas são compostas pelo Protocolo, Secretaria ou Cartório, Sala de Audiências e Gabinete do Juiz. O setor que fica visível logo de cara é o Protocolo, que é onde fica apenas uma pessoa, por trás de uma meia parede de vidro. Essa pessoa é responsável por buscar processos e atender as partes e os advogados. É no protocolo que as partes podem, então, pedir informações sobre os processos, perguntar se o juiz está, para tentar conversar com ele, e onde os advogados também pedem informações sobre os processos nos quais atuam e fazem a juntada de petições nesses processos.

Essa parte de pedir informações é um momento muito delicado. Exige tato por parte dos advogados e das partes e isso pode ser percebido pelos “recados” que ficam colados em papel A4 nos vidros, informando sobre o desacato ao servidor público, mostrando que é um crime. Além desse “aviso”, em algumas Varas, tem comunicados assim: “Atendimento às partes será realizado preferencialmente no balcão da Secretaria. Atendimento aos advogados, no gabinete será realizado preferencialmente pelo magistrado.”.

Esses avisos levam ao entendimento de que os juízes não estão à disposição para as partes e que o magistrado não se furta de atender os advogados, mas estes têm o contato com os assessores limitado, o que pode dificultar as diligências caso o magistrado não esteja, afinal eles não têm hora para chegar. Prevendo isso, quando iniciei a pesquisa, chegava ao fórum em torno de 9h a 10h, sendo que o fórum começa a funcionar às 7h. Até que um dia, uma estagiária, que estava fazendo caras e bocas para a câmera do celular quando eu entrei no gabinete do juiz, toda sem graça, foi falando comigo enquanto me encaminhava para fora do gabinete e dizendo que era melhor eu chegar antes de 8:30h porque era o melhor horário para falar com os juízes.

Após a recomendação da moça fiquei me perguntando se por isso estava tão difícil entrar em contato com os juízes, pois muitas vezes estavam em audiência no horário que eu ia. Então segui o que ela disse. Cheguei ao fórum antes de 8:30h e, adivinha só, todos os gabinetes estavam com as portas trancadas.

No fórum os advogados circulam sempre muito bem vestidos, com seus ternos e gravatas, quando homens, e seus terninhos ou roupas bem alinhadas, quando mulheres. A indumentária é um demarcador, uma forma de identificar quem é quem naquele espaço, uma vez que as partes usam roupas comuns do dia a dia, chegam a ir de chinelo, bermuda ou até shorts curtos, portanto, não há um preparo para adentrar ao fórum.

Aqui é possível percebermos o poder do corpo exercido no fórum, na forma como se porta e como se veste. Michel Foucault (1979, p.146) diz que “o poder penetra no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo”. Mas quem confere poder a esse corpo? Quem diz

que o corpo de terno tem mais poder que o corpo de short? Ao que parece esse poder vem de dentro do Protocolo das Varas, de quem atende, que, ao olhar, estabelece uma distinção entre quem merece ou não um tratamento melhor e quem merece ou não obter informações de forma mais clara, usando como critério a roupa.

Em uma das minhas idas ao fórum, vejo, na 5ª Vara de Família, um senhor reclamando do trabalho do advogado, que aparentemente havia lhe dado um documento errado. Ele espera alguns minutos enquanto o servidor verifica o processo. Trata-se de um divórcio. O servidor vai à secretaria da Vara e volta acompanhado, provavelmente da Chefe de Secretaria, que diz: “Finalmente saiu seu negócio!!” Ele responde: “Mas ainda estou sofrendo.”. Ela lhe dá as instruções para resolver de uma vez a sua questão, que envolveu um cartório particular. Embora anteriormente ele tenha reclamado desse vai e vem, ele sai animado com a possibilidade de enfim resolver tudo.

No primeiro dia que fui ao fórum, para fins de pesquisa, eu ouvi o atendimento na 7ª Vara. Uma advogada chegou e foi atendida pelo servidor, a quem pediu para olhar seu processo e então, ao saber da movimentação, ela se manifestou surpresa: “Nossa! Mas foi rápido!” Essa frase dá um indicativo de que processos andarem rápido não é algo que faça parte da rotina jurídica.

Outra situação interessante que presenciei foi na 2ª Vara Cível, quando chega um senhor “simpático”, que clama por informações sobre um processo e quando a servidora lhe atende, ele agradece e ainda pede desculpa pelo abuso e parabeniza a servidora pela produtividade. Depois chega outro advogado e reclama do trabalho do juiz em relação a um determinado processo, diz que ele só faz besteira. A servidora indaga o ano do processo e ele responde estalando com os dedos que é desde 2006, como quem diz que já está demorando mais tempo do que deveria para ser finalizado.

O fórum, além de comportar a paciência e a demora, é um ambiente propício para se exercitar o jeitinho brasileiro, que é “um modo simpático, desesperado ou humano de relacionar o impessoal com o pessoal” (DA MATTA, 1986). O jeitinho é, pois, um modo simpático de conduzir as coisas para alcançar o objetivo desejado. No fórum o jeitinho é um modo malandro de driblar a demora, de vencer a morosidade que assola os processos judiciais. É preciso todo um cuidado ao falar com o servidor. O advogado precisa encontrar o ponto que o liga ao servidor, em que se assemelham, que assunto puxar!? Como se fazer lembrado por aquele servidor? É necessário mais que um “bom dia”? Que tal um elogio? Uma piada? Assuntos cotidianos que causam emoções conhecidas e comuns?

Observo que, no balcão do protocolo da 2ª Vara de Família, uma cliente pede informação sobre o seu processo e, para a sua surpresa, não houve andamento, a novidade que ela

esperava não aconteceu. Ela diz: “Disseram para eu vim com 30 dias, eu vim com 45 dias.”. São 15 dias de diferença entre o tempo dado para ela voltar e o tempo que ela voltou. O que isso significa? Certamente ela já é conhecedora da morosidade. Ao falar claramente que disseram pra ela voltar com 30 dias e ela retornou com 45, ela cobra o prazo que ela deu para eles, ou seja, ela voltou depois do combinado, como que numa forma de garantir que, ao voltar, o processo tivesse tido a movimentação esperada. Em certa medida há que pensar também no descrédito do Judiciário, uma vez que ela não confiou que eles cumpririam o prazo que eles mesmos estabeleceram. A mulher vai embora com a promessa ao servidor de voltar no dia seguinte e diz: “É por isso que muita gente desiste porque não anda.”, referindo-se ao processo.

Ainda no ambiente de espera das Varas, vejo chegar outra senhora e, ao receber o processo, pede informações dizendo não entender o que está acontecendo e aí ficam jogando-a de um lado para o outro. Ela diz que sua cabeça dói de tanto ficar andando para resolver seu processo. O servidor a encaminha para a Secretaria, provavelmente para alguém dar detalhes sobre o processo. Esse vai e vem é o que Herzfeld (2016, p.118), como já dito, chama de passar a batata quente, o que equivale à fobia de responsabilidade, ou seja, passam o jurisdicionado de setor para setor para fugir da responsabilidade do mau andamento do processo. É como quem diz, “o problema não é aqui”, usando, como diz Herzfeld, muitas vezes, “assinaturas como objeto de autorreferência”, isto é, a assinatura do documento denuncia quem é o responsável.

A demora nos processos levou um advogado, no protocolo de uma das Varas Cíveis, a reclamar da morosidade, relatando que as partes envolvidas no processo estão morrendo e, em breve, ele - advogado idoso - também iria morrer antes de ter o processo finalizado e que, em razão disso, já havia incluído seu filho - também advogado - na procuração para que ele pudesse continuar atuando no processo.

Enquanto esta pesquisa era realizada, houve a implantação do Processo Judicial Eletrônico, o PJE. Isso significa que agora os advogados podem protocolar novos processos do conforto de seu escritório, pelo computador, sem precisar se deslocar até o fórum. Da mesma forma, pode fazer juntada de documentos e petições pelo mesmo sistema. Constituem-se, assim, os processos virtuais. Havendo, contudo, ainda, os processos físicos, ou seja, processos de papel, para os quais o advogado necessita ainda fazer o deslocamento ao fórum, embora já esteja sendo implantado o Escritório Digital, para que possam enviar petições e documentos de forma virtual e aí, nesse caso, teríamos os processos híbridos. Tais inovações são tentativa de dar celeridade aos processos, todavia isso não anima muito os advogados, afinal as “movimentações” dos processos ainda serão feitas pelos servidores.

O tempo e o direito

De acordo com o jurista Antonie Garapon (1997, p. 53) o tempo do processo não é o nosso tempo, é algo paralelo, próprio do direito, “o tempo do processo interrompe o escoamento linear do tempo cotidiano”. O tempo do direito nem sempre se harmoniza com o nosso tempo e, muitas vezes, interrompe a continuidade do tempo de quem está de fora do Judiciário, quando a vida do jurisdicionado fica atrelada ao andamento do processo.

Garapon (1997) analisa o tempo do direito a partir do processo, observando o ritual do Judiciário e, neste contexto, entende o tempo do processo como um tempo que nos modifica, ou seja, ele é dominado pelos sons que ocorrem na sala de audiência, que, como ele descreve, é quem determina o comportamento de quem está na sala. O tempo moroso do Judiciário é que ditará o ritmo dos advogados das partes envolvidas no litígio.

A morosidade não é absolutamente má, pois ela beneficia uns e prejudica outros. Quem do tempo moroso do Judiciário não se beneficia, tende a ter um ritmo mais acelerado, de modo a buscar o andamento processual a fim de conseguir o que pleiteia, ao passo que quem dele se beneficia, tem seu ritmo diminuído, pois não há interesse na celeridade, mas sim na morosidade.

O tempo processual é assim um tempo separado, dirá Garapon (1997), pois cada ato dá início a um novo ato, um novo tempo. Ele fala sobre isso em relação às audiências, mas podemos partir do próprio processo. A petição inicial abre um novo tempo processual, faz surgir no mundo do Judiciário uma lide. E cada ato leva a um novo tempo, exemplo: a inicial faz nascer um tempo para que o servidor da Vara notifique a parte adversa contra quem se move a ação. Feita a notificação, abre-se um novo tempo para que a parte adversa conteste o que foi dito pela parte autora da ação. Da mesma forma, os despachos e decisões dos magistrados dão início a um novo tempo para que as partes cumpram o que foi determinado.

O tempo do direito poderia, assim, sob esta perspectiva, ser visto como fragmentado, que anda e para e que, muitas vezes, retroage, quando, por exemplo, o juiz manda desfazer vários atos e voltar a um determinado ponto. É, pois, um tempo flexível, que pode ser moldado, ao contrário do que ocorre com o tempo linear ocidental, que segue sempre e jamais regressa. Para Garapon (1997, p. 59), “o tempo do processo é um tempo impossível de se reproduzir”.

Essa impossibilidade de reproduzir pode se dá ao fato de que na sociedade, separa-se um tempo linear de um tempo cíclico, ou seja, um tempo irreversível de um tempo de repetição. No direito, contudo, as duas formas podem andar juntas.

Para o servidor Santos, que foi entrevistado para a pesquisa de mestrado que dá origem a esse artigo, este estica e puxa do tempo pode ser visto como um pêndulo, que ora está para um lado e ora para outro e, em certos momentos, estabiliza-se. Ele diz que, “processos muito rápidos terminam sendo processos tiranos, mas, ao mesmo tempo um processo que demora, dependendo do caso, termina aniquilando o próprio direito da parte”.

Segundo Garapon (1997), embora não seja um tempo linear, o tempo do processo é um tempo ordenado, pois a legislação processual mostra passo a passo o que deve acontecer, diz o que vem primeiro e quando cada ato deve acontecer, estabelecendo, para a maioria dos atos, um tempo. Não se deu conta, porém, o jurista de que, para certos atos, não há essa organização. Os atos de secretaria, por exemplo, não são taxativos, muito menos têm limitação de tempo e é nessa “desorganização” que se denuncia a morosidade em geral.

O tempo do direito ou o tempo no Judiciário pode produzir, na figura da morosidade, poder e desigualdade, na medida em que se nega a coetaneidade a alguns advogados. Através da morosidade processual, cria-se um abismo entre advogados dando origem a duas categorias: os bons advogados e os maus advogados.

Na criação dessas categorias, os servidores, “os deuses do tempo”, ficam, como disse Santos - o servidor entrevistado e que também foi também advogado- sob o “escudo da morosidade”. Ela termina acobertando a própria falta de solução das demandas apresentadas, segundo ele. Os deuses do tempo sob o “escudo da morosidade” encurtam e esticam o tempo conforme as relações de poder ali estabelecidas no fórum.

O Judiciário e os juízes também ficam sob esse escudo, na medida em que se cobrem também sob o manto da imparcialidade. Uma vez sendo propagado que o juiz é imparcial, o jogo de tempo, do estica e encurta, é neutralizado, invisibilizado, de modo que se evidencia o advogado, que será visto como bom ou ruim conforme o andar de seu processo, e aí fica a pergunta: o advogado é bom porque o processo anda ou o processo anda porque o advogado é bom?

Para o servidor Santos a imparcialidade não existe, assim é o que ele diz: “É, antes de ser dessa área jurídica eu sou formado em comunicação e, de fato, uma das coisas que muito me chamava atenção é que esse termo imparcial do juiz... não existe imparcialidade no Judiciário porque você é tudo aquilo que lhe cerca. Na verdade, o juiz tem que se ater às questões objetivas de acordo com o devido processo legal, ele se mostra imparcial quando ele na verdade não é imparcial, porque, a justiça né, a gente vê os meios de poder econômico e tem seus meios de garantir que suas demandas sejam asseguradas no Judiciário, enquanto, por exemplo, quem não tem poder aquisitivo, quem não pode construir boas bancas de advogados termina nunca sendo atendido nas suas demandas e

aí que eu acho que deve ser discutido isso de uma forma ampla com a sociedade com os movimentos sociais, porque, se não como eu disse sempre se perde quando se busca a solução do Judiciário até, porque, na minha opinião, é talvez o poder mais conservador da República aqui no Brasil.”

Em uma análise mais macro, a desigualdade é evidenciada quando se responde às perguntas: quem terá acesso a esses bons advogados? Quem são os que se tornam bons advogados? A divisão de classes que existe na sociedade é transportada para o Judiciário e supervalorizada. Quem detém o tempo assim tem o poder.

Nesse diapasão é que o tempo no direito é utilizado como forma de punição, seja no “esquecimento” do processo que fica parado durante anos, aguardando uma decisão ou uma movimentação qualquer, seja no direito penal onde do criminoso é retirado o seu tempo por meio da pena privativa de liberdade. Nesse sentido, fala Ana Messuti (2003, p. 34): “Trata-se de um emprego muito particular que o direito faz do tempo. Se a pena é retribuição, como a pena de prisão consiste fundamentalmente no transcurso de determinado tempo, empregar-se-ia o tempo como castigo”.

Neste sentido, os jurisdicionados têm os seus direitos mitigados em razão da ineficiência do Judiciário no mau uso do tempo. Então, é o tempo servindo como pena, como castigo, como limitador de direito. Por outro lado, o jurista belga François Ost (1999), ao falar sobre o futuro e o direito, faz pensar no tempo não como castigo, mas como esperança e validade do direito em sua efetivação. O tempo garante, assim, a continuidade do direito, não a sua flexibilização, mas a sua fortaleza, não o seu engessamento, mas a sua renovação.

A Morosidade é “do oriundus do Judiciário”

Ao falar sobre morosidade processual aqui o foco está mais direcionado para as percepções de tempo do que para o tempo “real” marcado pelos relógios e pelos calendários, pois é na dimensão da percepção que é possível, de forma mais evidente, verificar as consequências da lentidão dos processos.

Os servidores do Judiciário, como deuses do tempo, possuem a morosidade em suas mãos e a aplica nos processos de forma aleatória ou conforme o contexto de amizade no qual o processo está inserido. O fórum cível é, pois, um espaço de disputa, muitas vezes pelo saber, geralmente pelo tempo.

O tempo aqui é o mesmo, é o tempo linear, ocidental. O que vai diferenciar é como cada um destes lutadores (advogados, partes e servidores) o vivenciam e as implicações na vida

dos dois primeiros, pela forma como o servidor decide viver seu tempo. Está aqui presente, sem dúvida, uma relação simbólica de poder, poder sobre o tempo e, por consequência, sobre o outro. De tal modo,

O Tempo, assim como o dinheiro e a linguagem, é um condutor de significado. Uma forma pela qual se definem as relações entre o Eu e o Outro. E sob, as condições do modo de produção capitalista, o tempo pode construir relações de poder e desigualdade. (Lobão, 2006, p. 171)

Nesta perspectiva, o mesmo autor fala sobre a manipulação do tempo de acordo com a dinâmica das relações de poder. E é nessa dinâmica que se produz a morosidade judicial, na qual as indiferenças sociais são produzidas. Essa indiferença é naturalizada na medida em que o tempo é naturalizado, não o questionando mais, assim diz Elias:

O conhecimento do calendário, tal como o tempo dos relógios, é uma evidência tal que já não suscita interrogações. Já não nos perguntamos como puderam os homens coexistir, em épocas anteriores, sem a ajuda de um calendário ou de relógios, agora que esses meios se tornaram quase indispensáveis a qualquer forma de vida social. (ELIAS 1998, p. 10).

Como resultado dessa naturalização, não vemos o tempo como elemento constitutivo de uma relação de poder. Nesse sentido, a morosidade, é totalmente naturalizada, sendo “do oriundus do Judiciário” e, assim, ela já não é questionada, como se ela sempre tivesse existido uma vez que atualmente está tão enraizada.

O tempo a muito é usado para medir a distância e porque não a diferença entre povos. É o que Johannes Fabian (2013) sublinha ao dizer como a Antropologia espacializou o tempo. Deste modo e da mesma forma que Roberto Da Matta em “Você sabe com quem está falando”, é possível observar esta fala como demarcador de distância. O primeiro é para demarcar o exótico como uma reconstrução do passado, o segundo para desfazer a confusão que hoje se faz entre pessoa e indivíduo.

Demarca assim quem é quem, de modo a evitar o conflito, mostrando quem é pessoa e que ela é detentora não apenas de direitos, mas também de privilégios, merecendo, portanto, um tratamento diferenciado. Com isso, o Judiciário usa a morosidade para dizer quem é pessoa e quem é indivíduo.

A pessoa terá seu processo com andamento regular e célere. O indivíduo, ao contrário, marchará uma vida amarga para fazer quaisquer movimentações no processo. A morosidade é, pois, a faceta temporal da burocracia, que desigualava através do tempo os sujeitos, a partir do momento que os servidores não compartilham com os usuários do Judiciário a mesma forma de vivenciar o tempo.

Em outras palavras, o tempo é usado para marcar as diferenças entre quem tem poder e quem não tem. Pode ser clichê, mas há uma diferenciação clara entre esses sujeitos. Trata-se de uma desigualdade histórica que vem ao longo do tempo apenas se reformulando, mudando de roupagem, de formas de se mostrar e de ser. Você consegue imaginar uma grande empresa sendo prejudicada pela morosidade? Esta, por ser um elemento de poder, pode ser usada para beneficiar ou para prejudicar.

A advogada Clarice relatou que, após começar a advogar, percebeu uma diferença nesse sentido. Ela disse que quando estagiava para escritório grande não verificava a necessidade de ir diariamente ao fórum para tentar dar andamento ao processo e agora que é advogada autônoma precisa diariamente ir ao fórum para que os servidores possam movimentar o processo. O que se pode compreender é que grandes escritórios de advocacia trabalham para grandes empresas ou pessoas com poder, seja econômico ou político. Para estas pessoas ou escritórios, os processos andam conforme lhes for benéfico, ou seja, serão céleres ou morosos de acordo com o que lhe for mais interessante.

Nesta perspectiva, o que acontece, nas palavras de Lobão (2006, p. 173) é que “nega-se ao Outro o direito de ser coetâneo”. Essa negação é um poder que se exerce sobre o outro, de não permitir que desfrute do tempo de forma igualitária, isto é, o servidor nega aos advogados e às partes o direito de vivenciar o seu tempo. Desfrutem do tempo de tal modo que as partes e os advogados ficam esquecidos no passado ou são jogados para o futuro, nunca figurando o presente.

O tempo do servidor é múltiplo? Não, mas como detentor do tempo, ele pode manipulá-lo, expandindo ou contraindo de acordo com as relações pessoais estabelecidas. Não se trata, portanto, de dizer que os servidores são lentos e que seu tempo é lento, mas de compreender o poder que eles têm de desacelerar ou acelerar o tempo conforme a sua vontade. Os servidores vivem assim num presente constante.

A fala da advogada Cássia confirma isso. Segundo ela, ao invés de ver o servidor trabalhando, é comum que, já no início da rotina, vem o lanche e se reúnem em um cafezinho, saem pra fazer compras. Ela conta que há um comércio paralelo dentro dos fóruns comuns e juizados, vendas de tupperware, produtos de beleza, e “quando se atentam a fazer o serviço, tá lá, fica acumulado”.

Durante a pesquisa outra advogada entrevista, que aqui recebe o nome de Bethânia fez uma análise importante acerca da percepção de tempo. Ela disse: “Tem muita diferença entre a minha noção de tempo e a do servidor, primeiro porque o servidor e o juiz não têm o cliente ligando pra você o tempo todo, o que é um marcador de tempo, né? Quantas vezes o teu cliente liga pra ti, o cliente tá precisando de uma satisfação do direito dele ali

imediatamente, na hora e ele tá sofrendo a situação que precisa de uma resolutividade, mas ele dificilmente vai lá falar com juiz, dificilmente é acessível embora legalmente os juízes tenham que atender as partes do processo, mas, infelizmente, não é isso que acontece, os juízes não gostam de atender as partes. E é muito diferente do advogado, o advogado está com seu cliente o tempo todo ligando, agora mandando mensagens no WhatsApp, indo no seu escritório, indo lhe procurar às vezes em casa, às vezes no final de semana né, então a sensação de que o tempo, de que você tem tempo de que o tempo não passou, de que não demorou tanto a sensação pra um juiz ou servidor é muito diferente do advogado. Primeiro, porque o advogado tem uma relação concreta com a parte que precisa do direito satisfeito, o juiz e o servidor não. O juiz tem um processo ali na frente, ele não tem uma pessoa, ele tem um papel, então é muito diferente de como ele sente, não tem como você aferir em termos objetivos isso a diferença que é pra uma pessoa que tá lidando com um papel, com um processo, do que de uma pessoa que tá lidando com outro.”

Isso leva ao entendimento de que:

O tempo faz geralmente pesar sobre nós um forte constrangimento, seja porque consideramos muito longo um tempo curto, ainda quando nos impacientamos, ou nos aborrecemos, ou tínhamos pressa de ter acabado uma tarefa ingrata, de ter passado por alguma prova física ou moral; seja porque, ao contrário, nos pareça muito curto um período relativamente longo, quando nos sentimos apressados e pressionados, quer se trate de um trabalho, de um prazer, ou simplesmente da passagem da infância à velhice, do nascimento à morte. (HALBWACHS, p. 90, 1990)

Alfred Gell (2014, p. 95) chama a atenção para os estudos psicológicos acerca da percepção do tempo e afirma que “é sempre possível distinguirmos quanto tempo “pareceu” durar e quanto tempo ele realmente durou”. No caso, servidores e advogados têm percepções distintas acerca do mesmo tempo, quer dizer, as sete horas de trabalho, período de funcionamento do fórum, são percebidos pelo servidor de maneira majorada, como se fossem mais de sete horas. Do mesmo modo, advogados não sentem que já se passaram sete horas, mas que o tempo foi menor.

O autor esclarece que tais percepções são falíveis; logo, não necessariamente vão condizer com a hora ou o tempo marcado no relógio, mas o objetivo aqui não é analisar a validade ou não dessas percepções, e sim percebê-las e compreendê-las. Desta feita, Gell (2014, p. 107 e 108) diz que “a duração homogênea, fora de um contexto técnico ou laboratorial, é um mito”, ou seja, seria mito afirmar que servidores e advogados, realizando atividades distintas e, em certa medida ocupando posições opostas, sentiriam o tempo de modo homogêneo. Em outras palavras, ele explica que “as horas entre 6 e 7 da manhã não são “horas comerciais”. O trabalho feito durante “horas não comerciais” não é de forma

alguma o mesmo tempo que o trabalho realizado em horas comerciais, por mais que envolva as mesmas atividades”.

Segundo Gell (2014, p. 60), “as relatividades culturais consistem de conjuntos diferenciais de crenças contingentes, mantidas por diferentes culturas e subculturas, com relação à factualidade histórica e às possibilidades previstas no mundo”. Trazendo isso para o caso concreto, o da morosidade, há que se pensar na cultura jurídica como uma subcultura, ensejando, portanto, numa forma diversa de pensar e /ou viver o tempo em relação às partes, que não figuram nessa subcultura, e mesmo aos advogados que não são vistos como pertencentes a essa subcultura por não serem dignos ou por outros motivos.

O tempo ou a percepção dele vai variar de acordo com o contexto e com as relações existentes e, nesse sentido, Fabian (2013, p. 74) diz que “a ação e a interação social envolvem crucialmente as ‘relações de tempo’”. Para ele, “devidamente alocado, o Tempo é um meio de se afastar do conflito e da indiferença”. Contudo, o que o fórum traz é uma má alocação do tempo, essa heterogeneidade da percepção. Mas não seria possível se não homogeneizar, ao menos sincronizar essas percepções de tal modo que essa heterogeneidade não produzisse a morosidade e a indiferença?

Para a advogada Clarice, a empatia poderia ser esse meio de sincronizar. Ela diz: “Para o servidor, é um processo, mas, às vezes, para a pessoa, é o bem da vida, é uma coisa importantíssima, uma coisa que tá causando angústia, sofrimento, tá entendendo!? E falta... eu acho que tá faltando empatia nesses casos, porque, às vezes, a situação é de desespero de uma pessoa, sabe?! Coisa importante mesmo que... Tem coisa que é muito importante, que não conseguiu resolver e que precisa de uma solução. Eu sei que tem coisa que é burocrática e que não é urgente e é o jeito esperar, mas tem coisa que tira o sossego; pra muita gente ter o nome no SPC é besteira, mas pra uma pessoa que sempre teve todas as suas contas pagas em dia e nunca teve problema e de repente tem um erro desse e ter o nome no SPC, a pessoa fica com depressão e não consegue nem dormir mais, isso não é besteira não. Pro servidor é só mais um papel que chegou, mas pra pessoa é um problema, é uma coisa que tá parando a vida dela”.

Aqui é possível notar que, para além da percepção de tempo, há outras percepções que influenciam a forma de lidar com o tempo. Eis, portanto, o contexto do qual fala Gell. Trata-se de um contexto em que, em geral, diz-se que se judicializa tudo. Esse “tudo” seria atribuído pelos servidores a problemas vistos como cotidiano e sem importância, como, por exemplo, ter o nome inscrito no cadastrado de proteção ao crédito, ou seja, ficar com o “nome sujo”. Num contexto em que ter o “nome sujo” não é algo importante para a maioria das pessoas, processos dessa natureza são deixados para o futuro, negando-se a coetaneidade da qual fala Fabian (2014).

É possível, a partir disso, e compreendendo o mistério que envolve o tempo e como na história somente os sábios podiam compreendê-lo, perceber que, no fórum, os servidores são os sábios, os deuses do tempo.

O direito como guardião da memória

O direito desconstrói a partir de um paradoxo entre presente e passado, constituindo-se do presente a partir do que consta no passado. É o que se entende da leitura de Raffaele de Giorgi (2006). Para ele, o direito busca seus elementos no passado e, assim, vai se (re) construindo e se mantendo, de modo que, segundo ele, uma teoria da memória seria a própria teoria do direito. A memória é quem constitui o direito e este, por sua vez, constitui a realidade a partir da memória. Neste sentido, constitui-se um tempo ininterrupto e, por isso mesmo, um direito com continuidade.

Segundo Michael Polak (1992, p. 4), essa memória é constituída não no passado, mas no presente, no momento em que ela é articulada, em especial a memória individual, já que a memória nacional tende a ser mais organizada, pois são marcadas por datas e acontecimentos que são cristalizados de modo que de forma cíclica são “revividos”. A memória é, assim, “um fenômeno construído”.

Partindo de uma análise macro, para François Ost (1999), o Direito exerceria o papel de ligar o passado, de certificar o que aconteceu, de resguardar a origem das coisas e das pessoas, permitindo, assim, que a sociedade tenha um forte alicerce, sem o qual poderia perecer em meio à grande bagunça da insegurança jurídica.

Segundo o autor, esse papel de guardião sempre fora dos juristas e cita como exemplo os notários, que são os que trabalham em cartórios e conservam os títulos de imóveis, de modo que se pode ali saber a origem e, portanto, assegurar o direito à propriedade dos sujeitos, por exemplo. Neste sentido, cabe ao jurista sempre diante de uma ilegalidade, ligar-nos com o passado e trazer à tona as regras e leis que fundam a nossa sociedade, permitindo-nos ou nos forçando a voltar ao status quo ante e, assim, retomar o estado de “normalidade”.

O autor fala de um passado composto, porque ele será sempre escrito a partir do presente. O processo judicial é, assim, um instrumento do direito para ligar o passado, eis que o processo, a partir de uma violação de direito ocorrida no presente, tem como função retomar o passado de modo a justificar seu direito pleiteado. Ser guardião da memória é, pois, ser detentor do tempo. Em suma, a questão de direito é sempre uma luta pelo tempo, pelo tempo que se foi e que agora não é reconhecido, luta pelo tempo que foi

perdido, que foi roubado.

Citando Halbwachs, François Ost (1999, p. 59) fala que a memória é social e não individual, pois nunca recordamos sozinhos e que “não há memória sem (re)interpretação coletiva. É assim que acontecem nos processos judiciais. Essa coletividade é, então, o Estado, na figura do juiz, quem reinterpreta o passado, afim de, em sua sentença, determinar o presente. O presente se liga ao passado por meio da interpretação do juiz. Importante ressaltar que essa (re)interpretação não é exatamente do fato em si, mas do que é lembrado, da recordação voluntária do tempo passado. “Por outras palavras, qualquer organização da memória é igualmente organização do esquecimento. Não há memorização sem triagem selectiva (...)” (OST, 1999, p. 63).

Para Ost (1999, p. 65), o direito é tradição, da qual o essencial é “a autoridade reconhecida ao passado para regular, ainda hoje, as questões do presente”. É assim que fatalmente o tempo se encontra entranhado no direito. As jurisprudências são assim a conservação da memória, do tempo e que será invocado no presente por advogados e juízes para fundamentar seus pedidos e decisões. É, mais uma vez, o presente se ligando ao passado.

Entendendo o direito como tradição, há de se supor que o direito seria então conservador e dogmático, mas desafinando o coro, Ost (1999) diz que a tradição não pode sucumbir a esses adjetivos do conservadorismo e dogmatismo, pois uma de suas formas de sobrevivência é justamente a capacidade de adaptar-se; logo, tradição seria sinônimo de renovação.

Segundo Ost (1999), diz-se que o papel do direito de guardião da memória se assenta sob duas funções exercidas na sociedade: a de orientação das condutas e de resolução de conflitos. Segundo ele, ambas as funções têm um caráter de temporalidade curta. Porém, para ele, isso não é satisfatório e a função estaria mais ligada à realização de uma temporalidade estável, de modo que pensar o direito apenas de um ponto positivista é muito limitador, pois este é um caráter secundário, pois a principal função do direito na sua perspectiva é compreender a sociedade.

Seguindo esta linha de raciocínio, o direito enquanto guardião da memória, trabalha no sentido de garantir a estabilização e a previsibilidade das interações sociais, na medida em que atribui, por meio de papéis, estatutos e valores às coisas e às pessoas. É também, assim, uma forma de garantir a segurança jurídica, uma vez que, ao atribuir personalidade jurídica, coloca cada quem em uma caixinha, dentro da qual estão ou devem estar resguardados os seus direitos frente a outras personalidades jurídicas. Desta forma, assegura não a indivíduos, mas à coletividade os seus valores fundamentais.

De maneira mais formal e condensada encontra-se esses valores no ordenamento jurídico. Ao positivizar tais valores, o que se faz em verdade é respeitar o passado. A imprescritibilidade

de algum crime, por exemplo, significa a autoridade do passado, o respeito a ele. Segundo Ost (1999), é nesse sentido que brocardos jurídicos como *dura lex, sed lex* ganham sentido, pois significa, em última instância, dizer que os valores consagrados através das leis são e sempre serão valores não obstante a fragilidade do passado.

Desta maneira, Ost (1999) falará sobre a coerência da narrativa jurídica, entendendo que o discurso jurídico é invariante, buscando seu caráter de ininterrupto, de modo tal que sempre buscará se ligar ao passado, se não através das leis, será então por meio da tradição, buscando, assim, os operadores, em seus discursos, justificativas “transtemporais”. Então, assim, Ost (1999, p. 101) diz: “o que defendemos é que a interpretação jurídica, alimentada de tradição, lança uma ponte entre a actualidade do litígio e a anterioridade da tradição”.

Com isso, o discurso jurídico é ininterrupto e invariável uma vez que se considera com mesmo peso, nos tribunais, decisões antigas e atuais, que vão ao longo do tempo apenas sendo transformadas, reduzidas ou personalizadas de acordo com cada caso concreto. A legitimidade do discurso jurídico vem justamente do passado, de sua antiguidade. Sendo o direito a tradição, esta vem se retroalimentando, garantindo, ao mesmo tempo, sua continuidade e anterioridade e, por isso mesmo, sua autoridade. Com isso, ele fala do princípio ao qual os tribunais devem no futuro respeitar as decisões do passado e é o que de fato ocorre, como já foi salientado anteriormente, através do uso das jurisprudências (OST, 1999).

É claro que esse respeito ao passado não se deve dá de forma acrítica. Se os precedentes não condizem com a razão, deve-se neste momento romper e inovar. Importante ainda salientar que a tradição, nas palavras de François Ost (1999), não é una, de modo que cabe ao jurista selecionar aquilo que convém em detrimento do que não é conveniente.

A seleção da tradição deve respeitar não o passado de forma automática, mas considerando o seu valor moral de modo que se respeitem a segurança jurídica e a previsibilidade das normas, decidindo casos semelhantes de forma semelhante e dos distintos de forma distinta. É necessário se desligar o passado. E isso é feito com a crítica à tradição de modo a eliminar estereótipos e tabus e lucrando com a realização da justiça no momento em que feita a crítica, as tradições injustas e irracionais são postas em desuso (OST, 1999).

“Na letra morta do que foi transcrito”.

Uma reclamação unânime entre as advogadas entrevistadas foi o fato de os juízes não sentenciarem em audiência, principalmente quando se trata de juizados especiais, onde

a legislação permite audiência una, ou seja, num mesmo dia ter audiência de conciliação, instrução e julgamento.

Com isso, nos juizados onde os processos deveriam andar mais rapidamente, o que ocorre é que eles ficam dois ou três anos esperando uma sentença, logo tudo que acontecerá em audiência ficará apenas na “letra morta do que foi transcrito” pelo servidor e é nesta “letra morta” que a sentença será baseada. Isso significa que, ao deixar para se basear em transcrições, perde-se muito das emoções envolvidas no caso a se julgar, perde-se as nuances do fato.

Como dito anteriormente, os servidores vivem num presente constante, mas não o privilegiando, e sim negando, valorizando, assim, o futuro, onde tudo é possível. É neste sentido, numa abordagem temporal que as sentenças não acontecem no momento das audiências (o presente), mas apenas depois, anos depois (futuro).

Muitas são as vozes para falar sobre o tempo e elas são muitas vezes conflitantes, mas é possível observar claramente duas tendências: visão série - A e visão série - B. De acordo com a visão série - A, o tempo se manifesta ou se constitui por futuro, presente e passado. Trata-se de um tempo dinâmico, onde a verdade é dependente do tempo. Já a visão série - B vê o tempo a partir de um ‘antes’ e um ‘depois’. Aqui o tempo não é dinâmico e a verdade não é dependente do tempo. Não há aqui diferença entre eventos passados, presentes e futuros (GELL, 2014).

Sem dúvida o Judiciário se encaixa na série - A, vivendo um tempo dinâmico onde há claramente um passado, um presente e um futuro. Um presente onde nada é possível e um futuro onde as coisas são possíveis e as decisões serão tomadas com base num evento passado, como forma de validar a verdade sobre ela. Eis aqui a verdade dependente do tempo, o tempo passado, por isso mesmo evento consolidado.

Nesta perspectiva os servidores e magistrados, não conseguem visualizar a audiência una, separando, pois, em três eventos sequenciais e não simultâneos, o que demanda tempo e gera a morosidade, uma vez que não há um controle de onde termina o passado e começa o presente e onde este termina para começar o futuro.

Gell (2014, p.152) afirma que “nos preocupamos com eventos porque eles afetam nossos interesses vitais”. Desta forma, faz sentido os servidores se associarem a série - A, uma vez que não se preocupam com os eventos ou situações dos processos, pois nestes não reside os seus interesses vitais, mas sim os interesses do outro. As partes e os advogados, por outro lado, por terem nos processos seus interesses, entram temporalmente em conflito com os servidores por desejarem a certeza de uma data para que haja uma resposta, um andamento no processo, se associam, assim, ao menos neste aspecto, à série - B.

É possível perceber como os servidores passeiam por essas séries temporais conforme seus interesses e necessidades. Ora na série - B, onde ficam com os processos num tempo estático, ora vivendo a série - A, com sua rotina dinâmica de outros afazeres que não os de movimentação de processo, bem como valorizando o momento futuro - aqui por parte do magistrado - para sentenciar, buscando assim no passado consolidado a verdade dos fatos.

Nesse sentido, quando no momento presente, os magistrados recorrem à “letra morta do que foi transcrito” para proferir sua decisão, recorrem a sua memória e, portanto, ao tempo passado, figurando, assim, dentro do que diz a série - A no que tange a divisão temporal. De acordo com David Lowenthal (1998, p. 65), “uma consciência do passado mais completa envolve familiaridade com processos concebidos e finalizados, com recordações daquilo que foi dito e feito, com histórias sobre pessoas e acontecimentos”.

Nesse aspecto da consciência do passado, a leitura do material transcrito poderia trazer à tona a memória de tudo que aconteceu no dia da audiência, de forma viva, pois, como diz Gilbert Highet (1949 apud Lowenthal 1998, p. 65) “o passado nunca está morto”, pois ele está em nossa memória, num momento presente, de modo tal que passado e presente coexistem.

Mas Lowenthal (1998, p. 66) diz também que nem sempre esse passado é tão vivo, pois enquanto para uns ele pode ser determinante chegando a influenciar o presente, “para outros o passado tem pouco a dizer”. Para os magistrados talvez, diante de uma rotina de tantas audiências e processos, bem como de acontecimentos outros que dizem respeito a sua vida pessoal, o passado processual de fato, talvez, tenha pouco a dizer, limitando-se ao que ficou transcrito.

Para decidir, resta ao magistrado a transcrição, pois as nuances da audiência, como olhares, sentimentos, gestos, que podem denunciar mais do que as palavras ditas ficaram no passado e este não pode ser verificado, a prova de sua existência é a transcrição das falas da audiência, mas a transcrição feita não traz os tons e as emoções do que fora dito, traz apenas as palavras, limpas e secas. A transcrição da audiência é, pois, uma forma de se apropriar do passado, ou melhor, daquilo que será passado no momento em que o juiz for decidir, dois ou três anos depois, em caso de julgados, ou mais que isso no caso das Varas. De acordo com Lowenthal (1998, p. 73), “mesmo bem documentado o passado é igualmente fugidio”.

O decorrer do tempo coloca o passado vivido em dúvidas. Muitas vezes as lembranças são apenas lembranças delas mesmas, ou que podem ser produzidas - e não resgatadas - a partir da narração de outra pessoa, ou aqui no caso da ata de audiência, que consta a fala das partes, falas essas que foram transcritas não pelo magistrado, mas por outro servidor.

Tratar-se-á, então, de uma lembrança de segunda mão (LOWENTHAL, 1998).

Anos após o acontecimento da audiência e da sua transcrição, o juiz já não pode mais “fugir”, é hora de sentenciar, mas, ao recorrer aos papéis do processo, a memória já não traz mais aqueles detalhes, aquelas nuances do caso concreto, pois elas foram esquecidas ao longo do tempo, a morosidade as corroeu. Para Halbwacs (1990, p. 100), o tempo serve para “nos permitir conservar e lembrar dos acontecimentos que ali se produziram”, contudo aqui o papel desempenhado pelo tempo é justamente o contrário, pois, ao invés de conservar a lembrança, produz o esquecimento.

Daí duas coisas acontecem: o juiz decide com base na “letra morta do que foi transcrito” ou, às vezes, repete atos “desnecessários”, como perguntar se a parte deseja ainda produzir provas ou mesmo a realização de outra audiência. Ocorre que atos simples como esses não são realizados de forma rápida, mas sim de forma morosa, o que torna o processo ainda mais lento.

E, por vezes, é a repetição desses atos que causam nos sujeitos o descrédito no Judiciário. Ou melhor, como diz Halbwacs (1990, p. 106), “são as repercussões, e não o acontecimento, que penetram a memória de um povo”. Neste caso, a repercussão consiste em mais demora no processo, posto que mais uma vez se fez audiência, mais uma vez se pediu manifestação da parte e mais uma vez o juiz não sentenciou. Cria-se assim na memória coletiva a sensação de que o Judiciário é ineficaz em razão da demora para sentenciar e da inutilidade dos atos realizados.

O tempo como dádiva

No fórum instala-se um campo de trocas, dentro do qual o bem mais desejado é o tempo. Os privilégios existentes na sociedade nem sempre podem ser garantidores de que, dentro do fórum, consiga-se galgar o êxito de adquirir o tempo, pois, dentro do Judiciário, a moeda de troca é outra, é menos material e mais simbólica. Todavia, quem fora dele tem boas relações sociais, dentro dele já entra com certa vantagem, pois a aquisição pelo tempo, ou pela possibilidade de conseguir com os deuses do tempo a sua manipulação, dá-se em especial para quem consegue transferir para o Judiciário esse bom relacionamento. Neste sentido, Haesler (2002, p. 155) diz que “a demonstração da dádiva seria, portanto, uma troca mútua que visa não só o estabelecimento, mas a manutenção da relação social.”

Além da amizade íntima, é também oferenda a simpatia e os mimos que se dão aos deuses. Com isso, é possível que eles garantam a quem os ofertou a celeridade ou a morosidade, a depender de qual for o interesse. Todavia, aquele que nada lhes oferta, ou

lhe oferta a antipatia, a devolução da celeridade ou da morosidade, ambas como elementos prejudiciais, pode lhe ser garantida também. “Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra” (MAUSS, 2015, p.200).

Aos deuses do tempo o recebimento das oferendas não lhes traz a obrigação de retribuir, mas aos que ofertam a obrigação de retribuir o que receberam é certa. A pesquisa de Marcel Mauss (2015, p. 201) fez-lhe observar que, entre as comunidades onde haviam as trocas, instalava-se uma “mistura íntima de direito e deveres simétricos”. No fórum, contudo, não é assim. Os deuses do tempo não têm simetria frente ao que é dever para os homens comuns.

Haesler (2002) explica que, para Derrida (1991), a dádiva para assim o ser não pode ser percebida como tal, pois isso anularia a sua condição de dádiva. Todavia, no que tange ao ambiente do fórum, diante da ideia comum de que o Judiciário é moroso em seu sentido negativo, a celeridade é claramente vista como dádiva e isso não anula a sua condição, tornando os homens comuns obrigados a retribuir a dádiva recebida.

Considerações Finais

Ao longo do texto foi possível perceber que os servidores não experimentam o tempo da mesma forma que as partes e advogados. E que o tempo é instrumento para criar a diferença, é de onde surge o Outro, é o que separa os “deuses do tempo” dos demais.

Ficou evidente que a morosidade nem sempre é maléfica, pois num processo existem dois lados, e enquanto para um a morosidade pode ser ruim para o outro é boa, da mesma forma enquanto para um a celeridade é boa, para o outro é ruim.

Assim, os “deuses do tempo” distribuem celeridade e morosidade conforme o caso de forma a beneficiar ou prejudicar os jurisdicionados/advogados. É importante ter em mente que uma vez que a morosidade está naturalizada e é vista como algo que é do “oriundus do Judiciário” ela não acontece necessariamente ou não acontece sempre de forma consciente.

Muitas das relações no Judiciário surgem fora dele, ou seja, ele é um reflexo das relações de poder e de desigualdade que se dão na sociedade. Fazer uma reflexão sobre isso é importante para desmistificar a morosidade como algo natural e conseguir vê-la como uma construção social. Isso ajuda a compreender a complexidade do problema e estabelecer estratégias de solução à demora dos processos.

REFERÊNCIAS

- DA MATTA, Roberto. “O modo de navegação social: a malandragem e o “jeitinho” In: O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco: 1986.
- FABIAN, Johannes. O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. Poder-corpo. In: Microfísica do poder. Edições Graal, Rio de Janeiro, 1979.
- GARAPON, Antonie. Bem Julgar: ensaio sobre o ritual judiciário. Instituto Piaget, Lisboa, 1997.
- GIORGI, Raffaele. Direito, Tempo e Memória. Editora Quartier Latin do Brasil. São Paulo, 2006.
- HAESLER, Aldo. A demonstração pela dádiva: abordagens filosóficas e sociológicas. In: MARTINS, Pedro Henrique (org.). A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice Editora, 1990.
- HERZFELD, Michael. A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. São Paulo: Projeto História, V.17, 1998.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosacnaify, 2015.
- MESSUTI, Ana. O tempo como pena. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2003.
- OST, François. O Tempo do Direito. Instituto Piaget, 1999.

A MIMESIS INSTITUCIONAL

VARIAÇÕES DO TEMA DA CÓPIA DE INSTITUIÇÕES NO BRASIL EM OLIVEIRA VIANA, GUERREIRO RAMOS E MANGABEIRA UNGER

TIAGO MEDEIROS⁹

RESUMO

Este artigo aborda o tema da mimesis institucional: a tendência de importar instituições de países de referência manifestada pelas elites de algumas sociedades nacionais do mundo moderno superposta à tarefa de construção institucional a partir dos materiais, interesses e valores da sociedade respectiva. O assunto será tratado desde uma perspectiva brasileira, através de três autores que, postos juntos, representam enquadramentos complementares para interpretar, criticar e resolver o problema da compulsão das elites nacionais por copiar instituições do Atlântico Norte. Oliveira Viana, o primeiro, apresenta o problema pelo ângulo da imposição do direito escrito à organização da coexistência no Brasil, procedimento de criação institucional que despreza o direito público costumeiro inscrito no comportamento popular. Guerreiro Ramos, o segundo, apresenta o problema pelo ângulo da transplantação, que ele considera uma fase importante na história de algumas sociedades, mas que precisa ser superada pela responsabilidade de elaborar instituições nacionais. Mangabeira Unger, o terceiro, o apresenta pelo ângulo do colonialismo mental: o espírito geral que naturaliza a idolatria das formas de vida das civilizações prósperas e torna recomendável a pura importação de métodos e de instituições. O cotejo desses autores permitirá ver as nuances que estão em jogo no comportamento imitativo que acompanha a história brasileira desde o início do século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: Mimesis, Instituições, Brasil, Elites.

ABSTRACT

This text handles the theme I call institutional mimesis: the trend of some national societies elites in the modern world of import institutions from referential countries which is overlapped the task of institutional construction with materials, interests and values of the respective society. The subject will be treated in a Brazilian perspective through three authors whose, once considered together, represent complementary frames to interpret, to criticize and to solve such national elite's impulse toward institutional copy from North Atlantic civilizations. The first author, Oliveira Viana, presents the problem by the angle of the imposition of written law to the organization of coexistence in Brazil, procedure of institutional creation which undervalues the usual public law extracted from popular behavior. Guerreiro Ramos, the second author, presents the problem by the angle of what he calls transplantaion, an important phase in the history of some societies that must be overcome by the responsibility of elaborates national institutions. Roberto Mangabeira Unger, the third author, presents the problem by the angle of what he calls mental colonialism: the general spirit who makes natural the idolatry of the forms of life from prosperous civilizations and makes recommended the pure importation

⁹ IFBA

of their methods and institution. The collation of them will allow us to see the details at stake in such imitative behavior that is verifiable in Brazilian history since the beginning of ninetieth century.

KEYWORDS: *Mimesis, Institutions, Brazil, Elites.*

Introdução

Na Grécia antiga, a palavra mimesis designava o comportamento imitativo de uma representação. Em Platão, a mimesis aparecia como par do conceito de paradigma. (JAEGER, 2013, p. 845), em que toda mímica é simulação de um modelo. O paradigma é a atração para “o insaciável impulso humano de imitação” (Idem, p. 845). Ora, ao tomar um modelo como referência, fica claro que aquele que age sob o impulso mimético está sempre cômico de sua própria imperfeição e deseja atenuá-la.

Platão via na mimesis dos mitos uma parte constitutiva da educação. Os mitos gregos eram patrimônio grego e cada cidadão grego haveria de se tornar parte e reprodução desse legado. O que os gregos elogiavam na mimesis, portanto, era o que celebravam de si mesmos.

Outra, contudo, é a experiência da mimesis no mundo moderno. Em muitas realidades nacionais, ela é uma característica da atitude geral das elites orientadas para importar práticas e métodos de outros países e povos. Tal atitude é marcada pela renúncia da tarefa complicada de elaborar as instituições nacionais em obtendo o ganho fácil do modelo pronto importado. Sob pretexto de se aprender com as lições dos outros, cria-se uma ordem de imitações que se consagram como caricaturas.

O objeto deste texto é a mimesis institucional, tal como vista e vivida no Brasil. A forma pela qual o examinaremos é indireta, através das interpretações do fenômeno da cópia de instituições brasileiras por três notáveis pensadores sociais para os quais o tema das instituições tem centralidade no esforço maior de interpretar o Brasil e de traçar seus rumos possíveis. Eles são Francisco José de Oliveira Viana, Alberto Guerreiro Ramos e Roberto Mangabeira Unger. Esses três intérpretes acumulam trajetórias acadêmicas respeitáveis,

intervenções lúcidas e engajadas no debate nacional e presença efetiva na vida política brasileira. Com tais marcadores, o que eles propõem sobre as instituições brasileiras ostenta uma densidade própria, a de quem as conhece em seu desenho, em sua operação e em sua intimidade. Apesar de pertencerem a gerações diferentes, as sensibilidades que despertaram para o problema institucional nacional são parecidas e, em certos aspectos, complementares .

É factível enquadrá-los como construtivistas institucionais (TEIXEIRA, 2015, p. 15-17), uma vez que se movem pela tarefa de realizar um projeto de nação por meio da construção de instituições originais ou da inovação institucional sobre instituições vigentes. Isso não quer dizer, contudo, que esses autores partilhem das mesmas premissas políticas e ideológicas. O que os une é uma intuição elementar comum a toda a gama de intelectuais, estadistas, artistas e literatos brasileiros como Visconde do Uruguai, Silvio Romero, Alberto Torres, Machado de Assis, Euclides da Cunha, Lima Barreto, Oswald de Andrade, Ignácio Rangel, Darcy Ribeiro, Celso Furtado e Caetano Veloso, a saber: a afinidade entre os que reconhecem a singularidade nacional sem descuidar da circunstância conflitiva que a tem caracterizado, entre uma elite que não se vê integrada ao país, de um lado, e um povo que tem suas virtudes e capacidades constrangidas pela cegueira de seus líderes, de outro. O detalhe que os destaca em relação aos demais é a sensibilidade às raízes da institucionalidade brasileira, sensibilidade que explica a preocupação com o que chamo aqui de mimesis institucional.

O artigo será dividido em seis seções, contando com esta introdução e com a conclusão. A seção 2 representa um prelúdio ao tema: evoca a interpretação de Machado de Assis ao comportamento imitativo disseminado entre os letrados das classes médias no conto *Um Homem Célebre*. A seção 3 trata da interpretação de Oliveira Viana que apresenta o problema da cópia institucional pelo ângulo da criação do direito escrito como procedimento de criação institucional, que despreza o direito público costumeiro inscrito no comportamento popular. A seção 4 cuida da interpretação de Guerreiro Ramos, para quem o problema precisa ser visto pelo ângulo da transplantação, que ele considera uma fase importante na história de algumas sociedades, mas que precisa ser superada na assunção da responsabilidade de elaborar instituições nacionais. A seção 5 é dedicada ao pensamento de Mangabeira Unger quanto ao colonialismo mental: o espírito de naturalização da idolatria das formas de vida das civilizações prósperas, que se desdobra contemporaneamente na importação de métodos e instituições. A conclusão oferece um balanço propositivo das ideias esquadrihadas nas seções anteriores.

PREÂMBULO MACHADIANO: A PENETRAÇÃO PSICOLÓGICA DA ATITUDE MIMÉTICA.

O fenômeno da cópia em um país nascido da colonização como o Brasil é tão penetrante que atinge a psicologia popular, sendo particularmente perturbador nas classes médias. Começemos por esboçá-lo através de Machado de Assis. Vinte e dois anos depois de ter publicado a famosa crônica em que distingue um país real, dos “melhores instintos”, de um país oficial, “caricato e burlesco” (cf. MACHADO DE ASSIS, 1938), Machado trouxe ao leitor o conto Um Homem Célebre (MACHADO DE ASSIS, 1994). Nele, narra o drama do pianista e compositor Pestana, famoso por suas quadrilhas, polcas, marchinhas e melodias populares, e que, porém, nutria aguda vergonha da própria obra.

Pestana aspirava, sem sucesso, compor como os grandes compositores europeus, Beethoven, Bach, Schumann..., figuras que o encaravam em retratos pendurados na parede de seus aposentos. E não era por falta de tentativa que ele não se juntava a esses heróis. O problema era que cada esforço para criar sonatas, noturnos e prelúdios, nos moldes dos expoentes do Velho Mundo, era frustrado. Quase sempre, faltava-lhe a devida inspiração. Quando não isso, ele era pespegado pelo plágio involuntário: a trapaça que leva a memória a triunfar sobre a imaginação.

Por outro lado, e a despeito das intenções de Pestana, cada iniciativa espontânea de sentar-se ao piano, sem o peso moral daquelas imagens sisudas e altaneiras, era muito exitosa. Era quando saíam as polcas melodiosas e dançantes que rapidamente se popularizavam. O povo ouvia as frases melódicas pelo som que vazava janela afora e saía assobiando as novas peças do Pestana. Elas pegavam. Era um compositor assimilado popularmente. Era um homem célebre. Mas a celebridade gozada lhe era desprezível. Não conseguia manifestar naturalmente a cultura de seus admirados e não abria mão de tomá-la como a única forma de cultura digna do nome. Seu problema é profundo, é existencial. Na última oração do conto, arremata Machado: Pestana morrerá “bem com os homens e mal consigo mesmo”.

Aqui, encontramos uma alegoria do drama de uma mentalidade colonizada. Pestana queria ser parte da metrópole mental, não integrar-se à verdade de sua própria obra entoada pelos pares no anonimato coletivo que é o povo. Seus dedos revelavam os melhores instintos, mas a sua vaidade era burlesca e caricata. Um país em que a elite cultural e política tende a manifestar espírito é um país que se põe de costas a si mesmo. Se as instituições que organizam a coexistência micro e macrosocialmente são imitações das instituições alhures, se são burlas e caricaturas de outras sociedades e nações, a sociedade que as importa vive o revés de Pestana: mesmo que de bem com a humanidade, seguirá mal consigo mesma.

A MIMESE INSTITUCIONAL SOB “O DIREITO ESCRITO” EM OLIVEIRA VIANNA.

Uma das mais lúcidas formas de estudar e teorizar sobre as instituições brasileiras foi publicada por Oliveira Viana em seu *Instituições Políticas Brasileiras* (1949). A inquietação do autor com o modo com que os documentos de prescrição da conduta dos indivíduos na sociedade brasileira são escritos era notável desde o ser enquadramento a respeito da relação entre elite e povo, no Brasil. Começemos por destacar o seguinte trecho:

Esta influência deformadora, exercida pelas condições sociais do povo-massa (tradições populares, usos, costumes, modos de vivência - folkways, como dizem os sociologistas americanos) sobre a execução das Cartas Políticas, “emprestadas” ou “outorgadas”, e que deixamos patenteadas nos Fundamentos sociais do Estado, constitui hoje um fato ou dado de pura evidência científica, exprime uma verdade fundamental na vida das sociedades humanas. Entretanto, não pesam nem influem nas preocupações e nos julgamentos destes legisladores e constitucionais que vêm, desde a Independência, construindo a nossa armadura jurídico-política. Para estes legistas, com efeito, todo o vasto mundo de usos, costumes, tradições e, conseqüentemente, de ideias, preconceitos e sentimentos do nosso povo-massa - subjacente às vistosas estruturas políticas e constitucionais que eles estão a organizar desde 1934, desde 1891, desde 1824 - são fatos, sem dúvida, e concretos, positivos, reais; mas que não merecem ser considerados nas suas cogitações de juristas e técnicos da lei - porque fatos a serem tratados unicamente por sociólogos, etnógrafos e historiadores sociais. É convicção deles, e radicada, que todas estas realidades sociais podem ser eliminadas ou abolidas num repente: - por uma lei, um código, uma Constituição, ou um “golpe”. Para que estudá-las? (Oliveira Viana, 1999, p. 353-354)

O autor faz de fio condutor de seu trabalho o traçado sociológico da divergência entre elite e o povo-massa, tomando-a como o fundamento da experiência institucional nacional. A seu ver, estaria na diferença entre o direito público, consubstanciado na Constituição, de uma minoria mandatária, e o direito público espontâneo, de lastro social real, o coração do problema institucional do país. É que essa diferença reflete a performance elitista de desprezo a qualquer normatividade enraizada nos costumes populares, vistos por ela como manifestações bárbaras, incultas e fora de sincronia com as recomendações institucionais universais, das civilizações de referência. O Brasil seria amiúde fustigado pela obsessão das elites de impor ao povo vestimentas institucionais às quais ele se nega a trajar. A percepção dos tipos sociais pelas elites brasileiras é marcada por um colonialismo antipovo e antipopular, e isso é historicamente definidor de nossos arranjos institucionais formais. Confirma-o essa notável passagem do autor:

Certo, os elaboradores do nosso direito escrito - que, nas capitais litorâneas, no Parlamento e nas universidades, organizam e constroem sistemas constitucionais para o nosso povo [...] julgam que estes tipos sociais, estes usos e costumes, estas instituições sociais - que estão aí vivos e atuantes no seio das nossas populações rurais das matas, dos sertões, dos pampas, da orla marinha e formam o substratum vivo e orgânico do nosso Direito Público Costumeiro (do nosso Direito Constitucional e Administrativo não escrito) - são apenas formas aberrantes ou retardadas, ilegais ou deturpadas das suas belas regras, dos seus belos princípios, dos seus belos mandamentos, dos seus belos ideais e “sonhos”: - e, como tais, não merecem ser considerados nem nos seus programas de partidos, nem nas construções jurídicas (Constituições) que elaboram para o nosso povo. Entretanto - frise-se bem esta observação - estes usos, estes costumes, estes tipos, estas instituições, formando o complexo da nossa culturologia política, “penetram” - para empregar a expressão de Frobenius - a psique dos nossos “cidadãos”, principalmente nos campos, e constituem-se em motivos determinantes da sua conduta quotidiana na vida pública, não só no povo-massa, como mesmo nas elites superiores. Não são criações improvisadas e individualizadas, saídas da cabeça de alguns homens, ou sábios, ou corrompidos. Formaram-se lentamente sob a ação dos séculos, têm uma história social e coletiva, uma gênese cientificamente determinável e, na sua maioria, buscam a sua origem num passado remoto: muitos deles vêm do período colonial; mesmo alguns têm uma existência assinalável desde o I século, desde a época dos Donatários” (Idem, p. 192)

Esse parágrafo põe luz sobre o que quero chamar de antipragmatismo das elites, a saber, a indisposição quase maciça para se aproveitar a exuberância das formas de vida popular no plano do desenvolvimento de leis e instituições. Mas, além do antipragmatismo, há aqui uma particular sensibilidade com respeito ao patrimônio coletivo anônimo a se colher da conduta dos brasileiros. Ele teria aportes psicológicos e comportamentais latentes, de longa duração, transmitidos por gerações em cada região do território, sob cujo reconhecimento a homogeneidade necessária à formulação técnica de instituições está evidenciada.

Oliveira Vianna segue a linha de pesquisadores que adotam a metodologia comparativa do direito como comportamento social; aposta na operação de deslocamento do direito escrito, das leis e regulações estritas, ao direito costumeiro. E sumariza que essa passagem realiza um deslocamento: “desloca-se, praticamente, das atividades ou comportamentos das elites para as atividades ou comportamentos do povo-massa.” (Idem, p. 60)

O interesse em estudar o direito como comportamento humano integra-se à necessidade de estudar o modo como os comportamentos são produzidos, difundidos, estimulados, condicionados. O estudo dos comportamentos sociais requer considerações a respeito da cultura enquanto conceito de suporte.

Oliveira Viana adere à distinção formulada por Malinowski entre a Carta, o sistema de

normas, e o comportamento [activities], a efetivação das normas (OLIVEIRA VIANA, 1999, p. 71). As normas são formuladas para definir a conduta dos membros de um grupo. Os comportamentos são a concretização das normas, mas dependem de determinadas circunstâncias: “da habilidade de cada um dos membros do grupo para executar a norma, ou do seu poder, ou da sua honestidade, ou da sua boa vontade.” (idem, p. 72).

Em uma passagem de enorme valor para as nossas considerações, Oliveira Vianna traz o conceito em voga na culturologia de seu tempo: “conflitos de cultura”, e presta uma interessante reflexão a respeito:

Este conflito resulta do contato entre grupos de civilização desigual ou diversa, em que uma das culturas em coexistência ou em contacto é dominante, procurando submeter os membros da outra à pressão das suas “normas”, ou melhor -- para empregar a tecnologia de Malinowski -- à disciplina da sua Carta. É o que temos assistido com os povos primitivos da Ásia, da Oceania, da América e da África, submetidos ou dominados pelos povos arianos ou euro-ocidentais colonizadores: ingleses, americanos, holandeses, franceses, espanhóis, portugueses, belgas. Nestes grupos, além das desviações da pauta cultural, decorrentes da ação das diferenças individuais e da variação dos temperamentos - e que se exprimem na curva de Allport -, outras desviações mais irredutíveis, ou de difícil redução, ocorrem. São discordâncias ou desconformismos que derivam do apego do grupo dominado aos seus velhos “complexos culturais”, que resistem tenazmente à desintegração provocada pelos padrões do grupo dominador, procurando impor ao dominado a sua civilização e os seus critérios sociais de conduta. Dá-se então -- neste conflito das duas culturas -- uma espécie de triagem ou seleção dos elementos de uma e de outra. Certos traços de nova cultura são admitidos integralmente entre os elementos da velha; outros deformados; outros liminarmente repelidos ou eliminados. (Idem, p. 72)

Esse confronto civilizatório, em que a imposição de “critérios sociais de conduta” de uma cultura sobre outra se dá, expressa-se no plano das instituições como formas de organizar a coexistência, de modo a deliberar o acesso dos indivíduos ao produto social total e às relações interpessoais, as quais requerem ajustes e compatibilizações. Mas seria, para o autor, da própria cultura jurídica que chegou no Brasil, com sua maneira de lidar com a institucionalidade do direito escrito, a letra da lei, a rigidez nos métodos e na aplicação, esposar baixa predisposição à flexibilidade. Com uma vida cultural intensa e uma institucionalidade espontânea, o povo-massa brasileiro teria sido posto na camisa de força da tradição jurídica cultivada por suas elites anglófilas.

O antagonismo que confere conteúdo à experiência nacional histórica se manifesta explicitamente em diversos outros povos na diferença entre direito-costume e direito-lei - direito-costume sendo formado espontaneamente pelo povo-massa. O fenômeno que processa a passagem do direito-costume ao direito-lei é a transubstanciação: ela retira o

exercício e o protagonismo do povo para dá-los ao Estado. A esse respeito, Oliveira Viana lembra a existência da técnica legislativa que consiste em cristalizar o direito-costume anexando-o à lei - procedimento predominante nos países anglo-saxões, sob o estatuto da conhecida common law. Mas, no Brasil, onde o direito positivo latino é herdado dos portugueses, depois refinado pela influência do código napoleônico e por fim combinado com constitucionalismo misto de influência americana e weimariana, essa trajetória de evolução das regulações sociais não se confirma. A incompatibilidade entre o direito que surge como práticas sociais espontâneas e o direito imposto de cima para baixo pelo arbítrio da elite é fatal. No Brasil, comenta o autor:

O direito elaborado pelas elites, consubstanciado na lei e nos Códigos, difere sensivelmente do direito elaborado pela sociedade, na sua atividade criadora de normas e regras de conduta. Esta discordância chega mesmo, às vezes, a incompatibilidades radicais, que acabam revogando ou anulando a lei, isto é, a norma oficialmente promulgada. (idem, p. 44).

Oliveira Viana observa que, no Brasil, os juristas governantes e legisladores, a elite mandatária de um modo geral, associam direito estreitamente à sua forma escrita, ignorando o vasto submundo em que o direito costumeiro é formulado e cultivado, e sublinha que a única forma de compreender a efetividade do direito, não a sua publicização, é recorrendo às interações que conferem o suporte social de que precisa e para o qual existe .

A seu ver, contudo, convém operar na compreensão das instituições políticas brasileiras dentro de uma classificação que distinga tipos sociais, instituições sociais e usos e costumes, porque o direito público costumeiro é o reflexo dessas três classes teóricas combinadas. Realizando uma breve fenomenologia, o autor considera primeiro as instituições de Estado e por último as famílias, onde ele se detém, descortinando analiticamente os inúmeros aspectos que o compõe.

O laço que amarra as instituições brasileiras umas às outras, o modo como elas se enredam, teria por nó a instituição da “solidariedade da família senhorial”, ou “clã parental”. Ela, que se originou no período colonial, consolidou o “domínio político e partidário de determinadas famílias sobre municípios e regiões inteiras” (idem, p. 188), na forma de clãs eleitorais, o que virá a configurar a liga dos partidos nacionais (conservador, liberal, republicano), dos partidos dos governadores (provincial ou estadual) e do partido dos coronéis (a expressão municipal do governador ou do presidente). Com a República, teria perdido força, sobretudo no Sul do país, mas manteve-se intensa nos grotões do Norte e do Nordeste, especialmente nas populações sertanejas. Imediatamente amarrada a essa instituição estaria a “sub-instituição” da “responsabilidade coletiva familiar”, base de um

tipo de reciprocidade conflitiva que explica uma série de sangrentas lutas de famílias.

Para que a integração entre o agir e a lei ocorra é necessário que haja compromissos, que o agente se sinta e se saiba parte de um meio social. A lição de Oliveira Viana é que, primeiramente, o campo dos costumes precisa ser constituído de práticas movidas por uma reciprocidade explícita para que a institucionalidade se manifeste como sua consequência espontânea. Tal reciprocidade pode tomar a forma de canais simbólicos que instauram bloqueios intransigentes invisíveis à ação de contrariedade, quando o compromisso assumido penetra profundamente na autoimagem das partes. Quando se manifesta em arranjos desequilibrados em que uma parte dos agentes goza de vantagens materiais em porções muito maiores do contrato, o vínculo é caracterizado como servidão.

A MIMESE INSTITUCIONAL COMO TRANSPLANTAÇÃO EM GUERREIRO RAMOS.

Uma das dificuldades apontadas por Oliveira Viana, para que se firme um ordenamento institucional favorável aos “complexos culturais” brasileiros, passa pela recriação do imaginário da elite, tanto a elite que ocupa as posições de mando, quanto a elite intelectual, que formula os modelos e as narrativas nas quais crenças e comportamentos que constituem uma unidade nacional têm respaldo e às quais são reportados mesmo inconscientemente. Para que essa unidade fosse exitosa, seria preciso descartar essa mentalidade, esse imaginário dominante entre essas elites, o qual toma o universo intelectual e institucional de países do Atlântico Norte como o receituário de domesticação da massa vista como bárbara, inculta e incapaz, que pulula no território nacional. Ou seja, trata-se de uma luta contra esse silencioso colonialismo que consente com o antipragmatismo.

A atitude que as elites adotam não é sempre e necessariamente a de hostilidade com o povo. Costuma ser, aliás, predominantemente a de complacência e tolerância ao que, segundo lhes parece, é um rudimentarismo espiritual, um primitivismo matricial, que precisaria ser encarado mais como uma moléstia crônica a se administrar sem grandes esperanças de cura. Sob esse imaginário, predominou e predomina no país uma atitude de tomar o povo-massa de que fala Oliveira Viana como um ente passivo ao qual se deve dedicar iniciativas de compensação, cooptação, apadrinhamento, modéstias e mediocridades. Se a contribuição de Oliveira Viana revela as bases concretas sobre as quais esse comportamento da elite se traduziu em instituições refinadas por um direito positivo hostil e purificado de povo, as contribuições de Guerreiro Ramos e Mangabeira Unger focam um pouco mais no comportamento da elite política e intelectual, sobretudo acadêmica, engajada em reproduzir e conferir ar de autoridade a esse mesmo ímpeto.

A preocupação de Guerreiro Ramos passa por reconhecer a rachadura material e mental

da sociedade brasileira. Considerando o efeito “psicológico” da formação colonial da sociedade brasileira, escreve Guerreiro Ramos:

A situação colonial, posta em questão hoje por sociólogos e economistas, é entendida como um complexo, uma totalidade que impõe certo tipo de evolução e de psicologia coletiva às populações colonizadas. Um dos traços desta psicologia coletiva é a dependência, certo bilingüismo, a duplicidade psicológica, condições que tornam limitadíssima a possibilidade de uma identificação da personalidade do colonizado com a sua circunstância histórico-natural imediata (Guerreiro Ramos, 1995, p. 37)

Guerreiro Ramos denomina transplantação a um aspecto do fenômeno que caracteriza o colonialismo mental nacional - que veremos adiante. Mas ele prefere enfatizar que se trata de algo não-patológico, prefere reconhecer no transplante parte de um processo histórico de colonização a que muitas sociedades são inevitavelmente sujeitadas - o que não quer dizer que ele faça uma apologia dos transplantes de ideias e instituições estrangeiras, apenas significa um pensamento menos pessimista quanto ao diagnóstico de nossa formação histórica e menos disposta às saídas dirigistas de Oliveira Viana na terapêutica de como solucioná-lo. “A transplantação foi um expediente e historicamente necessário para que se tornasse possível, a seu tempo, a nação brasileira”. (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 273)

A transplantação orientou o posicionamento de muitos publicistas no que tange à identificação do núcleo dos problemas brasileiros, do Brasil enquanto sociedade singular e enquanto nação. Quer reconhecendo nele o coração de nossos malogros, quer tomando-o como uma forma incipiente, que precisaria ser insistida e radicalizada, de semelhança às nações prósperas, o pensamento social e político brasileiro e as orientações de homens de Estado passaram pela imediaticidade da transplantação. Em seu bojo, ademais, figuram interpretações diversas sobre as instituições brasileiras e sobre as raízes da institucionalidade.

Em poucas palavras, caracteriza a transplantação a performance histórica de importação direta e tanto quanto possível fiel das instituições e ideias estrangeiras das nações em que se crê haver padrões desejáveis de organização vida social. Reconhecendo que a consciência sobre o problema data da Independência do Brasil, em 1822, escreve Guerreiro Ramos:

Em face do problema, duas tendências se delinearam desde 1822: a dos que advogavam a adoção literal de instituições estrangeiras e dos que se inclinavam para uma tentativa de realização de um esforço no sentido de criar , para o país, uma superestrutura, tanto quanto possível, adequada às circunstâncias particularíssimas do meio. (GUERREIRO RAMOS, 1995, p. 274)

É de se esperar que Guerreiro Ramos simpatizasse a tendência dos que queriam a criação institucional, embora reconheça que a primeira foi dominante na elite mandatária e pensante do país. Essa tendência, fundada pelo Visconde do Uruguai e continuada por Sílvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Viana, tanto identificava que os males sociais brasileiros decorrem de transplantes, como propunha medidas de correção. Parafraseando Marx, nas Teses ad Feuerbach, escreve o autor baiano: “Todos eles não se satisfazem apenas em interpretar, propõem-se transformar o país” (Guerreiro Ramos, 1995, p. 277).

Guerreiro Ramos entende que a atitude transplantista não é apenas indesejável para fins de invenção da nação brasileira, como é cientificamente precária, pois que, em seu exercício dogmático dedutivista, de aceitação acrítica dos produtos estrangeiros, desprezam as “contingências consuetudinárias do país” que são elemento decisivo do quadro de compreensão ampla de todo fenômeno nacional. Mas ele também reconhece que autores como Oliveira Viana permanecem presos a instrumentos psicológicos de análise, os quais não permitem formular uma explicação sociológica do fenômeno da transplantação que, a seu ver, nos países de formação semelhante à do Brasil “tem sido um fato normal e inevitável decorrente da interação de fatores objetivos, em que ressaltam os econômicos [...]” (Idem, p. 277).

Teria sido, aliás, a propensão à correção de vicissitudes da psicologia nacional que vulnerabiliza a sociedade à transplantação, o que induziu esses autores a propor, em sua justa ambição transformativa, terapêuticas fáceis e ingênuas a serem aplicadas por elites esclarecidas, pelo fortalecimento dos poderes executivo ou judiciário, ou pela organização eleitoral; quando, ao contrário, o problema só pode ser administrado com êxito se pensado como um processo social de caráter total “em que se compenetraram os diferentes aspectos da sociedade: o econômico, o social, o político e o cultural.” (Idem, ibidem). O que se vê aqui é a antipatia de Guerreiro Ramos em relação à proposição autoritária e positivista de Oliveira Viana. O trabalho científico que cabe ao sociólogo na decifração do enigma da cópia como processo social seria mais urgente que o trabalho do tecnocrata na formulação de leis e instituições libertas da influência estrangeira.

A MIMESE INSTITUCIONAL COMO COLONIALISMO MENTAL EM MANGABEIRA UNGER.

Com foco um pouco mais específico sobre o conflito contemporâneo entre a elite pensante e a cultura popular, e as dificuldades engendradas historicamente no país quanto aos rumos econômicos e políticos a serem adotados, Mangabeira Unger escreve:

As ideias a respeito da estrutura da sociedade, de sua possível transformação e dos imperativos e alternativas institucionais são fixadas, sob o reino do colonia-

lismo mental, por correntes de pensamento dominantes nos países orientadores. A cultura popular fica desligada de qualquer ideário ou projeto voltado para a reconstrução da sociedade e de suas instituições. E na medida em que se torna objeto das preocupações da alta cultura, sobretudo da cultura acadêmica, vira folclore. (UNGER, 2018, p. 19)

O maior obstáculo para se acessar diretamente e de modo lúcido a experiência institucional nacional, e dotá-la da imaginação capaz de empoderar o povo brasileiro, é o que o autor denomina colonialismo mental. Experiência decorrente dos processos históricos de transplantação, o colonialismo mental seria a marca de uma sequência de malogros praticados pelas elites pensantes e mandatárias: as primeiras, na forma da cópia dos métodos e dos vocabulários da academia atlântico-nortista; as outras, na forma da importação das instituições.

Nossas ideias, como nossas instituições, em geral, não são nossas, são importadas. Importamos as correntes com que nos manietamos, as ilusões que emprestam às estruturas estabelecidas no país a auréola de autoridade e necessidade que não merecem. Importamos desorientação. (UNGER, 2018, 13-14)

O que Unger denuncia como “perfeccionismo democrático”, a crença de que a democracia tem um conteúdo institucional definido nos termos formulados pelos americanos, é manifestação do fetichismo institucional: a vinculação de rótulos abstratos a construções institucionais contingentes. Sob o colonialismo mental, o Brasil passa longe desse fetichismo. Mas o que poderia parecer uma vantagem é, na verdade, um vício. O colonialismo mental é a antítese do fetichismo institucional. Ele não é, por isso, menos daninho. Enquanto espírito comum às elites nacionais, é ele a matriz da cópia das instituições e ideias e a experiência de uma alma como que fragmentada e insatisfeita. Comparando o Brasil aos Estados Unidos, escreve Unger:

[...] No culto da constituição, a idolatria institucional chega ao auge. Repete-se também, contudo, no trato das instituições econômicas. Com imenso dano para a sociedade americana, eximem-se as instituições de ficar sujeitas ao experimentalismo tão forte na cultura e na prática da nação. Nossas instituições não são nossas. São quase todas copiadas. Tal como roupa emprestada, nos caem mal: não nos permitem dar instrumentos à energia desmedida dos brasileiros. Nossa cultura popular é marcada pela afirmação vigorosa de uma identidade brasileira. Nossas elites do poder, do dinheiro e do conhecimento, porém, não acreditam em nossa originalidade coletiva - ou na delas. (idem, p. 17)

A personalidade fragmentada do Pestana, de Machado de Assis, é a própria personalidade do colonialismo mental: antipragmática, transplantista e dedutivista. A liga entre a

experiência e a representação é aqui rompida. “Traço decisivo do colonialismo mental” explica Mangabeira, “é a ruptura entre a experiência coletiva e sua representação ou explicação. A experiência é vivida. A representação e a explicação são importadas.” (Idem, p. 18). Essa ruptura é a da própria reciprocidade entre a experiência e a reflexão. A sua consequência é a cegueira ante a paisagem dos fatos e das vivências reais.

Com vistas e analisar o fenômeno do colonialismo no Brasil, Mangabeira elenca seus principais aspectos. O primeiro deles é o que enquadra o drama narrado por Machado de Assis: a falta de relação íntima entre a alta cultura e a cultura popular. “É como se a alta cultura fosse o ideário de uma elite de conquista, vinda de outra parte do mundo - horda nômade, que invadiu e dominou o país.” (Idem, p.19). Uma falta de relação que repercute esvaecimento de inspiração para a alta cultura - a qual, com os olhos voltados ao estrangeiro, não consegue firmar-se com relevância nacional, nem afirmar-se por sua originalidade no plano internacional -; ademais, repercute em desequipar a cultura popular das capacidades de abstração e de crítica .

O segundo aspecto do colonialismo mental é restringir o consentimento da originalidade ao palco das rotinas e rituais da relação entre as pessoas, como nos eventos de entretenimento e as celebrações festivas populares, negando essa originalidade ao plano das estruturas e das instituições que definem os rumos políticos e econômicos da sociedade brasileira, permanecendo relegado ao ideário importado da academia e das práticas de cultura superior do Atlântico Norte.

Todo esse panorama convida uma explanação sobre as causas do colonialismo mental. O Brasil seria vulnerável ao colonialismo mental por três traços da experiência nacional. Primeiro, é o que atravessa a nossa história econômica e que explica o ideário ibérico da riqueza fácil e os empreendimentos da escravidão e o primitivismo tecnológico. Nas palavras do autor: “é a primazia da produção primária e predatória. Quanto menos complexa a produção, e menos assistida pela inteligência, menos exige o desenvolvimento de formas superiores de cooperação.” O segundo traço é a escassez de guerras com inimigos externos que sedimentasse um imaginário de coesão: “Foi na guerra e nos sacrifícios que ela impõe que nações antigas ou modernas afirmaram sua personalidade e aprenderam a pagar o custo da independência.” (Idem, p.21). Além disso, há o terceiro traço: a tendência predominante de interpretar o país por um conjunto de experiências que abundaram no Brasil litorâneo e que adquire respaldo em uma fórmula de interações que o autor opta por chamar de “sentimentalização das trocas desiguais”. É a fórmula por trás das abordagens de Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre - fórmula com a qual Euclides da Cunha não se inoculou.

Com esse elenco de dados, Mangabeira Unger propicia uma leitura do Brasil contemporâneo

solidária às leituras do Brasil de início e de meio do século passado fornecidas por Oliveira Viana e guerreiro Ramos. Através de suas lentes, é possível ver a urgência de se pensar e propor instituições que abracem o Brasil real e profundo sem os cacoetes imitadores das elites que têm dominado o país até as primeiras décadas após a Constituição de 88.

CONCLUSÃO

As perspectivas de Oliveira Viana, Guerreiro Ramos e Mangabeira Unger indicam peculiaridades históricas e conjunturais do Brasil indispensáveis para se pensar as alternativas institucionais compatíveis com os interesses e pendores da sociedade nacional. O reconhecimento dessas peculiaridades é solidário ao entendimento do escopo e do funcionamento das instituições brasileiras. Eis por que a mimese, como direito escrito, como transplantação e como colonialismo mental é um problema crucial.

Um ponto comum aos três autores é o reconhecimento do papel das elites nacionais na criação de instituições compatíveis com seu povo. Se as elites atuam apenas imitando o produto estrangeiro, as formas de vida reais do povo brasileira jamais serão consagradas no corpo institucional do país. Esse é o desafio: denunciar a performance imitativa das elites, encorajar a criação e inovação institucionais e propor alternativas institucionais aos impasses vividos na sociedade brasileira.

Permanece contemporâneo o esforço por construir instituições no Brasil. A intuição dos autores engajados em atacar a mimese precisa ser vista também como uma forma de mobilizar a opinião pública nacional, e influenciar as elites da cultura e do poder, a dar prioridade à tarefa civilizatória de criar seus próprios meios de organizar a coexistência em todos os seus níveis.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Euclides da. Os Sertões. São Paulo: Ed. UBU/ Ed. SESC, 2016

GUERREIRO RAMOS, Alberto. “Introdução crítica à sociologia brasileira”. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

JAEGER, W.W. “Paideia: a formação do homem grego”. Trad. Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MACHADO DE ASSIS, J. M. “Um Homem Célebre”. In ____ Várias Histórias. Obra Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 1994. v. II. Domínio Público. Disponível: <https://docplayer>.

com.br/51498230-Varias-historias-machado-de-assis.html

_____, “Comentários da semana”. Publicado originalmente o ‘Diário do Rio de Janeiro’, Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 1861 | Obra Completa, Machado de Assis, Rio de Janeiro: Edições W. M. Jackson, 1938. Disponível em: <https://www.revistaprosaveroarte.com/o-pais-real-esse-e-bom-revela-os-melhores-instintos-mas-o-pais-oficial-esse-e-caricato-e-burlesco-machado-de-assis/>

OLIVEIRA VIANA, Francisco de., J. “Instituições Políticas Brasileiras”. Brasília: Coleção Biblioteca Básica Brasileira do Senado Federal, 1999.

RIBEIRO, Darcy. “O Povo Brasileiro: Formação e Sentido do Brasil”. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

TEIXEIRA, C. S. G. “Modos de Explicar o Brasil: o estruturalismo sociológico de Florestan Fernandes e o construtivismo institucional de Mangabeira Unger”. *Sinais Sociais* | Rio de Janeiro, v. 10 n. 28, p. 55-79, mai.-ago. 2015

UNGER, R. M., “Plasticity into Power: Comparative-Historical Studies on the Institutional Conditions of Economic and Military Success”. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____, “Depois do Colonialismo Mental: Repensar e reorganizar o Brasil”. Rio de Janeiro: Autonomia, 2018.

A TEORIA POLÍTICA DE MAX WEBER: TESTEMUNHO DAS DEMOCRACIAS PARLAMENTARES DO SÉCULO XIX

ANDERSON RIBEIRO DA SILVA¹⁰

RESUMO

O objetivo central deste trabalho foi o de colocar em evidência o pensamento político de Max Weber, um dos grandes cânones das Ciências Sociais. Para isto, fez-se uso de um grupo de obras do autor, com especial enfoque em Sufrágio e Democracia na Alemanha e em A Política como Profissão e Vocação, onde o intuito foi perceber como sua teoria política estava ancorada entre o realismo político e o liberalismo político.

PALAVRAS-CHAVE: Carisma; Estado Moderno; Sufrágio Universal; Alemanha; Vocação.

ABSTRACT

The central objective of this paper was to highlight the political thought of Max Weber, one of the great canons of the Social Sciences. To do so, a group of the author's works was used, with a special focus on Suffrage and Democracy in Germany and Politics as a Profession and Vocation, where the intention was to understand how his political theory was anchored between political realism and political liberalism.

KEYWORDS: Charisma; Modern State; Universal Suffrage; Germany; Vocation.

Introdução

Este trabalho visa fazer um esforço reflexivo sobre os escritos políticos de Max Weber (1864-1920), sociólogo, jurista e economista alemão. Weber, que é conhecido por suas largas contribuições para a emancipação metodológica das Ciências Sociais e por seu monumental empreendimento sobre o puritanismo cristão e sua importância para a consolidação do ethos capitalista, também foi um teórico e crítico político tenaz, bastante dedicado ao cenário político da Alemanha de sua época. Testemunha ocular e estudioso gabaritado da avalanche de transformações sociais, políticas e econômicas que varriam o Ocidente, Weber tinha como preocupação a posição retardatária da política alemã em relação à boa parte das potências europeias e dos Estados Unidos.

Weber teve como cerne de suas preocupações a racionalização ocidental, que sob a ordem social capitalista, indicava um futuro nebuloso para a construção e manutenção da autonomia política. A empresa capitalista, nova instituição da vida econômica moderna, estava traduzindo a mudança de comportamento de empresários e trabalhadores, ou seja, a permanente especialização e profissionalização, posto que a alta velocidade das transformações técnicas nas fábricas refletia na expansão desenfreada da atividade burocrática. Esta dinâmica sinalizava a urgência da reorganização burocrática do Estado - no caso alemão, ainda restrito à organização estamental.

Por outro lado, Weber também mantinha um desconforto com a sumária obediência da vida política à racionalização moderna. O sociólogo alemão, resignadamente, compreendeu a necessidade de assegurar um lugar efetivo para a liderança carismática na composição do Estado. Esta compreensão estava sintonizada justamente com o surgimento dos partidos políticos de massa, “empreendimentos” em política que seguiam o intento da burocratização, visando à viabilidade na disputa por cargos na administração estatal.

Max Weber, convicto da necessária etapa que a independência do parlamento representava para a formação das democracias modernas, por outro lado, não deixava de manter relevante cautela com as “democracias sem líderes”. Embora o parlamento constituísse um espaço por excelência para a gestação de líderes autênticos, a racionalização dos empreendimentos políticos ameaçava a capacidade dessas proeminências de assumirem lugares concretos na administração pública. Dado que a burocracia partidária inexistia sem o líder político, Weber se punha a reconhecer o papel eletivo importante do presidente, “líder plebiscitário”, não apenas no contrapeso às funções do parlamento, mas também no controle da administração burocrática do Estado.

Foi pensando nesse impasse, aparentemente incontornável no pensamento weberiano, que será proposto aqui duas frentes de análise. Este trabalho, em um primeiro momento,

vai se debruçar sobre o sufrágio universal igualitário, agenda que Weber alardeou programaticamente, em nome da condução da Alemanha ao regime democrático moderno. Max Weber estava convicto de que o voto unitário, garantido formalmente como direito político à ultima ratio, libertaria os homens das distinções estamentais típicas do Antigo Regime. O sufrágio igualitário seria um elemento central para a democratização, pois sua formalização evitaria qualquer tipo de clivagem prévia de ordem econômica ou social na definição dos direitos políticos.

Na sequência, e por fim, se discutirá a importância da liderança política para o ordenamento democrático moderno. É sobre a singularidade da política que Weber reflete acerca do “carisma” como uma característica que se impõe à política profissional. O funcionário do partido político, um personagem sem precedentes na história das civilizações, trabalha em nome de um programa partidário, e esse programa é encarnado pelo “líder político”. Não é à toa que Max Weber compara o líder político moderno ao demagogo ateniense. Este personagem é o único capaz de encarnar o poder. É por isso que Weber define o “senso de responsabilidade” como um estatuto conferido unicamente a ele. Trata-se de um senso que não se esgota na avaliação da mera função burocrática do político, mas também opera sob a própria existência, ou seja, a “vocação” do político para o exercício da liderança.

Este trabalho terá como subsídio os estudos políticos de Max Weber, com maior foco em duas obras: Sufrágio e Democracia na Alemanha e A política como profissão e vocação. A idéia aqui é dar eco a contribuições indispensáveis à plena compreensão dos arranjos institucionais democráticos promovidos pelo sociólogo alemão. Tal esforço consiste em um conjunto vigoroso de críticas políticas ancoradas em análises sociológicas, de modo que o que se tem a partir dessas contribuições é o testemunho qualificado das transformações modernas.

Sufrágio universal: a trilha para a autonomia nacional

O pensamento político de Max Weber se mostra singular no que tange à compreensão dos rumos que a política moderna vai tomando por toda a Europa de seu tempo. O autor, que já possuía um grande arsenal analítico sobre o cristianismo ocidental e o desenvolvimento capitalista, nos anos finais do século XIX estava obstinado a refletir sobre a vida política. Boa parte de sua produção como crítico político se debruça sobre o lugar retardatário da Alemanha frente ao franco desenvolvimento dos procedimentos políticos e diplomáticos na Europa e na América.

Sua inquietação é explícita em Sufrágio e Democracia na Alemanha, de 1917, onde o sociólogo alemão faz uma defesa enlutada do sufrágio universal como procedimento

adequado à racionalização burocrática do Estado e à liberalização econômica. Weber percebia que as democracias modernas exigiam uma atmosfera social que permitisse o exercício da liberdade política e da competição capitalista, de modo que a organização institucional do Império Alemão - ainda fundada nos estamentos burocráticos - era estanque da necessária modernização política.

A abordagem de Weber se notabiliza pelo recurso corrente do sociólogo às tipificações, demonstrando que, embora se proponha a fazer uma análise política, a faz sempre a adequando a categorias de estudos da sociedade, oriundas da Sociologia, do Direito e da Economia. Ao tratar da burocracia estamental alemã, Weber (2014a) aponta para a impossibilidade de seguir com um sufrágio baseado na divisão do eleitorado em classes sociais. Tal formação do sistema eleitoral simplesmente estaria claudicante com relação aos anseios cada vez mais evidentes da população pela democratização.

Outra forma de divisão condenada por Weber é a baseada na educação, distribuição essa que, segundo o mesmo, seria defendida por literatos. Weber adverte que justamente a educação representa um dos marcadores de reprodução dos estamentos da Alemanha. Mediante as diferenças notórias entre as classes sociais sobre capacidades “técnicas” e também sobre “cultura” geral, o sociólogo atenta, não apenas para o já citado caráter estamental, mas recorre, sobretudo, ao conceito de “maturidade política” (Idem, 2014, p. 107, grifos do autor).

Este termo aparece anteriormente, justamente em seu primeiro texto eminentemente político, intitulado “O Estado Nacional e a política econômica”, fruto de um discurso acadêmico feito em 1895. Nesta obra, Weber descreve como a política econômica está a serviço de uma “razão de Estado”, a qual seria “[...] a instância final e decisiva para as questões de política econômica alemã” (Idem, 2003, p. 69). A “imaturidade política” se reproduz à medida que as classes trabalhadoras e burguesas demonstram dificuldades para perceber a “[...] posição de potência mundial que continuamente põe o Estado diante de grandes tarefas de política de potência [...]” (Ibidem, p. 77, grifos do autor).

Para Max Weber, a educação e a diplomação não são capazes de conferir “maturidade política”, pois tais honrarias e proeminências não encampam a “luta livre pela existência econômica” (Idem, 2014a, p. 108). A vida política exige muito mais do que apenas habilitação para o exercício de cargos públicos, de modo que as “lutas” vivenciadas pelos empresários capitalistas e pelo proletariado certamente cacifam mais os indivíduos para uma compreensão possível sobre a unidade do Estado.

Weber segue fazendo suas restrições a qualquer intento em vincular o sistema eleitoral alemão à alguma classificação formal do tecido social. Ao compreender que o capitalismo

tem por característica a frequente profissionalização, estimulada pela “empresa racional”, ele considera inócua a classificação dos trabalhadores por meio das profissões (Ibidem, p. 116-118). A deficiência estaria contida na impossibilidade de definir uma autêntica “representação do povo”, posto que o critério em questão seria exclusivamente o de mote material, sendo assim, fadada a ser apenas uma forma de “representação de interesses” (Idem, 2014, p. 118-119, grifos do autor).

O que Weber sinaliza aqui (2014a) é a temeridade em se pretender conferir às associações profissionais um caráter “orgânico”, i.e., uma classificação eleitoral que compreenda as funções políticas dos homens como alinhadas com suas posições puramente materiais. Isto constitui uma problemática, dado que o mundo moderno estaria mergulhado em “[...] constantes reestruturações técnicas e comerciais [...]” e também sob o “[...] avanço de vínculos econômicos e sociais [...]”. Neste sentido, os partidos políticos de massa estariam mais bem relacionados à dinâmica social capitalista, pois se apresentam como estruturas apropriadas para a luta política” (Ibidem, p. 121).

Max Weber ressalta, no entanto, que as democracias liberais não rechaçam as organizações de interesses econômicos. O sociólogo observa que, assim como os partidos políticos, as associações de interesse são concebidas como um espaço institucional baseado “[...] no recrutamento juridicamente livre de seus partidários [...]”, de modo a se consolidarem como “[...] organizações apropriadas para a luta e para o acordo [...]” (Idem, 2014, p. 126, grifos do autor).

Em antítese ao antigo estado corporativo (Ständestaat), onde a dinâmica dos acordos ocorria mediante o “compromisso” entre os membros dos estamentos, o estado moderno incorpora uma “autoridade” unificada, que teria na última ratio da cédula eleitoral o estaque para conferir uma “[...] formação da vontade do Estado” (Ibidem, p. 130-131, grifos do autor). Isto significa que o estado moderno concede direitos aos indivíduos, caso o impasse se apresente. Contra a acusação que nomeia o sufrágio universal de “democracia dos números”, o sociólogo alemão ressalta (Ibidem, p. 131-133, grifos do autor) que a aritmética do sufrágio torna os indivíduos “cidadãos do Estado”, os desvinculando de qualquer critério ou nivelamento estamental.

Weber, em função de um projeto democrático moderno, correlaciona sufrágio igualitário e autonomia nacional. Esta correlação não compreende a organização social baseada nos estamentos, já que o sociólogo visava condições para o surgimento de um espaço de “luta”, tal como o parlamento, que já se apresentava como realidade na Europa. Ele estava convicto de que o parlamento era uma exigência do mundo moderno, pois transmitia algum senso de igualdade frente às desigualdades sociais, mediante o controle pelo voto, convertendo-se em um lugar de seleção dos líderes (Idem, 2014a, p. 133, grifos do autor).

Sobre os potenciais líderes parlamentares modernos, o sociólogo recorre (2005, p. 141, grifos do autor) ao “sentido político” da aristocracia. Isto porque ele admite que apenas os cidadãos “economicamente livres” acabam por estar integralmente disponíveis à vida política (Ibidem, p. 141). Neste sentido, o advogado é um personagem que, segundo Weber, melhor incorpora o espírito burocrático da democracia moderna, pois desfruta de relativa independência econômica e está em permanente contato com a burocracia de Estado, terreno onde se habilita para a “luta com a palavra” (Ibidem, p. 141-142).

Esta necessária adequação de uma aristocracia política à democracia moderna, segundo Weber, possui lastro na reprodução do “gesto do cavaleiro”, traço presente na Europa anglo-saxônica, a partir do século XVI (Ibidem, p. 154). A ascensão burguesa na vida urbana inglesa situou os gentlemen como personagens centrais, servindo de referencial para a nova experiência política. Em contraposição, Weber, ao refletir sobre o caso alemão, é tácito sobre a ausência de “dignidade estética”, que os confere a pecha de povo de plebeus (Ibidem, p. 155, grifos do autor).

Max Weber (2014a) entende que os povos anglo-saxões tiveram êxito em suas relações com suas aristocracias, impondo limites à sua existência dentro da democracia moderna. Por outro lado, os alemães, em sua histórica formação baseados nos estamentos, estavam fadados a reproduzir a “capacidade de retratação”, conduta de esforço pela preservação do lugar na burocracia estamental, comportamento de difícil “democratização”.

Ao fim e ao cabo, o sociólogo conclui aqui (2014a, p. 162-163) ser importante para qualquer regime moderno a presença de um “poder parlamentar” para atuar em contraponto à administração pública, fiscalizando-a. Neste momento, Weber ainda está de acordo com a monarquia constitucional como arranjo institucional, sem ressaltar o papel imponente de um líder nacional garantido por eleição direta. Sua preocupação aqui está no destaque à urgência do poder parlamentar, com o intuito de evitar o “diletantismo” do monarca moderno e o conseqüente domínio político do funcionalismo público.

Liderança política na Era Moderna: conduta sob a “ética da responsabilidade.

Movido por suas inquietações com a Alemanha, seu país de origem, Max Weber ingressou em uma jornada de reflexões, análises e críticas políticas que constituem, ainda hoje, um valioso arsenal teórico sobre a democracia moderna. Dentre estas obras que compõem o pensamento político weberiano, destaca-se o A política como profissão e vocação, obra datada de 1919, oriunda de uma palestra proferida por Weber para a União de Estudantes Livres.

É neste ensaio que Weber se lança a refletir sobre a importância da liderança política para a democracia ocidental moderna. Ao visualizar a imponente racionalização econômica e administrativa do início do século XX, o sociólogo alemão se debruça tanto sobre a necessária profissionalização da vida política quanto às qualidades que, inerentes ao líder político, demarcam o âmbito da originalidade e do “carisma”, traços que, para Weber, resistem justamente aos efeitos problemáticos da racionalização ocidental.

O sociólogo, sabidamente, estabelece um conjunto de definições tipológicas da dominação - a “tradicional”, a “carismática” e a “legal” - dentre as quais a carismática é considerada aqui como o aspecto de dominação burocrática onde “[...] a ideia de vocação está enraizada em sua melhor forma” (WEBER, 2014b, p. 393). É importante sublinhar a “reinterpretação” do carisma, proposta por Weber. A “dominação plebiscitária” constitui uma condição de “legitimidade formal” ao líder, mediante a “livre confiança” dos dominados (WEBER, 2015, p. 176).

A transição rumo à organização político-burocrática moderna que Weber aponta começa a dar seus indícios no âmbito do surgimento do Estado Absolutista. Segundo o sociólogo alemão (2014b, p. 406, grifo do autor), com a crescente profissionalização dos funcionários públicos, rompe-se com os estamentos, conferindo uma maior centralidade do poder ao monarca. Em paralelo, o sociólogo também identifica o surgimento dos “políticos dirigentes”. Trata-se de uma categoria de lideranças que sempre gravitou entorno do príncipe, cumprindo seu aconselhamento.

No entanto, o elemento diferencial neste conjunto de transformações é o “partido”. Este espaço institucional de “[...] treinamento na luta pelo poder e nos métodos desta [...]” (Ibidem, p. 409) contribuiu sensivelmente para a demarcação entre dois tipos de funcionários públicos - os de “carreira” e os “políticos”. Este último personagem é eminentemente moderno, partícipe incontestemente desta “atividade de interessados”, ou seja, da participação em “[...] um número relativamente pequeno de pessoas primariamente interessadas na vida política e, portanto, na participação no poder político [...]” (Ibidem, p. 421, grifos do autor).

Weber, ao considerar a racionalização da política incontornável, credita ao “carisma” o contrapeso necessário. Isto, porque o “líder político” concentra os esforços dos “funcionários dos partidos”, de modo que tal centralidade está intimamente ligada às possibilidades de alcance de objetivos do dado partido político, ou seja, cargos e postos na administração estatal (Ibidem, p. 426-427, grifo do autor). No entanto, o sociólogo está ciente das limitações impostas ao parlamentar no esforço em se vincular a algum interesse nacional.

O parlamentar, como será posto no mandato por seu eleitorado e como estará alinhado ao programa partidário, se verá desobrigado a compreender o interesse coletivo. Diante disso, o sociólogo sugere, a despeito do que considerou um “ditador plebiscitário” (Ibidem, p. 431-432) o que chama de o presidente do reich . Aqui, o sociólogo alemão já manifesta sua adesão à figura do presidente. Trata-se de uma posição que ainda não estava clara nos escritos anteriores, mas que se revela, segundo Weber, de acordo com a universalidade do sufrágio, já que se apresenta como o poder moderado de influência sobre a maioria parlamentar (Idem, 2014c, p. 387).

O “reichspräsident”, i.e., o líder político eleito de forma plebiscitária, é a “única válvula de segurança em relação à ausência de um líder”, posto que uma “democracia sem líder” tenderá, segundo Weber, à “[...] dominação dos ‘políticos profissionais’, sem vocação, sem as qualidades internas, carismáticas que fazem de uma pessoa um líder” (Idem, 2014b, p. 441-442, grifo do autor). Está claro para Weber que uma liderança garantida pela eleição direta funciona como a salvaguarda do próprio poder parlamentar, pois ambas representariam as arenas conferidas pelo voto.

Em crítica à situação política alemã de seu tempo, Weber visualiza o “Reichstag” - parlamento - inócuo em relação ao “Bundesrat” - Conselho Federal - considerando que a etapa necessária à transição da Alemanha para uma forma democrática politicamente igualitária não havia sido cumprida, pois o que se tinha até então, afirma, é uma dominação de “panelinha” (Ibidem, p. 441, grifos do autor). Aparentemente, sua preocupação é com a apreensão da política pela franca profissionalização moderna.

Esta é uma posição que faz Weber transitar entre a social-democracia e a realpolitik, já que, embora seja um franco defensor do sufrágio universal e igualitário como critério indispensável à democratização do Estado, por outro lado, assume a pertinência de uma liderança carismática. Isto fica claro quando o sociólogo atribui aos próprios partidos políticos e a pequeno-burguesia alemã a hostilidade em aceitar o que considera ser uma tendência futura dos partidos de massa .

A grandiosidade do papel do líder político, para Weber (2014b), se dá no liame entre a “ética da convicção” e a “ética da responsabilidade”. A especificidade da dimensão política não está legada a uma “ética absoluta”, dado que esta “[...] não se preocupa com ‘consequências’” (Ibidem, p. 451, grifo do autor). Tais éticas políticas fazem alça de mira aos fins “bons”, contando com o “meio decisivo”: o uso da violência (Ibidem, p. 453). Dada a descrição que Weber nos apresenta, nesta mesma obra, sobre o Estado, podemos afirmar que a “luta política” ocorreria visando o controle do Estado.

Considerações finais

Refletiram-se aqui neste trabalho dois pontos acerca do pensamento político de Max Weber. Ao se recrutar tanto a frequente reivindicação de Weber pelo sufrágio universal e igualitário quanto a sua enlutada defesa pelo reconhecimento da liderança política moderna, é possível percebermos o caráter ambíguo de suas posições. Mas tal ambiguidade não expressa, como se poderia pensar, uma simples indefinição ou faceta contraditória de seu pensamento. O que se pode depreender de seus escritos é um caráter reflexivo sobre as nuances que, manifestamente, se apresentavam como elementos apropriados - e urgentes - para um regime democrático moderno.

Frequentemente associado ao liberalismo político, sua inclinação ao reconhecimento de um poder soberano, que compusesse com o Parlamento, um estaque aos incontornáveis avanços da racionalização burocracia moderna, foi tido como posição alinhada com o realismo político, por outro lado. Sua preocupação - ou melhor, “desespero”, como salientou Maurício Tragtemberg - mirava a real possibilidade da perda da liberdade humana em face de uma ordem social burocrática insuperável (TRAGTEMBERG, 2005, p. 19).

O sufrágio igualitário representou, para Weber, o critério definitivo para que se pudesse assegurar um regime de fato democrático, alinhado com a dinâmica capitalista e, portanto, rompido com toda forma de estamento de classe. O “empreendimento” político, ou seja, o partido de massa, estaria em consonância com a empresa capitalista, compreendendo uma organização burocrática que permitiria a franca competição na “luta política”, i.e, a disputa por cargos nos quadros administrativos do Estado.

Como maior elemento de defesa do sufrágio igualitário, Weber reforça a garantia das condições de surgimento de lideranças políticas, já que os membros do parlamento passariam a ter chancela plena do eleitorado para influenciar o governo, mediante a ultima ratio. Esta seria uma clara sinalização no sentido de superar a anterior organização de seleção de líderes. O domínio sobre a escolha do melhor candidato estaria contido integralmente na opção independente dos homens, excluindo qualquer marcador formal de classe, de escolarização ou de condição material.

No entanto, a “luta política”, ao se alinhar à empresa capitalista, também estaria fadada à dominação burocrática dos partidos políticos e seus funcionalismos. O lugar institucional do “líder carismático” é, para Weber, um contrapeso ao poder imperioso dos parlamentos, mas também da própria dominação burocrática racional, posto que uma “democracia sem líder” poderia abrir as portas da condução da vida política nacional para os próprios quadros administrativos. Ou seja, a política puramente racional estaria no comando, sem prever margem à liderança carismática.

Weber, aparentemente como saída para conter os efeitos perversos da racionalização burocrática, não nega o “carisma”, admitindo um caráter “antiautoritário”, que se expressa na figura do “líder plebiscitário”. Ao perceber a experiência positiva da eleição direta do presidente nos Estados Unidos, Weber reconhece a importância da liderança executiva, pois este personagem funciona como contendor às condutas do poder parlamentar e também se posiciona como o líder da burocracia do Estado, extraíndo seu poder político e o transmitindo para aqueles que, de fato, estão na “luta política”.

Esta combinação de libertação completa do voto unitário das clivagens estamentais, por meio do sufrágio igualitário, com o estabelecimento do líder carismático plebiscitário não expõe uma solução inaudita e inquestionável sobre os dilemas da racionalização ocidental moderna. Na verdade, constitui um diagnóstico desencantado de Weber, atendo-se às condições mínimas de garantia das liberdades humanas. O ceticismo weberiano não nos permite prever um mundo melhor. Isto, é claro, não é o objetivo concreto de Weber. No entanto, a contribuição do sociólogo alemão nos permite encarar os percalços que a Modernidade nos impõe, o que nos faz manter o ímpeto de lutar por uma sociedade cada vez mais plural.

REFERÊNCIAS

- TRAGTEMBERG, M. Apresentação - Max Weber e a Revolução Russa. In: Estudos Políticos: Rússia 1905 e 1917. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005. p. 7-49.
- WEBER, M. O Estado nacional e a política econômica. In: COHN, G. (Ed.). . Max Weber: sociologia. 1. ed. São Paulo: Editora Ática, 2003. p. 58-78.
- _____. A situação da democracia burguesa na Rússia. In: Estudos Políticos: Rússia 1905 e 1917. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005. p. 61.
- _____. Sufrágio e democracia na Alemanha. In: LASSMAN, P.; SPEIRS, R. (Eds.). . Escritos Políticos. 1a ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a. p. 103-166.
- _____. A política como profissão e vocação. In: LASSMAN, P.; SPEIRS, R. (Eds.). . Escritos Políticos. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b. p. 389-463.
- _____. O presidente do Reich. In: LASSMAN, P.; SPIERS, R. (Eds.). . Escritos Políticos. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014c. p. 383-388.
- _____. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva Vol. I. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

A SENHORA DAS ÁGUAS. ENTREVISTA COM NILZA MONTENEGRO.

CRISTIANO WELLINGTON NOBERTO RAMALHO¹¹

Apresentação

*Que sejamos capazes do máximo
de firmeza, sem cair no ódio,
e do máximo de compreensão sem
cair na convivência com o mal
Dom Helder Câmara*

Fui recebido, após vários contatos prévios (muitos em assembleias e reuniões da Colônia de Pescadores de Itapissuma, PE), numa sexta-feira de manhã (por volta das 9h) pela Freira Nilza Montenegro, que me concederia uma marcante entrevista. Era 3 de outubro de 1997.

Irmã Nilza, como preferia ser chamada e era assim conhecida e reconhecida, estava, na época, instalada no Convento da Conceição em Olinda, Pernambuco. Por saber da sua importância histórica para os povos das águas, para as lutas populares no Brasil e na América Latina, ingressei, confesso, ansioso nos recintos deste belo local datado do século XVI, sendo guiado por ela. Sua imensa gentileza fez com que a minha ansiedade e nervosismo fossem embora poucos minutos depois. Naquele dia, Irmã Nilza tinha 74 anos de uma vida, boa parte dela, banhada nas marés cheias de utopias pesqueiras, onde foi batizada e batizou marisqueiras e pescadores artesanais.

A conjuntura, naquele momento, não era nada favorável ao Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), a principal e histórica organização de apoio à luta das comunidades pesqueiras no Brasil, e nem as demais Pastorais Sociais, pois todas estavam sob ataque, de maneira sistemática dentro da própria Igreja Católica, há mais de uma década. Em Pernambuco, por exemplo, a aposentadoria de Dom Helder Câmara e a nomeação de um novo Arcebispo de Olinda e Recife, de concepções e práticas conservadoras no ano de 1985 (Dom José Cardoso Sobrinho), trouxeram limites ao trabalho das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e das Pastorais, especialmente na década de 1990 quando se intensificou o combate aos grupos e aos católicos ligados ou simpáticos à Teologia da Libertação.

¹¹ Departamento de Sociologia - UFPE.

Assim, as pescadoras e pescadores artesanais, além de enfrentarem o avanço de políticas neoliberais no país (primeiro mandato do presidente da república Fernando Henrique Cardoso, do Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB), de impactos ambientais, ameaças aos seus territórios (a criação de camarão em cativeiro - carcinicultura - começa a expandir-se em Pernambuco) e a quebra de direitos sociais, sentiam as repercussões da ofensiva contra o CPP no âmbito interno da Igreja Católica.

E eu estava dando meus primeiros passos nos estudos sobre comunidades pesqueiras, pesquisando as Colônias de Pescadores do litoral norte de Pernambuco (nos municípios de Goiana, Itapissuma e Itamaracá). Trabalhava na Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ) em seu antigo Instituto de Pesquisas Sociais (hoje Diretoria de Pesquisas Sociais), no bairro de Apipucos, Recife, PE, na condição de Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC) - bolsa financiada em parceria pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco (FACEPE) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - desde o primeiro dia de agosto de 1996. Fui orientando da antropóloga Tânia Lima e, também, de Tarcísio Quinamo (um economista com o mais fino talento etnográfico que já conheci), que continuou a orientar-me na pesquisa monográfica. Era aluno de graduação do curso de Ciências Sociais, ênfase em Sociologia Rural, da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

A presente entrevista, além de outras valiosas que realizei no período da pesquisa do PIBIC, de 1996 a 1998, foi, sem dúvida, uma das bases mais importantes para feitura de meu estudo monográfico (RAMALHO, 1999) e para a produção de vários outros textos que escrevi sobre movimentos sociais de pescadores e pescadoras, a ação dos poderes públicos e o próprio CPP ao longo da minha caminhada acadêmica (RAMALHO, 2012, 2013, 2014; RAMALHO; SANTOS, 2020)¹².

Na entrevista que segue, para dar-me seu depoimento, de aproximadamente uma hora registrada em um gravador de fita cassete, que era parceiro de meu Caderno de Campo (CC), Irmã Nilza fez algumas exigências, que revelavam, por um lado, a personalidade forte dessa pequena gigante mulher e, de outro, mostravam as heranças de quem havia lutado contra a ditadura e precisava de certezas:

12 Objetivando dirimir questões, mencionarei os escritos que seguem ao longo da própria entrevista, através de notas de rodapé, a saber: RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Poder Público e os Pescadores Artesanais: o caso da Colônia de Pesca Z10, de Itapissuma, PE. 1999. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais, ênfase em Sociologia Rural) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 1999; RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Balanço histórico das lutas dos pescadores e pescadoras artesanais em Pernambuco: algumas questões para o debate. In: Encontro da Rede de Estudos Rurais, Belém, n. 5º, 2012. p. 01-22; [RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto](#). O Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP): a força de um mediador sociopolítico. In: CALLOU, Angelo Brás Fernandes (Org.). Movimentos sociais na pesca. Recife, PE: FASA, 2013, p. 153-185; [RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto](#). Estado, Pescadores e Desenvolvimento Nacional: da Reserva Naval à Aquícola. Revista Ruris-Unicamp, Campinas, v. 8, p. 31-62, 2014; [RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto](#); SANTOS, A. P. . Por mares revoltos: a mediação política do Conselho Pastoral dos Pescadores (1968-2018). Revista de Economia e Sociologia Rural, Brasília, v. 58, p. 1-22, 2020.

(1º) no período em que agendei a entrevista, ela frisou que nãoalaria nada de sua vida pessoal, de sua trajetória particular, fato que se repetiu no dia do seu depoimento: “falarei sobre meu envolvimento na luta dos pescadores e marisqueiras somente” (CC)¹³; (2º) quando cheguei ao Convento, ela me recebeu com alegria, sendo muito gentil e me pediu para ler e avaliar o meu roteiro de entrevista, o qual aprovou na íntegra; (3º) pediu-me, como eu já tinha feito antes em conversa reservada com ela, que contasse a minha “trajetória pessoal e de estudante” (CC) e realizasse novas explicações sobre a pesquisa que desenvolvia; (4º) disse-me que buscou informações minhas junto “aos pescadores e pescadeiras” (CC) e que, felizmente, “essas eram as melhores possíveis”, porque, do contrário, “não tinha me recebido e nem abriria a boca pra falar um tostão sequer, já que há muitos que apenas tiram coisas desses marginalizados e ainda falam mal” (CC); e (5º), após isso tudo, pudemos iniciar a entrevista.

Todavia, é importante destacar que, ao final da entrevista, Irmã Nilza pediu para que eu guardasse meu gravador em minha bolsa, mas antes se certificou que o mesmo estava, de fato, desligado. E aí me deu outra entrevista, praticamente com a mesma duração que a gravada e que anotei em meu Caderno de Campo, pedindo-me que, em confiança, não publicasse aquelas informações. Nela abordou e problematizou temas como: a crise na Igreja Católica, a ação de políticos, organização e reorganização do CPP, agentes públicos, impressões sobre a conjuntura nacional e local, movimento social da pesca, o papel da academia e dos acadêmicos(as), as organizações não-governamentais (ong’s) que surgiam, etc. Impressionei-me - ainda mais - com a sua inteligência, sua perspicácia e pude já entender (não apenas por aulas, livros e artigos) que as nossas entrevistadas e entrevistados são, antes de tudo, sujeitos da pesquisa e não objetos, e que, portanto, jogam conosco o jogo da pesquisa, especialmente (não só) quando o tema envolve a dimensão das lutas sociais, ações políticas e das leituras feitas e que se quer deixar registradas sobre tais questões.

Foi um encontro que me marcou até hoje.

Mas quem foi a Irmã Nilza? De acordo com o CPP:

Maria Nilza de Miranda Montenegro nasceu na fazenda da sua família no interior da Paraíba, mas cresceu e passou boa parte da sua vida em Campina Grande (PB). Ela se formou em enfermagem, em Santiago do Chile, mas nunca exerceu a profissão. Aos 18 anos deu início à sua vida religiosa na Congregação das Irmãs de Santa Dorotéia da Frassinetti. Antes de iniciar o trabalho com os pescadores e pescadoras artesanais, Ir. Nilza foi professora e superiora nos colégios administrados pela sua congregação. Após ter atuado junto com os pescadores e pescadoras da Paraíba, é em março de 1975, com a sua chegada em Itapissuma (PE), que Ir Nilza

13 Anotações contidas em meu Caderno de Campo (CC) no dia da entrevista. Aliás, todos os trechos em aspas seguidos de CC referem-se a essas anotações.

iniciará o trabalho revolucionário junto aos pescadores e pescadoras artesanais, em especial às mulheres ‘pescadeiras’, como gostavam de serem chamadas [...] Ir. Nilza mudou a história dos povos das águas em nosso País, da organização da categoria e da luta por direitos sociais, levando, por exemplo, ao reconhecimento da profissão de pescadora artesanal (antes inexistente) por parte do Estado brasileiro em 1979 (CPP, 2020)¹⁴.

Ela nasceu em 8 de dezembro de 1922 e faleceu em 22 de março de 2020, vivendo, após deixar Pernambuco, na residência da Congregação das Irmãs de Santa Dorotéia da Frassinetti, em João Pessoa, na Paraíba, até o seu último dia de uma vida gloriosa. Caprichosa e irredenta encantou-se no Dia Mundial das Águas.

Por fim, no que concerne à entrevista, vale aludir que coloquei notas de rodapé ou colchetes [] para identificar pessoas e acontecimentos, explicitar datas e realizar algumas citações de textos que escrevi e que tomaram como base também este depoimento da Irmã Nilza. A ideia é deixar mais esmiuçado aspectos e acontecimentos, pois - para algumas leitoras e leitores que desconhecem o universo da pesca, das suas lutas, o CPP e aquele contexto histórico - certos trechos, menções a determinadas pessoas e fatos podem não ter sentido e/ou conter possíveis lacunas.

Ademais, esta entrevista faz parte do acervo do Projeto de Extensão “Mundo das águas em imagens e palavras”, que coordeno em parceria com o CPP – Regional Nordeste 2, e que busca registrar as memórias das pescadoras e pescadores artesanais, das suas lutas e cotidianos de trabalho e vida.

Boa leitura.

¹⁴ CONSELHO PASTORAL DOS PESCADORES, CPP. Ir. Nilza Montenegro, a religiosa que revolucionou o processo de organização das mulheres pescadoras do Brasil. 22 de agosto de 2020. Brasília: CPP, 2020. Disponível em: www.cppnacional.org.br/noticia/ir-nilza-montenegro-religiosa-que-revolucionou-o-processo-de-organizacao-das-mulheres. Acesso em: 30 agosto 2021



Figura 1: Freira Nilza Montenegro (CPP) e Cristiano Ramalho fevereiro de 2010, sede do CPP, Olinda, PE.
Acervo: CPP-NE.

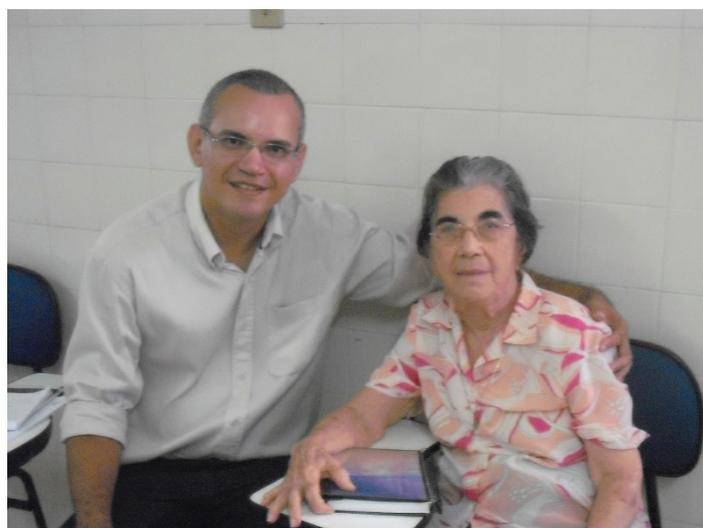


Figura 2: Cristiano Ramalho e Freira Nilza Montenegro (CPP), fevereiro de 2010, sede do CPP, Olinda, PE.
Acervo: CPP-NE.

ENTREVISTA¹⁵

Cristiano Ramalho: Irmã Nilza, mais uma vez, bom dia. O que levou a Igreja Católica a trabalhar com os pescadores e as marisqueiras e em que ano isso começou?

Irmã Nilza Montenegro: A situação de marginalização da classe. Através do Frei Alfredo [Schnuettgen]¹⁶, que era Franciscano, e como representante da Igreja, ele se sentiu chamado a se voltar totalmente para a classe dos pescadores, e tentar fazê-los descobrir o seu valor de pessoa humana em imagem e semelhança de Deus e, conseqüentemente, com essa descoberta, eles se tornarem agentes de sua história. Frei Alfredo começou esse trabalho na década de [19]60, aqui em Olinda, na Colônia¹⁷ [de Pescadores] de Olinda, e o início do trabalho começou através de contatos, conversas à beira da praia e... onde os pescadores se reuniam ele começou a pesquisar as aspirações do pescador.

Cristiano Ramalho: Tentar compreendê-los?

Irmã Nilza Montenegro: Sim. Tentar compreender a situação do pescador. E a proporção que se desenvolvia esse contato pessoal e muito humano, ele [Frei Alfredo] começou a perceber a marginalização total em que o pescador vivia. E essa marginalização, consequência de um contexto social, sociológico, não é!? E o pescador também se defendia das decepções do passado e do presente, as promessas feitas e não cumpridas do governo. O governo utilizava, utilizava (a gente pode utilizar esse verbo que é forte), nos tempos das campanhas eleitorais, para conseguir voto. Prometia, como eles diziam, mundos e fundos e, quando passava a campanha eleitoral, eles continuavam mergulhados na marginalização. Lá em Itapissuma¹⁸, quando eu cheguei, a situação era essa. O descrédito dos órgãos do governo era total, especialmente dos órgãos responsáveis pela pesca.

Cristiano Ramalho: Irmã Nilza, em que ano foi fundado o CPP?

Irmã Nilza Montenegro: Olha, o ano... eu sei que Frei Alfredo começou na década de 60, talvez no fim da década de 60, ^[19]68-1969. Eu conheci o Frei Alfredo já em 1969, lá em

15 Agradeço a Ketheleen Vieira da Silva, que é bolsista PIBIC - UFPE/CNPq - sob minha orientação - e aluna do curso de Ciências Sociais da UFPE, por ter redigitado esta entrevista.

16 Faleceu em 1 de abril de 1990.

17 As Colônias de Pescadores foram criadas pelo Estado Brasileiro, através da Marinha de Guerra, em 1919, para ser um ponto estratégico de apoio das ações desta Instituição voltadas à segurança nacional, saneamento da costa e transformação dos pescadores em reserva naval (RAMALHO, 1999; 2012; 2014; RAMALHO; SANTOS, 2020).

18 O município de Itapissuma, na época da chegada da Freira Nilza Montenegro, era um distrito ligado ao histórico município de Igarassu. Para se chegar a Ilha de Itamaracá é obrigatório passar por Itapissuma, que fica na faixa litorânea norte pernambucana. Emancipou-se de Igarassu em 1982 (RAMALHO, 1999). Itapissuma situa-se a 45 km do Recife e tem, segundo o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010, uma população de 25.220 habitantes. Compõe a região metropolitana da capital pernambucana. Em termos de produção pesqueira, é um dos municípios de maior destaque do estado.

19 Após quatro anos de instalação do Golpe Militar de 1964 no Brasil, nasceu a Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP), que foi influenciada pela ala progressista da Igreja Católica chamada de Teologia da Libertação. Recebeu o apoio do Arcebispo de Olinda e Recife Dom Helder Câmara. Assim “ao seguir os postulados da Teologia da Libertação (movimento sócio-político-religioso), tomou como preferência a busca por integrar sua atuação à luta dos pobres,

Pitimbu, Paraíba, para onde eu fui pela primeira vez para trabalhar com pescadores.

Cristiano Ramalho: O CPP surge em Pernambuco?

Irmã Nilza Montenegro: O berço é Pernambuco, na praia de Olinda.

Cristiano Ramalho: Então, por que trabalhar em Itapissuma?

Irmã Nilza Montenegro: Em Itapissuma... Foi um convite do Frei Alfredo. Eu passei três anos em Pitimbu, depois eu fui para João Pessoa a chamado do Arcebispo²⁰ para coordenar as pequenas comunidades inseridas no meio do povo. E depois de três anos, o Frei Alfredo, que ia muito em Itapissuma e Itamaracá, porque ele começou a estender o seu raio de ação pelas praias... e, então, ele me convenceu a vim trabalhar em Itapissuma. Era um terreno... a gente pode dizer que virgem no sentido de trabalho, mas mergulhado numa total marginalização. Passava-se por Itapissuma para ir à [Ilha de] Itamaracá. Itapissuma era uma vila.

Cristiano Ramalho: Em que ano a senhora chegou lá?

Irmã Nilza Montenegro: Em 1975. No dia 3 de março de 1975. Eu cheguei lá, nesse dia, e o objetivo era passar o primeiro ano vendo, vendo e nada fazendo, no sentido da ação.

Cristiano Ramalho: Observando?

Irmã Nilza Montenegro: Só observando e tentando criar laços, porque a gente partia da convicção de que sem criar laços de amizade nenhum trabalho pastoral poderia, poderá ser feito. Meu primeiro ano foi muito duro. Eu morava numa casa bem simples, tão simples que quando chovia a lama entrava pela porta da frente e saía pela porta de trás. A casa era pobre, limpa, porém pobre. Eu optei por isso, e os meus dias eram passados visitando as famílias, tentando conhecer as famílias e, de modo especial, às margens do Canal [de Santa Cruz]²¹. Eu passava os dias às margens do Canal, tentando conversar com o pescador, que me olhava com muita... muita desconfiança.

Cristiano Ramalho: Por que eles enxergavam na senhora também o governo?

Irmã Nilza Montenegro: Não, eles não enxergavam nada! Enxergavam apenas uma pessoa

oprimidos e marginalizados, colocando-se, via evangelização, como alternativa prática e simbólica ao poder capitalista, as suas classes e grupos dominantes e, também, à ala conservadora existente na própria Igreja Católica na América-Latina” (RAMALHO; SANTOS, 2020, p. 8-9). Em 1988, quando se tornou uma instituição com personalidade jurídica, a CPP passou a ser chamada de Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), fato que permanece até hoje.

²⁰ Na época o Arcebispo da Paraíba era Dom José Maria Pires, que ficou na função de 1966 a 1995. Foi o primeiro bispo negro do Brasil, tendo uma atuação marcante contra a ditadura militar em defesa dos direitos humanos. Participou do Concílio Vaticano II, tendo uma atuação importante. Nasceu em 15 de março de 1919 em **Conceição do Mato Dentro, Minas Gerais e faleceu em 27 de agosto de 2017.**

²¹ O Canal de Santa Cruz tem aproximadamente 5,3 mil hectares, indo do norte ao sul da Ilha de Itamaracá e envolve sua parte oeste. É um estuário, cuja presença de manguezais é marcante. A pesca praticada é artesanal, sendo exercida por homens e mulheres secularmente. É uma das principais regiões de produção pesqueira em Pernambuco (RAMALHO, 1999; 2012).

estranha que estava se interessando por eles. Então, eles... foi muito difícil pra mim, no princípio, conseguir captar a confiança deles. Agora Itapissuma era um ponto de passagem, pela aquela Ponte [Getúlio Vargas]²². Os turistas iam para Itamaracá e passavam por Itapissuma, passavam. Itapissuma vivia mergulhada... não tinha um Posto Médico, tinha um comissariado... era um comissário e dois soldados da Polícia civil, que cometiam uma série de arbitrariedades. Muitas vezes eu fui chamada, quando cheguei lá, de noite para intervir lá, porque às vezes era um pescador preso por uma bobagem, era uma marisqueira, que elas chamam de pescadeiras²³. Motivos banais. Brigavam um com outro, se digladiavam por meio de palavras, aí vinha a polícia e pegava a mais fraca. Também as nossas irmãs prostitutas. Quantas vezes eu fui à noite... prendiam de dez por brigas banais, lá na área de prostituição, porque era uma área muito forte, era um ponto de convergência de Recife e Itamaracá, lá.

Cristiano Ramalho: Era um ponto de marginalização ao extremo?

Irmã Nilza Montenegro: Sim. As marisqueiras viviam atoladas na lama do Canal. Se os pescadores não eram olhados, muito menos as marisqueiras. E quando... logo nos primeiros dias eu consegui sentir - foi uma inspiração divina - que eu deveria me debruçar mais sobre as pescadeiras. Então, quando eu percebi que o clima de desconfiança do pescador era muito forte, eu depois de muita oração, muita reflexão e muitas conversas com Frei Alfredo decidimos de me voltar para as pescadeiras e tentar criar laços mais fortes com elas. E eu acho que esse modo de trabalhar foi o princípio da salvação, que eu digo princípio da salvação, porque ainda falta muito em Itapissuma, para as mulheres... No princípio elas me perguntavam: “Por que a senhora mora aqui? Por que a senhora veste quase como a gente? Por que a senhora visita a gente?”. Eu comecei a dar uma assistência muito forte às mulheres gestantes. Eu ia a casa [delas] quando sabia da gravidez. Procurava - não havia nenhuma orientação a respeito da gestante - com os conhecimentos que eu tinha... procurar fazer o pré-natal, ia... às vezes acompanhava até a hora do parto.

Cristiano Ramalho: A Irmã, então, além de agir politicamente, era parteira?

Irmã Nilza Montenegro: Parteira não. Eu tinha muito receio de violar a cultura do povo. Então, eu poderia ter feito o parto, mas eu nunca fiz o parto. Chamava a parteira e acompanhava.

Cristiano Ramalho: Como estava organizada a Colônia de Pescadores na época em que a senhora chegou a Itapissuma?

²² Para se chegar à Ilha de Itamaracá via continente, o único acesso terrestre é passar por Itapissuma, utilizando a Ponte Getúlio Vargas, que fica sobre o Canal de Santa Cruz.

²³ Pescadeira era um termo muito utilizado pelas pescadoras de Itapissuma para se autodefinirem, até o início do século XX. Assim, pescadeira, pescadora ou marisqueira eram sinônimos na época, embora o primeiro fosse a classificação hegemônica feita por elas mesmas. Hoje as mulheres utilizam mais os dois últimos termos (pescadora e marisqueira). Aliás, isso merece um estudo detalhado.

Irmã Nilza Montenegro: Eu acho que não se pode falar em organização. Eu posso partir da base material. Era um prédio caindo, onde todo o arquivo estava empilhado no chão, ruído de baratas, ratos e traças. Pouca coisa do arquivo da Colônia a gente pôde aproveitar. Eu não entrei na Colônia. Eu levei quase dez anos para entrar na Colônia.

Cristiano Ramalho: Por quê?

Irmã Nilza Montenegro: Havia uma desconfiança muito grande das diretorias, que, em geral, eram ou imposta ou, então a gente pode afirmar, o termo é forte, de pelegas²⁴, eram pelegas. Então, o pouco dinheiro que entrava eles utilizavam para seu uso.

Cristiano Ramalho: Quer dizer que eles, os dirigentes da Colônia, sentiam, por parte do CPP, um trabalho consistente e diferente do que eles tinham. É isso?

Irmã Nilza Montenegro: É, e, além disso, eu com minha visão e meu modo eu era uma ameaça, mesmo inconsciente, e foi muito difícil mostrar a finalidade da Colônia, que não era um órgão repressor, mas era um órgão de apoio. E também tinha uma coisa muito forte e eles não encontravam apoio nos órgãos do governo que controlavam à pesca. A SUDEPE²⁵ era um órgão repressor, repressor mesmo, a Capitania [dos Portos] um órgão repressor. E nós levamos... eu acho que mais de dez anos... levamos mais de dez anos para conseguir, num diálogo paciente, histórico e evangélico, que eles descobrissem o seu papel junto às colônias, especialmente em Itapissuma onde eu trabalhava.

Cristiano Ramalho: Como foi isso?

Irmã Nilza Montenegro: Olha, partiu de uma série de arbitrariedades. Toda vez que havia uma arbitrariedade, eu me largava para Recife e ia a Capitania dialogar. Dialogar e, ao mesmo tempo, educar e até brigar!

Cristiano Ramalho: Que arbitrariedades cometiam, Irmã?

Irmã Nilza Montenegro: Por exemplo, eles usavam sempre a força, eles eram donos. Se havia qualquer irregularidade, chegava um fiscal e prendia as redes, sem nenhum diálogo, sem saber o motivo, sem nada.

Cristiano Ramalho: A Capitania dos Portos?

24 A escolha do presidente, como toda a gestão da Colônia, passava pelo crivo e a interferência da Marinha Brasileira, via Capitania dos Portos, e, depois, isso foi feito, a depender da situação, em comum acordo com a SUDEPE. O termo pelego emergiu já na época do presidente da república Getúlio Vargas (1930-1945) e se voltava para definir lideranças sindicais que eram comprometidas com as pautas do governo e dos patrões e menos com os desejos de seus associados/filiados, a classe trabalhadora que teoricamente representavam (RAMALHO, 1999)

25 A Superintendência de Desenvolvimento da Pesca (SUDEPE) foi criada no ano de 1962, no governo do presidente João Goulart (Partido Trabalhista Brasileiro - PTB), de 1961 a 1964, e sob o manto do ideário desenvolvimentista. Tinha o objetivo de industrializar a pesca no Brasil, tirando-a, como desejavam, da hegemonia do setor artesanal. Era vinculada ao Ministério da Agricultura. Foi extinta em 1989, após a crise do modelo desenvolvimentista e o sob o apogeu dos marcos neoliberais (RAMALHO, 2014; RAMALHO; SANTOS, 2020).

Irmã Nilza Montenegro: Capitania dos Portos. A SUDEPE nem tanto, pois nessa época ela estava passando por uma fase muito difícil.

Cristiano Ramalho: De reestruturação?

Irmã Nilza Montenegro: Não sei se de reestruturação. Mas de desorganização. Ao contrário do que acontece hoje [no diálogo com o Estado]. Hoje eu posso dizer que está diferente, bastante diferente. E, então, eu tentava dialogar. Eu devo muito ao Frei Alfredo, porque ele me apoiou muito e sempre íamos juntos. Frei Alfredo... nós nos encontrávamos semanalmente e revisávamos a semana: o que tinha acontecido; como eu tinha agido; como eu devia melhorar na minha ação. E também tinha uma pressão muito forte, era o problema da poluição. As fábricas, de Ermínio de Moraes e companhia limitada, do Grupo Votorantim²⁶, jogavam a granel o vinhoto.

Cristiano Ramalho: Isso foi nas décadas de 1980 e 1970?

Irmã Nilza Montenegro: Isso. Jogavam o vinhoto a granel, e aquelas fábricas de produtos químicos também jogavam a granel

Cristiano Ramalho: Jogavam nos rios da região?

Irmã Nilza Montenegro: no Botafogo, no Igarassu e no Canal. Às vezes, quando eu cheguei lá, às vezes descia os cardumes mortos. Eles jogavam o vinhoto e matavam tudo²⁷.

Cristiano Ramalho: Vocês ajudaram na luta contra esses impactos?

Irmã Nilza Montenegro: Sim. Fizemos reuniões, atos e reclamações junto aos órgãos. Sempre com a classe dos pescadores. Várias denúncias²⁸.

Cristiano Ramalho: Irmã, o CPP entra na Colônia e consegue um espaço em que ano?

26 “Campanhas e denúncias públicas são feitas pela Colônia contra as indústrias e a usina poluidora, em 1985 [...], que contou com a colaboração, no decorrer de todo do primeiro mandato, do prefeito [de Itapissuma] Ives Ribeiro (1982-1988). Mas foi em 1986 que esta situação ganhou uma dimensão mais ampla, porque ‘o prefeito de Itapissuma, vizinho de Igarassu, apoiado pela Pastoral, enviou material ao PMDB de São Paulo. Só com esta denúncia, que incluía um filme, por ser época de campanha eleitoral, é que alcançou algum resultado, e a indústria instalou antipolvente na fábrica’ (FASE, 1988, p. 58). É que a empresa denunciada pertencia ao Grupo Votorantim, e seu presidente, Antônio Ermírio de Moraes, disputava o pleito eleitoral no estado de São Paulo” (RAMALHO, 1999, p. 54).

27 “Um fato começava a afetar diretamente a fonte de emprego, renda e alimentação dos pescadores e pescadeiras na região do Canal de Santa Cruz. O avanço da economia capitalista, com a instalação de indústrias e a utilização de produtos/insumos agroquímicos nas lavouras de cana-de-açúcar, marcou um estágio inovador na relação sociedade/recursos naturais, no qual a tecnologia fez com que aumentasse a capacidade de intervenção econômica sobre os ecossistemas. Assim, entre 1970 e 1980, a poluição dos rios Botafogo e Igarassu e, conseqüentemente, do Canal de Santa Cruz, deu a dimensão do modo predatório e dilapidador de como ocorreu o advento do processo industrial em toda a região de Itapissuma” (RAMALHO, 1999, p. 49). Os impactos socioambientais negativos marcaram a vida da categoria e suas reações políticas. “Nesse sentido, as formas de luta adotadas pelos pescadores e pescadeiras, no final dos anos de 1970 e em toda década de 1980, expressaram a reação frente às ameaças de expropriação, ocasionadas pelos problemas relativos à questão ambiental, sendo aquele o período em que ocorreram as principais e mais significativas mobilizações da categoria” (RAMALHO, 1999, p. 51.)

28 Essas mobilizações foram retratadas nos seguintes escritos: Ramalho (1999; 2012; 2013; 2020).

Irmã Nilza Montenegro: Eu consegui entrar na Colônia em [19]85. Aí eu comecei a tentar um trabalho de consciência para que o pescador elegeisse alguém que se interessasse pela classe. Foi muito difícil e é interessante, e eu fico contente de dizer que a Colônia só tomou impulso depois que uma mulher assumiu. Foi a Joana [Mousinho]²⁹.

Cristiano Ramalho: Irmã Nilza, já que a senhora abordou esse assunto, e o trabalho com as mulheres?

Irmã Nilza Montenegro: E o trabalho com as mulheres... É interessante que eu diga pra você como começou. Começou na amizade, e o meu primeiro contato forte mesmo foi com a marisqueira Maria das Dores. Eu faço questão de frisar isto. Maria das Dores pescava de canoa alugada. Alugava uma canoa. Depois de quase um mês que eu apanhava sol a manhã inteira e a tarde inteira nas margens do Canal, esperando quando elas iam pra maré e quando voltavam. Ela chegou com um balaio enorme de ostra na cabeça e eu a abordei e disse pra ela se já me conhecia e ela disse: “Eu ouvi falar da senhora, que tá aqui. Parece que quer bem a gente, que quer ajudar a gente”. Aí eu perguntei: “Ajudar em que?”. Aí vinha a noção paternalista de dar roupa, dar comida. Então, eu comecei a mostrar pra elas que eu não tinha roupa nem comida pra dar; a ela [Maria das Dores] especialmente, porque ela foi a arauta da boa-nova junto a outras marisqueiras. O que eu podia dar era a amizade e, também, fazer com que elas descobrissem o seu valor de mulher, de pessoa humana e que pudessem lutar por uma vida mais digna, e mostrei o desejo de pescar com ela. Ela olhou pra mim e disse: “Quem? A senhora? Com essa pele branca! A senhora pensa que é brincadeira a gente ser mordida por mosquito? Tem que passar querosene nos braços, nas pernas e no rosto!”. Então, eu disse: “Eu vou!”. E ela marcou pra semana seguinte e eu esperei com uma ansiedade grande. Seria o meu batismo, não de fogo, mas de lama, de lama. No dia... na véspera ela chegou lá em casa de manhã e me disse: “Eu já, usou o termo, apalavrei a canoa, aluguei a canoa pra amanhã, de madrugada. As quatro da manhã eu tô lhe chamando”. Eu preparei um pequeno farnel, bem simples, que levava banana, farinha, não levei nada de extraordinário, pois eu achava uma falta de respeito a elas. Passei uma noite em claro numa expectativa, era uma coisa... era o meu banho de lama mesmo desejado ardentemente. E as quatro da manhã ela chegou muito decepcionada, porque o homem tinha faltado com a palavra e não tinha alugado a canoa. Então, quando eu mostrei a minha decepção - isso é importante frisar - eu disse: “Mas não é possível! eu desejei tanto!”. Aí ela olhou pra mim e disse: “Oxente, por que perder a esperança? Tem tempo!”. Essa frase (“Por que perder a esperança? Tem tempo”) foi pra mim como uma

²⁹ Em 1985, Margarida Mousinho Rodrigues tornou-se presidente da Colônia Z-10 (de Itapissuma/PE), assumindo o cargo após a renúncia do antigo presidente, o Sr. Genival Aquino de Souza, vindo a ser a primeira mulher a estar a frente deste cargo em uma Colônia de Pesca; e quatro (4) anos depois - em 1989 - Itapissuma elegeu a primeira mulher para dirigir uma Colônia de Pesca no Brasil, que foi Joana Mousinho, a sobrinha de Margarida. O pioneirismo de Joana não ficou por aí. Ela foi, ademais, a primeira mulher eleita para presidir uma federação de pescadores, a de Pernambuco, em 1993 no país (RAMALHO, 1999; RAMALHO; SANTOS, 2020).

luz que iluminou meu caminho no trabalho com as marisqueiras e os pescadores. Toda vez, diante de um fracasso, de uma decepção, eu ouvia Maria das Dores dizer, mas pro coração: “Por que perder a esperança? Tem tempo”. Ela foi quem fez o contato. Depois de alguns meses, começamos a reunir as mulheres lá em casa e começamos a perceber que elas não tinham registro civil. Ninguém tinha registro civil! A maioria não sabia, onde tinha nascido, nem a data do nascimento. Os filhos não eram registrados, não iam à escola, a situação de higiene nas casas era caótica. Eu visitava diariamente rua por rua. As vezes me sentava e comia o peixe com uma certa repugnância, mas o peixe tava sendo frito, e eu comia com farinha com elas pra me integrar, não por demagogia, mas por evangelho, pra me integrar com elas. E assim eu criei laços e me tornei uma pessoa amiga, era uma irmã pra elas. E eu comecei a mostrar pra elas que sem registro civil elas não tinham identidade, não existiam pro Brasil, não eram cidadãs brasileiras. Então, eu falei com o Vigário [padre Benedito Tavares Badú ou simplesmente padre Badú³⁰] e começamos uma campanha na Igreja. A coleta dos domingos, o dinheiro que se arrecadava, o pouquinho, a gente empregava. A comunidade foi convidada a ajudar, a colaborar e com esse dinheiro a gente começou a tirar os registros. Naquele tempo era fácil tirar um registro, porque elas não sabiam data de nascimento, nem ano em que nasciam. Isso aqui... eu nem sei... eu vou dizer porque eu fiz e não me arrependo. Eu dizia: “Você gostaria de ter nascido em que dia? No mês de Santana! (Mês de julho) E em que dia? Dia de Santana”. Tinha gente que não sabia o nome do pai, o nome da mãe, o nome de nada. E uma delas... aconteceu uma coisa que ainda eu não esqueço. Quando eu comecei fazê-la refletir: “Procure saber o nome de seu pai, de sua mãe, onde você nasceu”. Ela tinha sido rejeitada quatro ou cinco vezes, passando como gatinho de mão em mão, ela novinha. Aí ela me disse: “Não me aperrei não, Irmã Nilza. Não me aperrei, porque eu não sei nada, eu não sou nada, não sei nem se sou gente!”. Aquilo foi forte demais pra mim! Foi Maria das Dores³¹. A mãe de Bill³². “Eu não sei nem se sou gente!”. Aquilo foi forte demais pra mim. Então, eu tomei um propósito, naquela hora, de me inclinar sobre Maria das Dores e fazer Maria das Dores... levar Maria das Dores, fazer não, levar Maria das Dores a descobrir que era gente. E começou o contato. Só pra terminar, numa reunião, depois de uns dois anos, ela levantou-se - ela que não abria a boca, era encolhida, de cabeça baixa - e emitiu sua

30 Foi grande apoiador do trabalho da Freira Nilza Montenegro. Mas vale destacar que ele já tinha iniciado, quando se instalou em Itapissuma em 1974, algumas ações voltadas aos povos das águas na região, a saber, um ano antes da chegada da Irmã Nilza. Padre Badú ficou em Itapissuma até o ano de 1987 e faleceu em 11 de novembro de 2017. Nasceu em Piancó, na Paraíba, no dia 30/7/1936 (RAMALHO; SANTOS, 2020).

31 Dona Maria das Dores fez parte do primeiro grupo de mulheres reconhecida no Brasil como pescadoras artesanais oficialmente, a partir da carteira de pescadora emitida pela SUDEPE em 1979, embora a presença junto À SUDEPE tenha ocorrido um ano antes (1978). As mulheres desse grupo eram todas de Itapissuma, PE. Maria das Dores da Conceição ou simplesmente Dona Maria das Dores nasceu em 25/1/1931 e faleceu 17/9/2004 em Itapissuma. Foi uma grande lutadora da causa das pescadeiras, como dizia, e pescadores artesanais, a quem presto aqui minha homenagem e admiração. Conheci essa mulher impressionante e conversei diversas vezes com ela sobre as comunidades pesqueiras. Aprendi muito com ela.

32 Bill é o apelido de Severino Santos, que é, hoje, uma das principais referências da luta das comunidades pesqueiras no Brasil. É educador social e integra o CPP - Regional Nordeste II -, com sede em Olinda, PE.

opinião. Aí quando terminou, táva sentada junto de mim, me deu uma cotovelada forte e disse: “Tá vendo, eu agora... eu sei que sou gente em imagem e semelhança de Deus!”. Ela descobriu que era gente e isso é gratificante.

Cristiano Ramalho: Isso quer dizer que o CPP procurou ocupar um espaço que focalizasse a cidadania? Coisa que a Colônia não fazia.

Irmã Nilza: A cidadania viria conseqüentemente com a explicação do evangelho. Vivência dentro do evangelho. Nossos encontros, todos, eram evangelho e vida. Evangelho é uma riqueza infinita e através, por exemplo, das parábolas... eu não lia porque a maioria era analfabeta... eu contava a parábola e perguntava: “Tem alguma... parece alguma coisa com a vida de vocês?”. E elas começavam a fazer a comparação e, automaticamente, a descoberta da cidadania e a luta para se tornarem cidadãs brasileiras.

Cristiano Ramalho: A descoberta da cidadania era uma coisa que a Colônia jamais tinha sequer tentado fazer?

Irmã Nilza: Nada. A Colônia... eu ia lá não era recebida, e, as vezes, era recebida com muita frieza.

Cristiano Ramalho: O que era a Colônia? Como a senhora define a Colônia quando chegou lá em Itapissuma?

Irmã Nilza: O que era a Colônia de Itapissuma? Primeiro, era uma casa velha, onde os pescadores, apenas alguns, pagavam a mensalidade, que era uma bagatela, e um ponto de acusação de que a Colônia não fazia nada por eles.

Cristiano Ramalho: A senhora intensifica o trabalho diretamente na Colônia em 1985 e ...

Irmã Nilza: Mais ou menos em 85.

Cristiano Ramalho: Mas já tinha um trabalho muito forte antes, uns dez anos antes.

Irmã Nilza: Por que o meu trabalho forte foi com as mulheres.

Cristiano Ramalho: Então, com o apoio das marisqueiras a senhora, o CPP, entra na Colônia?

Irmã Nilza: Eu devo... eu devo as marisqueiras a entrada na Colônia, porque elas automaticamente começaram, sem perceber, a pressionar. Elas não tinham.. o pescador - é importante dizer isso - tinha a sua carteira, de pescador, na SUDEPE e na Capitania, e sem necessidade da carteira na Capitania, porque eles não iam pra o alto-mar³³. Eles pescavam no Canal.

³³ Os pescadores de Itapissuma sempre pescaram em estuários, manguezais e rios. Eles chamam esses espaços de mar-de-dentro.

Cristiano Ramalho: Hoje não precisa mais disso?

Irmã Nilza Montenegro: Não. E isso se deve ao trabalho que Frei Alfredo fez. Frei Alfredo sensibilizou, especialmente, Cristina Tavares [Deputada Federal filiada ao Movimento Democrático Brasileiro - MDB - e eleita por Pernambuco], de saudosa memória³⁴. Cristina fez um trabalho junto ao Parlamento, a Câmara, muito federal, muito grande. Então, a gente começou... Frei Alfredo começou... Aí foi quando começou, também, o trabalho, que a gente deu o nome de Constituinte da Pesca³⁵: Tentar reformular as leis que regiam a pesca.

Cristiano Ramalho: Foi o Conselho Pastoral dos Pescadores quem teve essa Iniciativa?.

Irmã Nilza Montenegro: Foi, foi a Pastoral dos Pescadores.

Cristiano Ramalho: Irmã Nilza, a senhora ainda pouco colocou um ponto importante relacionado à carteira de pescador. Eu gostaria de voltar a ele. Foi a Pastoral dos Pescadores que pressionou para que as mulheres tivessem o acesso, o direito à carteira? Como se deu essa luta?

Irmã Nilza Montenegro: Sim, essa é uma história muito bonita que vale a pena ser falada, se você me permitir?

Cristiano Ramalho: Fique à vontade, Irmã!

Irmã Nilza Montenegro: Quando eu comecei a mostrar pra elas, depois do registro... elas precisavam ter uma identidade como pescadeiras - é assim que elas se chamam e eu respeito a cultura delas. Então, elas tinham o mesmo direito que os homens tinham. O pescador tinha a carteira, e as carteiras dos pescadores eram todas atrasadas. Tinham uma subagência da Capitania dos Portos em Itapissuma, mas só pró-forma, eu entrava e questionava, mas... aí, então, elas começaram a se sensibilizar e uma vez me perguntaram: “Como a gente faz pra arranjar uma carteira de pescadeira?”. Foi quando eu conversei com Frei Alfredo e novamente ele recorreu a Cristina Tavares. Cristina Tavares mexeu por lá e conseguiu um projeto de Lei, que foi aprovado, em que as mulheres poderiam tirar a carteira da SUDEPE. Assim, foram feitos os procedimentos e ficamos esperando as doze primeiras... foi em 1978³⁶!

34 Faleceu em 23 de fevereiro de 1992.

35 “A autonomia frente ao Estado cristalizou-se, ainda mais, em 1988 com a elaboração da Constituinte da Pesca, em relação à qual foi realizada a mais ampla discussão acerca do setor pesqueiro no Brasil até então, que contou, inclusive, com a participação de vários representantes das colônias, possibilitando o surgimento do Movimento da Constituinte da Pesca, principalmente nas regiões Norte/Nordeste, fomentado pelo Conselho Pastoral dos Pescadores. Dessas ações nasceu o Movimento Nacional dos Pescadores (Monape), em abril do mesmo ano, na cidade de Recife (PE)” (RAMALHO; SANTOS, 2020, p. 15).

36 A luta e as articulações ocorreram em 1978 e o reconhecimento oficial, por parte do Estado, deu-se, finalmente, em 1979, com a emissão das aludidas dozes carteiras de pescadoras (RAMALHO; SANTOS, 2020).

Cristiano Ramalho: Quer dizer que foi, através de Cristina Tavares no Parlamento, que isso ficou ainda mais forte?

Irmã Nilza Montenegro: É, Cristina Tavares! Bem, ficamos esperando a SUDEPE, nesse tempo, desse o sinal pra que fossemos lá. Eram doze mulheres... e nada. Quando foi um dia, numa reunião, eu disse: “Olha, a SUDEPE se esqueceu da gente. O que é que a gente faz?”. Eu sempre, nunca... nunca resolvi o problema, eu devolvia o problema pra elas. Elas disseram: “Que é que a gente faz?! Nós vai lá e exige... nós vai lá e exige!”. Desta maneira, falei com Frei Alfredo e ele conseguiu uma kombi, e sem avisar nós chegamos na SUDEPE. Era Dr. Zé Mauro³⁷, ele estava no auge de uma luta numa campanha política, querendo ser deputado e ... tá no direito dele, não critico, ficou apavorado e nós já havíamos tido uns choquezinhos, mas me respeita muito... ele me respeitava muito. Preparamos a reunião e elas falaram. E aí já não eram aquelas mulheres de cabeça baixa - isso já foi em 1978. Eram mulheres de cabeça quase erguida que lutavam pelas suas... pelos seus direitos. “Nós viemos aqui (no português delas) buscar as carteiras da gente!”. E ele ficou meio assim e disse: “Mas não tem nada aqui!”. Elas disseram: “Tem um documento que veio lá de Brasília... tem um documento que dá direito a gente!. Mas não tem!?”. Aí uma levantou-se: “O senhor procure lá no fundo da gaveta que deve tá lá!”. Eu achei isso importante. Ele ficou meio lá, meio cá, entrou e, quando voltou... realmente, eu tinha uma cópia que Cristina Tavares tinha mandado, eu tinha levado. Aí quando ele trouxe, eu mostrei: “Olha, aqui”. Aí ele acionou e as dozes primeiras mulheres reconhecidas oficialmente como pescadeiras no Brasil foram de Itapissuma. O trabalho com as marisqueiras começou em Itapissuma. O trabalho, no Brasil, com as Marisqueiras, o berço é em Itapissuma.

Cristiano Ramalho: E em que ano surge Joana Mousinho? E como foi esse trabalho?

Irmã Nilza Montenegro: O trabalho de Joana foi um trabalho de oito a dez anos, de tentar criar laços com Joana. Eu digo isso porque hoje Joana se impõe não só em Itapissuma, mas no Nordeste e até no Brasil. Eu tentei criar laços. Levei uns oito anos, mas foi duro porque ela fugia de mim e dizia: “Eu não gosto dessa Freira”. Então, a maneira - eu nunca reprovei nada - era de pedir serviços a ela. Fazia um bilhete pra ela: “Joana vem me ajudar nisso. Joana vem me ajudar naquilo. Eu não tenho ninguém que me ajude”. As vezes, ela ia, as vezes não. Aí outro bilhete. Depois de oito anos de perseverança evangélica, Joana chegou..

Cristiano Ramalho: Em que ano?

Irmã Nilza Montenegro: Eu acho que... logo quando eu cheguei, eu comecei o contato

³⁷ José Mauro da Costa Moreira era o Coordenador Regional da SUDEPE, no Estado de Pernambuco, no referido período.

com ela. Mas o forte mesmo foi na década de [19]80, foi que começou mesmo. Aí comecei a descobrir os valores de Joana e comecei a conversar com Joana, e mostrei que ela podia não só ajudar as suas irmãs marisqueiras, mas os pescadores, e que o importante era que uma mulher assumisse a diretoria da Colônia.

Cristiano Ramalho: Então, isso foi uma ideia também concebida pela senhora?

Irmã Nilza Montenegro: Sim, de uma mulher. Porque eu senti que nelas havia uma força muito grande e se eu fosse esperar do pescador eu iria esperar até o ano 2.000.

Cristiano Ramalho: Por que o trabalho com os pescadores era mais delicado de que com as marisqueiras?

Irmã Nilza Montenegro: Eu atribuo primeiro ao machismo. O machismo do pescador, como em todo homem, mas no pescador é muito forte. E também o desencanto que eles viviam. Já tinham recebido tantas promessas não cumpridas. Eu acho esse contexto muito complexo. A marginalização era caótica - eu acho que a gente pode empregar esse adjetivo -, e eles estavam desencantados; e também eu acho que a psicologia do pescador... tem uma frase típica que revela o pescador: “Deixe está como está pra ver como é que fica”. Eles repetiam muito pra mim isso. Hoje não repetem mais: “Deixe está como está pra ver como é que fica”. O mar torna o pescador não preguiçoso, mas... não sei se apático, não sei!. Maré enchendo, maré baixando. Outro fator, também, é o álcool. O pescador bebe muito e o álcool destrói. Mas pra mim mesmo é a ignorância, o analfabetismo, também. O analfabetismo é um ponto predominante, e o analfabetismo, o machismo, o desencanto fazem parte da total marginalização. Então, são pontos fortes, que eu acho. E também isso: eu era uma mulher e eles me tinham no contexto de outras mulheres.

Cristiano Ramalho: Como e quando foi o momento crucial da chegada de uma mulher, no caso de Joana, à presidência da Colônia?

Irmã Nilza Montenegro: Foi uma campanha muito forte, uma campanha feita... a gente preparou a campanha, a gente preparou mesmo a campanha sem ataque como fazem os políticos, que botam pra fora todos os podres dos outros. Sem ataques, apenas... sem promessas. Joana e ... foi uma campanha não de palanque, mas uma campanha de pé de ouvido. E por eu ter uma influência muito grande, eu já tinha tomado... eu já era não posso dizer dona do terreno, mas pisava com os pés no chão e o pescador já acreditava em mim, porque - eu posso dizer humildemente a bem da verdade - acreditava em mim. Começou a acreditar em Joana também, que estava ligada a mim. E a vitória de Joana... ela começou como Secretária na Colônia. Foi no mandato de João³⁸. Ela começou a

³⁸ João Xavier, eleito para presidente da Colônia de Itapissuma, Z-10, em 1987, com o apoio do CPP, rompe com a Pastoral no curso de seu mandato. Candidatou-se à reeleição desta entidade dois anos depois (1989), sendo derrotado para Joana Mousinho, uma liderança filha do trabalho do CPP, de Irmã Nilza, com as mulheres pescadeiras. Joana teve

tomar consciência do problema e a despertar para a necessidade dela assumir a luta pela libertação dos pescadores e pescadeiras. E a campanha dela teve um apoio irrestrito das mulheres. Elegeu-se em 1989.

Cristiano Ramalho: Quando a Colônia consegue autonomia frente aos Órgãos do Estado, como a Capitania dos Portos, da Marinha, e a SUDEPE?

Irmã Nilza Montenegro: Pela Constituinte da Pesca a colônia foi... a colônia devia ser como é hoje: um órgão autônomo, com poder de sindicato e uma livre associação. Isso foi aprovado. A partir daí começou uma nova luta.

Cristiano Ramalho: A Constituinte da Pesca foi a base de propostas dos pescadores e pescadeiras para levar para os debates da Constituição de 1988?

Irmã Nilza Montenegro: É. Foi junto com a Constituição brasileira. Aí começou a tentativa de se traduzir isso em atos, e a gente modificar a mentalidade do pescador. O pescador queria, quando começou a Colônia a tomar forma em Itapissuma, que a Colônia tivesse um dentista, um Posto Médico e uma Escola como dantes tinha. Então, começamos a mostrar, para eles, que o papel da Colônia não era esse e que isso era um papel do Governo Estadual e Federal dar escola, dar médico e dar dentista, e não da Colônia, mas eles deviam fazer pressão sobre o governo a respeito do Posto.

Cristiano Ramalho: Qual é o papel da Colônia de Pescadores?

Irmã Nilza Montenegro: O papel da Colônia é de defender o direito dos pescadores, e nessa defesa dos direitos ela defende os direitos, suponhamos, diante de uma situação de invasão de praia por imobiliárias, de poluição, desmatamento, bombas³⁹ e na parte de documentação, fazendo com que o pescador se documente. O trabalho foi feito... quando eu cheguei lá para os pescadores tirarem a carteirinha e passar o visto todo o ano eu ia de porta em porta, porque o trabalho da Colônia mesmo na parte burocrática eu fiz até quando Joana não entrava. Joana foi quem assumiu, mas eu fazia.

Cristiano Ramalho: Essa luta pela autonomia é concretizada em atos quando Joana entra na Colônia como presidente?

Irmã Nilza Montenegro: É, como presidente. E Joana faz hoje o que não fiz e nunca faria. Faz muito melhor do que eu fiz e do que eu faria.

Cristiano Ramalho: O que ela tem feito, Irmã?

total apoiou da Pastoral em toda disputa eleitoral e em sua gestão de presidente, quando eleita (RAMALHO, 1999).

³⁹ Era comum - na época - a pesca ilegal feita por meio de bomba. Os que faziam isso não eram reconhecidos, pela comunidade local, como pescadores artesanais de fato. O uso da bomba significava a quebra de um código moral local, de reconhecimento do que é ser um verdadeiro pescador.

Irmã Nilza Montenegro: Tudo!

Cristiano Ramalho: Então, a senhora vê em Joana a realização de todo um trabalho?

Irmã Nilza Montenegro: Todo o meu sonho de Pastoral dos Pescadores. E espero que ela nunca me decepcione... eu acho que não.

Cristiano Ramalho: Irmã, a primeira Colônia a ser conquistada pelo CPP foi a de Itapissuma?

Irmã Nilza Montenegro: Foi em Itapissuma, concretamente. É a primeira Colônia no Brasil a ter uma mulher presidente; a primeira Colônia do Brasil que agilizou a parte de documentação em massa; a primeira Colônia do Brasil a agilizar e concretizar a parte de Previdência Social.

Cristiano Ramalho: A senhora acha que, mesmo com os avanços ocorridos nesses últimos anos, especialmente pós-Constituição de 1988, os pescadores e pescadeiras ainda olham as Colônias como prestadora, unicamente, de serviços?

Irmã Nilza Montenegro: Não em Itapissuma!

Cristiano Ramalho: E em outras entidades?

Irmã Nilza Montenegro: É. Eu vejo nisso duas coisas: falta de conhecimento da finalidade da Colônia e, depois, um despertar para outras coisas. Por exemplo, hoje eles começam a fundar associações de pescadores que não vão pra diante, porque não têm uma estrutura, não têm uma base, não têm. Mas eles já começam a despertar. É sinal de que? Consciência. O pescador não tinha coragem de denunciar uma irregularidade no Canal de Santa Cruz. Hoje eles chegam na Colônia e perguntam a Joana: “Qual o telefone do IBAMA?⁴⁰”.

Cristiano Ramalho: Por que isso?

Irmã Nilza Montenegro: Medo, medo.

Cristiano Ramalho: Por que a Colônia também era repressora, historicamente?.

Irmã Nilza Montenegro: Exatamente. Aconteceu uma coisa muito séria. Joana já era presidente e, na década de [19]90, houve uma apreensão (defeso do camarão⁴¹). Chegou lá o IBAMA - já era o IBAMA - e transformou tudo numa praça de guerra: revolver, metralhadora. Um caminhão com dois isopores enormes, recolhendo todo o - sem avisar nada, sem nenhuma preparação - estoque de camarão, não só dos boxes⁴², mas dos pescadores que

40 Com o fim da SUDEPE, surge o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (IBAMA), por força de lei federal n. 7.735 em 22/2/1989, que se tornou o responsável pela fiscalização ambiental no País e pela gestão da pesca. Além de alguns obrigações que competiam a SUDEPE, o IBAMA vai absorver, também após a extinção desses órgãos em 1989, as atividades da Secretaria de Meio Ambiente (SEMA), da Superintendência da Borracha (SUDHEVEA) e do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF).

41 Hoje, por justificativas técnicas, não existe mais o defeso do camarão em Pernambuco.

42 Boxes que são situados no mercado público de Itapissuma, que fica defronte ao Canal de Santa Cruz.

estavam pescando. Aprenderam todas as redes. Joana tinha chegado da maré toda coberta de lama. Chegou lá em casa chorando e disse: “Irmã Nilza - ela já era presidente -, a praça está cheia de gente do IBAMA, de metralhadora em punho”. Eu também deixei o chinelo e corri num sabe. Cheguei lá e não conhecia ninguém. “Joana, me apresenta?!”. Joana já conhecia alguém e me apresentou. Hoje somos grandes amigos, mesmo. Eu chego lá e me sinto em casa, no IBAMA. Aí eu chamei: “Meu filho, vem cá”. Os chefões. Cada homem enorme. Eu disse: “Olha, eu vou ser muito franca com vocês. Na minha concepção, quem enfrenta uma classe marginalizada, massacrada como o pescador de metralhadora em punho pra mim só tem um nome: Medo”. Eu fui afoita. “Como vocês fazem isso?! Vocês avisaram? Vocês fizeram um programa de preparação para o defeso do camarão?”. Não fizeram nada. “Agora isso não vai ficar assim não!”. No dia seguinte eu fui com um grupo de pescadores e nós fizemos uma reunião, e as mulheres na frente. Fomos ao IBAMA. Era Simão, depois se tornou um grande amigo, era superintendente, e aí foi um debate muito sério, num sabe, ele dizia: “Lei é lei!”. E eu dizia: “Lei é lei, mas o homem está acima da lei”. Aí começou o debate. Não houve descompostura, mas houve muita dureza dele. Ele segurava e eu segurava. Aí ocorreu uma coisa muito interessante. Quando eu vi que ia perder terreno, pois ele estava irredutível em devolver as redes e continuar fazendo as sindicâncias. Então, eu estava muito tensa e comecei a chorar. Chorava copiosamente. Aí amoleceu o homem. Ele levantou-se e disse: “Irmã Nilza, pelo amor de Deus!”. Eu disse: “Eu choro porque você é pela lei e eu sou pelo homem. Você quer cumprir lei, você quer status - e chorando - , você quer prestígio e eu quero defender... muita criança vai morrer de fome, muita mulher vai morrer de fome”. Aí foi e nós começamos a entrar num acordo. Ele não devolveu as redes, mas não fez mais. E nos anos seguintes já melhorou. Eles fizeram uma pequena campanha de conscientização. Quando foi no mês de janeiro, eu bati lá pra lembrar.

Cristiano Ramalho: Diante de tudo isso que a Senhora falou, do passado e presente, qual seria o principal papel da Colônia, hoje? O que a Colônia tem que fazer em relação ao pescador e pescadeira?

Irmã Nilza Montenegro: Olhe, hoje é primordial, é indispensável a continuação do trabalho de conscientização, que ainda falta muito; e continuar fazendo o que vem fazendo: apoiá-los nas lutas e ajudá-los a resolver seus problemas junto ao IBAMA, junto ao INSS. Um trabalho muito bonito que Joana faz. As marisqueiras todas são analfabetas e todos os meses elas desfilam na Colônia pra Joana preencher seus carnês. Mas o primordial é o trabalho de conscientização, pois sem conscientização eles e elas não podem caminhar.

Cristiano Ramalho: Irmã, eu obtive uma informação de que o CPP está passando por uma fase de estruturação, até mesmo de certa dificuldade, mesmo. Até que ponto isso é

verdade?

Irmã Nilza Montenegro: Olha, eu não posso nem lhe responder essa pergunta, porque eu ando um pouco afastada por motivos vários. O que eu posso lhe dizer é que o CPP continua lutando pra se afirmar e continuar o trabalho que tem com os pescadores, pois eu não tenho condições de entrar em pormenores.

Cristiano Ramalho: Voltando a Colônia de Itapissuma. A entidade em Novembro estará completando 70 anos⁴³, e nesses 70 anos qual o fato que marcou e definiu a Colônia desde que a senhora chegou lá em 3 de março de 1975?

Irmã Nilza Montenegro: Eu acho que a organização da Colônia de Itapissuma, porque, com orgulho mais humildemente, é a Colônia mais bem organizada do Brasil. Eu digo pelo fato de que não sou eu que estou fazendo é Joana, pois se fosse eu acho que eu não diria não, mas é Joana. Então, pra mim é a Colônia mais bem organizada do Brasil, e é a Colônia que dentro de sua pobreza oferece mais assistência ao pescador. Assistência real, não é assistência financeira, assistência real e humana. Somente um exemplo: se morre um pescador, Joana, no mesmo dia ou no dia seguinte, vai à casa da viúva confortar e orientar pra conseguir pensão. Isso é que é importante.

Cristiano Ramalho: E o trabalho junto às marisqueiras... e o trabalho da senhora foi o que gerou tudo isso.

Irmã Nilza Montenegro: Não, mas isso daí... eu fui um instrumento, meu irmão, eu fui um instrumento, Deus utiliza... tem na Bíblia... Deus utilizou-se da burra de Balaão pra falar (não sei se realmente ela falou, pode ser uma coisa simbólica), mas eu me considero quase que uma burrinha de Balaão. Deus me utilizou, e eu fui um instrumento nas mãos de Deus. Eu fui um instrumento, porque me coloquei integralmente nas mãos dele.

43 Fundada em 10 de novembro de 1927, a Colônia de Pesca Z-10, do município de Itapissuma, foi a primeira entidade de pescadores surgida no litoral norte de Pernambuco. A primeira Colônia de Pescadores surgida no estado foi a do Pina, no Recife (RAMALHO, 1999).

